

Riccardo Dri

LA FEMMINILITÀ

(Un enigma chiamato donna)

Copyrighted

Riccardo Dri, *Femminilità. Dissertazione sulla donna*
Copyright© 2020 Edizioni Youcanprint
Prima edizione: 2020 – *Printed in EU*

ISBN 978-88-31663-40-3

In copertina: *Portrait*, photography by Marteen Schröder© All right reserved. licenza 123RF ©

Progetto grafico e copertina by Riccardo Dri ©
www.riccardodri.it

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore. È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata. Tutti i diritti rimangono riservati.

Sommario

DE-FINIZIONI.....	13
PRE-TESTO.....	21
§ <i>Io fui giovinetto e giovinetta</i>	21
§ <i>Tecnicismi sul corpo</i>	30
§ <i>Sotto il segno dello Specchio</i>	33
§ <i>Il complesso di Antigone</i>	37
SECONDO PRE-TESTO.....	41
§ <i>La trascendenza</i>	41
§ <i>Divisione e comunione</i>	45
§ <i>Identità e Alterità</i>	59
§ <i>La Mistica della femminilità</i>	64
PRE-MESSA.....	75
PARTIRE DAL CORPO CHE NOI SIAMO.....	75
§ <i>Medicina e cultura, ieri e oggi</i>	75
§ <i>L'Altro come altro da sé e come simile a sé</i>	80
§ <i>Vicino al cuore della donna</i>	81
§ <i>Come funzionava oggi?</i>	90
INTRO-DUZIONE.....	93
§ <i>I tre capisaldi di questo studio</i>	93
§ <i>Primo: Il potere di vita o di morte della donna</i>	93
§ <i>Secondo: il principio di identità e non contraddizione</i>	97
§ <i>Terzo: il tentativo di contenimento del potere femminile</i>	98
§ <i>Io e natura</i>	100
§ <i>Donna e natura</i>	110
§ <i>Uno e due</i>	116
§ <i>Il linguaggio che ci divide</i>	118
§ <i>Il doppio</i>	121
§ <i>Donna e ragione</i>	124
§ <i>Alla donna manca il metodo</i>	131
§ <i>Il gioco</i>	133
CAPITOLO PRIMO.....	143
IL MITO.....	143
§ <i>La qualità connettiva e la qualità discriminante</i>	143

§ <i>La Grande Madre</i>	147
CAPITOLO SECONDO	159
ELENA	159
§ <i>L'Elena del quadrivio jungiano</i>	160
§ <i>Le emozioni non dominate</i>	162
§ <i>Perché Elena</i>	166
CAPITOLO TERZO	173
MEDEA	173
§ <i>Perché la donna uccide i suoi figli?</i>	173
CAPITOLO QUARTO	187
CLITEMNESTRA	187
§ <i>Il sereno inquietante</i>	187
§ <i>Anima, oscurità e divinazione</i>	190
§ <i>La vicenda di Clitemnestra</i>	191
§ <i>Il significato antropologico</i>	194
§ <i>La maternità</i>	197
CAPITOLO QUINTO	201
ANTIGONE CONTRO ARISTOTELE	201
§ <i>Il femminile nella letteratura aristotelica</i>	201
CAPITOLO SESTO	219
ECUBA.....	219
§ <i>Ecuba</i>	219
§ <i>I sentimenti di Ecuba</i>	222
§ <i>Il corpo di Ecuba</i>	228
§ <i>Il corpo sotto scacco del sapere</i>	233
CAPITOLO SETTIMO.....	235
FEDRA, “UN CERTO INQUINAMENTO NEL CUORE”	235
§ <i>Conflitto ed insanabilità del conflitto</i>	235
§ <i>Un incesto che non è un incesto</i>	239
§ <i>L'anima di Fedra</i>	242
§ <i>La morte di Ippolito e Fedra</i>	248
CAPITOLO OTTAVO.....	251
CASSANDRA, LA “VERSIONE FEMMINILE DI TIREZIA”	251
§ <i>Cassandra non seduce né persuade</i>	251

Copyrighted

§ <i>Antefatti</i>	254
§ <i>Chi è Cassandra</i>	257
CAPITOLO NONO	263
ELETTRA, L'IGNARA DEL LETTO NUZIALE.....	263
§ <i>La femminilità rifiutata</i>	263
§ <i>I fondamenti della malinconia</i>	271
CAPITOLO DECIMO	277
PENELOPE, IL RICONOSCIMENTO.....	277
§ <i>Penelope, la combattente</i>	277
§ <i>Penelope, il riconoscimento</i>	282
§ <i>Conclusioni</i>	288
CAPITOLO UNDICESIMO	291
GIOCASTA	291
§ <i>Giocasta, la fonte della rigenerazione</i>	291
CAPITOLO DODICESIMO	305
DIOTIMA	305
§ <i>Il sapere dell'altro</i>	305
§ <i>Ognuno di noi è simbolo di un altro</i>	311
CAPITOLO TREDICESIMO	317
ANDROMACA, LA DONNA E IL VELO	317
§ <i>Colei che combatte gli uomini</i>	317
§ <i>Con il capo avvolto</i>	319
§ <i>Segregazione, prigione, oscurità</i>	322
§ <i>L'uso del matrimonio</i>	324
§ <i>Da dove nasce il velo</i>	326
CAPITOLO QUATTORDICESIMO	331
LISISTRATA.....	331
§ <i>Lo sciopero della sessualità</i>	331
§ <i>Il richiamo all'oikos</i>	333
§ <i>Ruoli, abolizione delle parti, temi</i>	336
§ <i>Logos ed eros</i>	338
CAPITOLO QUINDICESIMO	345
PERCHÉ UCCIDERE LE DONNE.....	345

§ <i>Le vere cause</i>	345
§ <i>Prime osservazioni generiche</i>	346
§ <i>Quomodo religio connexa</i>	350
§ <i>Considerazioni finali</i>	355
RE-INTRODUZIONE.....	365
§ <i>Il grande salto</i>	365
§ <i>Un'episteme femminile</i>	386
§ <i>La danza</i>	388
§ <i>Il corpo della donna è eversivo</i>	390
CAPITOLO SEDICESIMO.....	395
§ <i>La conoscenza psichica</i>	395
§ <i>Protologia del sentimento</i>	400
§ <i>Una mente che tiene insieme</i>	403
§ <i>Siamo i nostri sentimenti</i>	407
§ <i>La tragedia</i>	413
CAPITOLO DICIASSETTESIMO.....	423
FEMMINILITÀ, QUESTA SCONOSCIUTA.....	423
§ <i>Il linguaggio</i>	423
§ <i>Il getto di acqua gelata</i>	427
§ <i>Il rizo beffardo</i>	430
§ <i>Cosa io ho a che fare con te?</i>	435
CAPITOLO DICITOTESIMO.....	437
AMORE COME “TOGLIMENTO DI OGNI DIFFERENZA”.....	437
§ <i>Il sapere femminile</i>	437
CAPITOLO DICIANNOVESIMO.....	445
L'IMPENSATO.....	445
§ <i>L'obiettivo non è l'uguaglianza</i>	445
§ <i>Poesia e psicoanalisi</i>	450
CAPITOLO VENTESIMO.....	455
LA FILOSOFIA DIAGNOSTICA.....	455
§ <i>L'origine come ermeneutica</i>	455
§ <i>Le due leggi</i>	463
CAPITOLO VENTUNESIMO.....	469
IL TIPO TRAGICO.....	469

§ <i>La questione dell'origine</i>	469
§ <i>Un nuovo assetto del narcisismo</i>	475
CAPITOLO VENTIDUESIMO	479
IL CONTRIBUTO ALLA PSICOANALISI	479
§ <i>Il primato dell'unità simbolica</i>	479
§ <i>Le persone non muoiono mai</i>	484
§ <i>Femminilità: tema portante</i>	486
§ <i>L'andamento ciclico</i>	489
§ <i>La produzione letteraria</i>	493
CAPITOLO VENTITREESIMO	503
LA CLINICA	503
§ <i>I temi tipicamente freudiani</i>	503
§ <i>La bisessualità</i>	512
§ <i>A proposito di narcisismo</i>	513
§ <i>Espandere l'Io</i>	519
§ <i>La creatività e la poesia</i>	527
§ <i>Il gatto di Freud</i>	530
§ <i>Anamorfosi</i>	534
§ <i>L'enigma e l'illusione</i>	543
CAPITOLO VENTIQUEATTRESIMO	549
RIBALTAMENTO DI FREUD	549
§ <i>Non l'invidia del pene ma</i>	549
FRAGMENTA SELECTA	558
BIBLIOGRAFIA	563

Copyrighted

Copyrighted

Il problema della femminilità vi preoccupa perché siete uomini. Per le signore che si trovano tra voi la questione non si pone perché sono esse stesse l'enigma di cui parliamo¹.

Cosa sarebbe accaduto se il punto di partenza della psicoanalisi fosse stata Antigone e non Edipo?²

Psiche, inconscio, sentimento e sesso sono eventi femminili a cui il maschile può accedere per quel tanto che si concede alla sua femminilità³.

L'anima è ben a ragione di genere femminile⁴.

Se volete sapere di più attorno alla femminilità, interrogate la vostra esperienza, o rivolgetevi ai poeti⁵.

È questo elemento femminile presente in ciascun maschio che io ho definito "anima"⁶.

“In conclusione *il vuoto* è un grande segreto femminile. È ciò che è radicalmente estraneo all'uomo, la cavità, la profondità inesplorate, lo *yin*”⁷.

Io in quanto donna non ho patria. In quanto donna la mia patria è il mondo intero⁸.

¹ S. FREUD, [1969], pp. 513 sgg.

² G. STEINER, [1984].

³ U. GALIMBERTI, [1994-2009], p. 68.

⁴ C.G. JUNG, [1961], pp. 136-137.

⁵ S. FREUD, [1969], p. 537.

⁶ C.G. JUNG, [1970-80], p. 11.

⁷ C.G. JUNG, [1938], p. 433.

⁸ V. WOOLF, [1975], p. 147.

Copyrighted

**E coloro che furono visti danzare vennero
giudicati pazzi da quelli che non potevano
sentire la musica.⁹**

Copyrighted

⁹ F. NIETZSCHE: “Diejenigen, die getanzt haben, wurden von denen, die keine Musik hören konnten, für verrückt gehalten”.

Copyrighted

DE-FINIZIONI

Ha senso porsi la domanda che cos'è un uomo o che cos'è una donna? Non ha senso: dalla nascita alla morte viviamo tra uomini e donne. E ciascuno di noi non può essere che uomo o donna, in base alla nostra configurazione biologica e molto più ancora in base alla configurazione sociale del genere, cioè la convivenza tra natura e cultura. La massa normalmente si stupisce, e spesso si schernisce delle speculazioni filosofiche, perché esse, come in questo caso, si occupano di ovvietà. Non c'è nulla di più ovvio che una specie, ai fini della sua conservazione, sia dotata di un dimorfismo (δίμορφος, "che ha duplice forma") finalizzato a perfezionare un nuovo genoma. Grazie al concorso di due diversi corredi cromosomici la specie "costruisce" un nuovo essere destinato a sopravvivere alla morte dei genitori. Infatti la morte degli individui non è che un evento successivo al loro essere stati al mondo, necessario alla rinascita di altri esseri. Come il più antico frammento filosofico ci ha tramandato:

Principio delle cose che sono è l'infinito... ove gli esseri hanno la loro generazione, ivi hanno anche la loro corruzione, secondo necessità: le cose che sono, infatti, pagano l'una all'altra giusta pena ed ammenda della loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo¹⁰.

¹⁰ ANASSIMANDRO, fr. A1 DK.

Siamo avvertiti: la specie può riprodursi all'infinito. Come avviene? Tutto ciò che nasce è destinato a perire necessariamente, sicché una generazione paga la sua colpa (di essere venuta al mondo) attraverso la sua morte. Quando io sono nato nessuno ha potuto nascere al posto mio, perciò, ora che ci sono, devo prima o poi lasciare spazio a coloro di cui ho preso provvisoriamente il posto, secondo l'ordine del tempo, cioè prima una generazione e poi l'altra se ne devono andare. Una generazione paga all'altra (*ἀλλήλοις*) la colpa (*ἀδικίας*) nel dispiegarsi del tempo.

Ecco il primo motivo per cui siamo uomini o donne, perché la specie sopravviva, e la generazione non è certamente una nostra decisione, bensì un impulso cieco (*der Wille als blind Trieb*)¹¹ non originato da noi, ma fornitoci dalla specie (*der Wille*) cui apparteniamo, e di cui siamo preda per destino.

Dunque: siamo uomini o donne per il semplice fatto che siamo specie, e ciò è così poco ovvio che la specie è un secondo nome del termine, più noto, di "inconscio", che noi crediamo di controllare come di qualcosa alla-mano. Qui è l'origine di quel gioco di specchi per cui l'identità è sempre in discussione (e in isacco) soprattutto nella femminilità; la donna vive questa incarnazione in modo diretto:

¹¹ A. SCHOPENHAUER, [1969], § 21, p. 148.

Abitata da un altro che si nutre della sua sostanza, la femmina, durante tutto il tempo della gestazione, è contemporaneamente sé e diversa da sé¹².

Intanto distinguiamo: cos'è il sesso e cos'è il genere?

“Sesso” è una parola che fa riferimento a differenze biologiche tra maschio e femmina: le differenze visibili negli organi riproduttivi e le relative differenze nella funzione procreativa. “Genere” è sempre una questione di cultura: fa riferimento alle classificazioni sociali “maschile” e “femminile”¹³.

Diamo una definizione anche di “cultura”: “1) la cultura è un insieme complesso e organizzato di credenze e pratiche; 2) è acquisita dall'uomo in forme sociali; 3) è trasmessa da una generazione all'altra; 4) ha una *forma* più o meno riconoscibile”¹⁴.

Se tutto fosse così pacifico, non si potrebbe comprendere l'articolo di Arena che titola: “La questione dell'identità di genere è una delle più aspre dispute del mondo contemporaneo in materia di etica e diritti. Ma cosa c'è dietro l'ideologia dei generi?”¹⁵. Ciò che c'è dietro lo spiega subito, dove leggiamo

La teoria del gender sostiene l'idea secondo cui ogni essere umano ha il diritto di scegliere liberamente e senza condizionamenti di alcun tipo la propria identità di genere, a prescindere dalle caratteristiche biologiche. *L'essere uomo o donna non è dunque la naturale conseguenza di un fattore biologico presente al momento della nascita, ma una decisione autonoma, una scelta ragionata.*

¹² S. DE BEAUVOIR, [1975], p. 49-50.

¹³ A. OAKLEY, [1985], p. 168.

¹⁴ R. GALLISSOT, M. KILANI, A. RIVERA, [2006], p. 81.

¹⁵ G. ARENA, [2015].

Uomo è chi sceglie di esserlo, donna non si nasce. La conclusione è che non esiste differenza tra uomo e donna perché non esistono canoni di riferimento, anzi. I concetti stessi di uomo e donna vengono attaccati dai teorici del gender in quanto prodotti di una sovrastruttura culturale di stampo patriarcale, dominatrice dall'alba della civiltà. Questa sovrastruttura ha creato l'uomo e la donna, e ha favorito un rapporto di subordinazione dell'una nei confronti dell'altro. Scegliere la propria identità di genere è rivendicato come un diritto naturale.

Iniziano i problemi. La filosofia si è mai occupata di questi problemi? L'Io-penso di Kant è maschile o femminile? Perché *non è possibile che sia neutro*, visto che esso non esiste *in-sé*, ma è *incarnato*.

Ed è di questi problemi che dobbiamo occuparci, perché se le differenze biologiche (certo innegabili) sono usate per sostenere una posizione sociale di comodo, un condizionamento, una pre-determinazione delle nostre vite decisa da un canone sociale o culturale, un problema di fondo esiste. Il biologico ci influenza culturalmente, e la cultura de-finisce il biologico, in un groviglio difficilmente districabile. Da questo punto di vista neppure il "dato" biologico è un "dato", perché è un interpretato, ed è interpretato mediante gli strumenti che la nostra cultura ci fornisce, fuori dai quali non si dà sapere. Quindi già detta strumentazione va questionata, se è quella che consente ai saperi di costituirsi come tali, cioè come paradigmi con i quali noi ci riconosciamo o meno in un certo ruolo, in una certa posizione, in un certo essere piuttosto che in un altro: ed è da queste relazioni che noi ricaviamo la nostra identità, ed è dalla nostra supposta identità che noi ci ritagliamo un posto nel mondo, ed è dal posto in cui noi ci

collochiamo nel mondo che noi ci riconosciamo nel bene e nel male in un contesto di pensiero e di azione. Identità e alterità si implicano vicendevolmente: “ognuno di noi non è una sostanza omogenea e radicalmente estranea a tutto quanto non coincide con l’io: *l’Io è un altro*”¹⁶.

Tale visione del genere come una costruzione sociale è stata confermata da altri in un tentativo di mettere in discussione la percezione che le caratteristiche femminili e maschili siano comunque organiche, determinate psicologicamente e, perciò, non mutabili “naturalmente”. Le differenze biologiche non possono giustificare l’esistenza e il sopravvivere dell’inuguaglianza nella società, ma il concetto di genere ci permette di esaminare come il processo sia avvenuto e da che cosa è sostenuto. Il genere fa infatti riferimento a quegli attributi e comportamenti che sono imposti a uomini e donne per controllare ed enfatizzare le differenze¹⁷.

Ogni qual volta una caratteristica biologica, una differenza, un dettaglio naturale è stato invocato nella storia quale base da cui dedurre comportamenti, aspettative, prestazioni, funzioni e ruoli, il risultato è sempre stata una sciagura, perché da una tale situazione hanno preso avvio tutte le disuguaglianze e le discriminazioni. È un azzardo pretendere di poter dire cosa sia la natura:

Molti si rivolgono alla natura, ma quanti sono i modi di intenderla e sfruttarla; molti si appellano alla natura umana, ma le immagini che ne vengono fuori sono tra le più divergenti; molti pretendono di sapere come

¹⁶ T. TODOROV, [1984], p. 5.

¹⁷ P. BENVENUTI, R. SEGATORI, [2000], p. 168.

va il mondo, quale sia il senso direttivo della storia universale, ma diverse sono le direzioni prospettate o che politicamente si vogliono imprimere¹⁸.

Ed è un problema che noi abbiamo sotto gli occhi ogni giorno e per tutta la vita, ma che proprio per questo ci pare una condizione normale. Una disastrosa ovvietà, che proprio perché ovvia non si mostra nel suo aspetto di calamità, come è stato per lo schiavismo, per il nichilismo, per il razzismo, e così via. L'assetto sociale ha questo di mostruoso: la potentissima capacità, complice la nostra pigrizia intellettuale, di farci assuefare a qualunque cosa, farci percepire come ovvio qualcosa che è tale solo perché non meditato. Per questo serve la filosofia, per ottenere "sguardi profondi"¹⁹. I suoi strumenti mettono in discussione, com'è il loro compito, qualsiasi impianto che voglia pre-determinare gli uomini, ed è per questo che in ogni tempo la filosofia è stata sempre messa all'angolo, quando non apertamente osteggiata.

L'identità sessuale non è riconducibile esclusivamente al fattore fisico presociale preculturale (come sostiene il determinismo biologico) e l'identità di genere non è riconducibile solo al fattore socio-culturale (come secondo il determinismo/costruttivismo sociale) alla volontà (come esige il volontarismo individualistico). Si può dire che la identità sessuale e l'identità di genere si costituiscono nella *interazione*. Secondo la prospettiva interazionista tra essere (nascita) e divenire (cultura/volontà) vi è e vi deve essere un interscambio costante e continuo: 'sex' e 'gender' sono inestricabilmente interconnessi. Per rendere ragione della interazione bisogna superare la separazione sex-gender che produce da un lato

¹⁸ F. REMOTTI, [2008], p. 7

¹⁹ J.W. GOETHE, [2008].

l'annullamento del sex (natura) dall'altro la prevaricazione del gender (cultura/volontà). È una separazione nuova, che si inserisce nel dualismo che periodicamente ritorna nel contesto del pensiero filosofico occidentale (da Platone, corpo/anima, attraverso Cartesio *res extensa/res cogitans*). I percorsi filosofici nella direzione del superamento della separazione offrono una tematizzazione che si contrappone da un lato alla pre-determinazione del sex, dall'altro alla post-determinazione del gender. Si tratta di mostrare da un lato la rilevanza della natura nella costituzione della identità sessuale e dall'altro la variabilità ma non arbitrarietà nella strutturazione della identità di genere²⁰.

Conferma questo, pur partendo da una posizione intermedia tra biologismo e cultura, un testo di John Money e Patricia Tucker, dove si legge che certe predisposizioni “interne”, fatte reagire con le esperienze e l'osservazione della realtà, determinano nella psiche umana un orientamento nel comportamento da adottare (in quanto uomini o donne) sulla base delle risposte ambientali di approvazione o disapprovazione²¹. Ma è proprio questo che fa problema: il nostro essere deve dipendere dalla approvazione o disapprovazione sociale indipendentemente dal contenuto di ciò che si approva o disapprova e che pur pretende la nostra subalternità? Qui è intervenuta la filosofia, ed una particolare e “nuova” atmosfera di pensiero che ha sostenuto la tesi che la differenza sessuale tra uomo e donna, cioè, come detto all'inizio, la differenza biologica, è stata surrettiziamente usata per ritagliare i ruoli sociali. Non vi sarebbe nulla da

²⁰ F. D'AGOSTINO, [2010], p. 15.

²¹ J. MONEY, P. TUCKER, [1975], p. 86 ss. V. anche dello stesso [2002] e [1997].

obbiettare se tali paradigmi del maschile e femminile non fossero stati vantaggiosi per un sesso a spese dell'altro, introducendo una subordinazione innaturale a partire da un dato naturale. "La divisione legale degli individui in base al sesso – scrive Rothblatt - ha sempre avuto come corollario lo stato di inferiorità di un sesso"²². In altre parole: il sesso ha determinato il genere. Paradossalmente la liberazione da questo incaglio sarebbe arrivata, è storia relativamente recente, da quell'ambito che in origine era stato assunto a pretesto per giustificare la subordinazione, cioè la biologia. L'anticoncezionale ha sganciato, e per sempre, la sessualità dalla riproduzione, come vedremo più ampiamente, creando scenari fino a prima di quel momento impensabili. La donna, sganciando la sessualità dalla generazione, si è emancipata da una forma necessitata della natura, ed è solo in quel momento (e non in altri) che e si è costituita autenticamente soggetto.

²² M. ROTHBLATT, [1997], p. 136.

PRE-TESTO

“io fui giovinetto e giovinetta,
arbusto e uccello e muto pesce di
mare che guizza tra i flutti”²³.

§ Io fui giovinetto e giovinetta

La biologia universalmente condivisa ci dice che ciascuno di noi ha ereditato 23 cromosomi dal padre e 23 dalla madre. Da ciò, è risaputo, *siamo tutti bisessuali*. Il tema della “mescolanza” è molto antico: “Che già un tempo io fui giovinetto e giovinetta, arbusto e uccello e muto pesce di mare che guizza tra i flutti”, fino ad arrivare alla teoria del Caos con Nietzsche. Ma se sono stato giovinetto e giovinetta (κῶρος τε κῶρη), dove è finita, e come ci è finita, la femminilità maschile nell'uomo (*anima*) e la virilità femminile nella donna (*animus*)? Noi possiamo vedere le cose solo per distinzione e separazione, mai nella loro scaturigine. Nell'enigma, che per primi i Greci hanno tematizzato, noi cogliamo quel residuo di non conoscenza e non conoscibilità connesso alla finitudine dell'umano di fronte alla condizione di necessità e di potenza della natura. Queste sono le forze in gioco: l'Io e la specie, attraverso la quale la natura vive in noi. Questo è il profilo

²³ EMPEDOCLE, *Poema sulla natura*, fr. DK 117.

antico del rapporto tra uomo e natura. Il mondo antico custodisce i suoi Enigmi come una salvaguardia, perché conosce i propri limiti, che l'uomo non deve oltrepassare, secondo “la sua misura umana” (τὸ ἀνθρώπινον μέτρον)²⁴, e conosce le conseguenze del loro sfondamento. Il greco sa di dover vivere secondo misura (κατὰ μέτρον)²⁵, come precisa Sofocle: “Chi vuole vivere oltre il limite giusto e la misura perde la mente ed è in palese stoltezza”²⁶. Oggi invece tutto sembra convergere proprio verso la violazione di ogni limite, nulla è più inoltrepassabile e il fine è l'assicurazione del dominio illimitato. Anders non si chiede più “che cosa possiamo fare noi con la tecnica, ma che cosa la tecnica può fare di noi”²⁷. Nulla di più appropriato, nel momento in cui l'uomo da fine a se stesso è diventato mezzo, “essendo egli la materia prima più importante (*der Mensch der wichtigste Rohstoff ist*)”²⁸. Una volta ottenuto il risultato abbiamo perduto il fine, e con esso quell'incanto antropologico che conservava lo spazio dell'enigma, il non rivelabile, perché è il mistero che si svela, non l'enigma, che resta tale. Infatti anche sotto il profilo glottologico la parola greca αἴνιγμα (enigma, appunto), è una di quelle parole che costringe, nella sua pronuncia, ad un suono gutturale (γμ), distintivo di quelle

²⁴ LUCIANO SOPH., *Imagines*, 21, 4.

²⁵ ESiodo, *Opera et dies*, v. 720.

²⁶ SOFOCLE, *Oedip. Col.*, vv. 1219-1220.

²⁷ G. ANDERS, [2007], vol. II, p. 254.

²⁸ M. HEIDEGGER., [1976a], p. 62.

realtà su cui l'uomo non ha alcun potere (come per esempio *ἀνάγκη* (γκ) necessità).

Per il contesto tecnico-scientifico l'enigmaticità è un evento percepito come disturbo, ed in effetti lo è; ma tale disturbo non è colto come risorsa, come motore, come pre-testo, ma come impedimento, come arresto, come oscurità, come inefficienza.

L'assetto scientifico-tecnico della cultura moderna, diventato ormai la metafisica del nostro vivere quotidiano, ha ricacciato indietro nell'inconscio tutto ciò che non si adegua e che contraddice la sua logica e i suoi protocolli. I suoi saperi sono incaricati di dirci cosa siamo e come dobbiamo vivere, anche sulle questioni minimali. Ma appaiono "minimali" solo perché, grazie alla loro utilità semplificatrice, ormai non le questioniamo più. Così la scienza affida alla biologia, o alle psicologie dell'adattamento, o alla fisiologia cerebrale, il compito di indicarci la differenza tra l'uomo e la donna, differenza che è il fondamento estremo del contesto dell'Alterità: "L'oggettività *detta* scientifica si pronuncia sulla questione *soltanto* in base all'evidenza, microscopica, della differenza tra cellule germinali"²⁹. E la psicologia si affretta ad indicare le linee guida perché il soggetto si possa sentire "a casa propria" anche in situazioni alienate (che oggi sono il nostro normale ambiente di vita).

Dunque la domanda scientifica è tesa a chiudere il cerchio, per approdare al risultato. La domanda filosofica vuole

²⁹ L. IRIGARAY, [1975-1998], p. 10.

tenerlo aperto, per frequentare il possibile e l'ignoto, per custodirlo, per mantenerlo, per sostare sulla domanda e sull'eccedenza. Freud, avverso il quale la Irigaray polemizza, si è tuttavia ben reso conto che “la mascolinità o la femminilità sia un carattere sconosciuto, *che l'anatomia non può afferrare*”³⁰, e che “neppure la psicologia è in grado di sciogliere l'enigma della femminilità (*Rätsel der Weiblichkeit*)”³¹. Conferma Irigaray che “non è proprio possibile descrivere l'essere della donna”³². Questo lo sapeva già Aristotele, che afferma che addirittura manca (in greco) un termine preciso (*ἀνώνυμον*) per indicare la relazione (*σύζευξις*) tra uomo e donna (*ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς*)³³.

E ci pare tuttavia importante che Freud abbia usato la parola enigma (*Rätsel*), perché significa che gli fu noto che, a dispetto di tutta la scienza e anche della psicologia, questi saperi non ci dicono nulla intorno alla femminilità (ma, ancor più in generale, intorno al genere). Dunque Freud comprese che le nostre rappresentazioni (gli specchi) non dissolvono gli enigmi, ma li moltiplicano. Ad una conferenza disse

³⁰ S. FREUD, [1969], p. 519.

³¹ Ivi, p. 520.

³² L. IRIGARAY, [1975-1998], p. 16.

³³ ARISTOTELE, *Politica*, 1253b 9-10.

Il problema della femminilità vi preoccupa perché siete uomini. Per le signore che si trovano tra voi la questione non si pone perché sono esse stesse l'enigma (*Rätsel*) di cui parliamo³⁴.

Forse la filosofia potrebbe dirci di più. Intanto, in considerazione del fatto che oggi tutto è speculare (la rappresentazione: tutto ciò che entra nella coscienza non può essere che “immagine” del mondo, e non il mondo), la strada da seguire è quella che inverte l'inversione, proponendo la strada contraria, che va dalla rappresentazione per ritornare al *recupero* dell'Enigma. Quanto sarà importante questo rivolgimento lo si vedrà in seguito.

§ La volontà di sapere

Il “faccia a faccia” cui allude la lettera ai Corinzi³⁵ è il simbolo della speranza di poter, un giorno, avere tutto chiaro davanti agli occhi, cioè alla coscienza. Un problema di conoscenza *in realtà inoltrepassabile* e davanti al quale la nostra tracotanza deve arrestarsi, non per scetticismo, ma perché il *mysterium numinosum et tremendum* è Altro (is a different matter³⁶).

Le religioni e le scienze, in una santa alleanza, non propongono che questo: oggi non sappiamo, ma un

³⁴ S. FREUD, [1969], pp. 513 sgg.

³⁵ I^ Lettera ai Corinzi, 13, 12.

³⁶ H. JONAS, [1965], p. 293.

giorno sapremo; oggi siamo ammalati, ma un giorno guariremo, oggi siamo afflitti dal male ma un giorno saremo redenti. Il futuro è il tempo dell'uomo religioso e dell'uomo scientifico, il tempo progressivo, il tempo escatologico, il tempo "sensato", perché ha una direzione e soprattutto, nel suo aspetto operativo, un esito facilmente esperibile e in tempi d'attesa ristretti (quelli prescritti dalla tecnica) e con modalità prevedibili e ripetibili.

La preoccupazione è questa: l'autonomia della tecnica dalle finalità che gli uomini si propongono sposta l'asse antropologico dal proprio senso di umanità percepito all'esito strumentale con il quale interpretiamo la nostra umanità. Il tutto scambiato per una risposta della natura, mentre invece è la risposta del metodo impiegato per interrogarla. Lo spiega bene Hegel:

Il mezzo è qualcosa di superiore agli scopi finiti della finalità esterna. L'aratro è più nobile di quanto immediatamente non siano i godimenti che esso procura e che costituiscono gli scopi. Lo strumento si conserva, mentre i godimenti immediati passano e vengono dimenticati. Con i suoi strumenti l'uomo domina la natura esterna, anche se per i suoi scopi le resta piuttosto soggetto³⁷.

Qui si vede molto bene che la centralità del mezzo mette in secondo piano l'uomo che lo ha prodotto per certi fini, i quali ultimi si eclissano ponendo l'uomo in una posizione di appendice della strumentazione. L'operazione compie

³⁷ G.W.F. HEGEL, [1974], p. 848-849.

una decorporeizzazione generale. Hegel tuttavia sembra non dimenticare la lezione di Eschilo (“le resta piuttosto soggetto”). La natura non è più così presente, viene ricacciata nell’inconscio: *è l’inconscio*.

§ Il *disembodiment*

Si impone, a questo punto, il tema del nostro essere corpo, perché è questo che ci riannoda e ci riaccorda alla natura. La corporeità è il tema che riguarda ovviamente tutto il genere umano, ma *si acutizza nella femminilità*, e per questo ad esso faremo spesso riferimento, perché la femminilità lo evoca continuamente. Marx, parlando del corpo della merce, dice che “a prima vista sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici”³⁸. Dunque il corpo non è una semplice *res extensa*, e neppure una *materia quantitate signata*³⁹, come potremmo pensare guardandoci allo specchio, ma è l’esito della sinergia e convergenza di saperi, poteri e istituzioni che ci hanno detto che cosa il corpo è, e perciò a quale modello dobbiamo conformarci. Questa è la differenza abissale tra *corpo organismo* e *corpo che vive*.

³⁸ K. MARX, [1975], p. 86.

³⁹ TOMMASO D’AQUINO, *In Boethius de Trinitate*, q. 4, a. 2. V. anche *Summa Th.*, I, q. 29, a. 4, c.

Tra i corpi di questa natura io trovo il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*), ma proprio corpo vivente (*Leib*)⁴⁰.

Attenzione a quando ci imbattiamo nella fascinazione da commedia della parola “psicosomatico”, così spesso usata e così priva di significato. Essa serve solo a costruirsi una “spocchia” di reputazione, mentre invece

Le dottrine psicofisiche cercano di gettare un ponte tra due ambiti “cosali” che non corrispondono ad alcuna realtà umana, e in cui né l'uno né l'altro termine riesce a gettare luce rispettivamente sul primo o sul secondo, *finendo anzi per occultarli entrambi*⁴¹. [Infatti] *corpo e psiche fanno uno nel piano dell'esistenza*⁴². Le cose sono tutte un “là”, ad eccezione del proprio corpo vivente (*Leib*) che invece è sempre “qui”. Per questo il corpo proprio ha quel posto privilegiato determinato dal fatto di portare in sé il punto zero di tutti gli orientamenti. [...] Così tutte le cose del mondo circostante hanno un loro orientamento rispetto al corpo, così come tutte le espressioni dell'orientamento portano in sé questa relazione⁴³.

C'è un *a-priori* che non si piega alla rappresentazione, se non nelle semplificazioni per la massa, ed esso si chiama *esistenza*.

“Forse” – scrive Foucault – “oggi l'obiettivo principale non è di scoprire che cosa siamo, ma piuttosto di rifiutare quello che siamo”⁴⁴. E dice questo, ovviamente, perché

⁴⁰ E. HUSSERL, [1960], § 44, p. 107.

⁴¹ L. BINSWANGER, [1955], p. 267.

⁴² L. BINSWANGER, [1933], p. 113.

⁴³ E. HUSSERL, [1964], Vol. II, § 41, p. 552.

⁴⁴ M. FOUCAULT, [1989], p. 244.

ciascuno crede di essere la propria autonoma costruzione di sé, quando invece ciascuno è ciò che *altro* lo fa essere ciò che egli, suo malgrado, crede di essere. Ma *l'identità non piove dal cielo*. Nulla è più vero se spostiamo l'attenzione dal generale al particolare: la femminilità è strettamente connessa alla corporeità, non fosse altro perché legati insieme dall'atto generativo: è il corpo della donna che produce altri corpi, l'esistenza dei quali consente la conservazione della specie (questa l'ineludibilità della natura).

“Il corpo femminile” – scrive sempre Foucault – “è stato messo in comunicazione organica con il corpo sociale (di cui deve assicurare la fecondità regolata), lo spazio familiare (di cui deve essere un elemento essenziale e funzionale), e la vita dei figli”⁴⁵.

Per Foucault dire corpo significa dire uomo, così come per Deleuze. Per Descartes è il corpo-macchina, per Merleau-Ponty è un corpo-soggetto. In Foucault il corpo è una entità *storica*, cioè un prodotto di sedimentazioni storiche e narrative, linguistiche e istituzionali, che

“è prodotta dal potere e dal sapere. Il ‘corpo’ non è un dato; non emerge bell’e pronto per incontrare lo sguardo di medici, psichiatri, secondini, preti o le istituzioni che li sussumono. Per contro il corpo è creato in quel punto ove interagiscono diverse relazioni di potere e forme di sapere”⁴⁶. *Ecco*

⁴⁵ M. FOUCAULT, [2001], p. 92.

⁴⁶ D. COOK, [1997], p. 79.

perché è la donna l'obbiettivo e il bersaglio eletto dell'esercizio di qualunque potere. Il suo corpo deve essere destinato quale

oggetto dell'anatomia e della fisiologia, cioè una riduzione dell'umana presenza a un mero esser-presente⁴⁷.

§ Tecnicismi sul corpo

Per esempio: un tempo la donna veniva a sapere di una sua gravidanza dal proprio corpo, e ciò in quanto “La sensazione è, in sé, l'esperienza primaria”⁴⁸ perché, non dimentichiamolo mai, “l'esistenza precede il corpo oggettivato della scienza”⁴⁹. Infatti

Il mondo che percepiamo attorno a noi non è il mondo fisico. Il mondo che attualmente conosciamo è il mondo che prende forma nella mente; *il mondo non è fatto di materia ma di materiale mentale*. Tutto ciò che conosciamo, percepiamo e immaginiamo, ogni colore, suono, sensazione, pensiero e sentimento, è una forma che la coscienza ha assunto. Per ciò che riguarda il mondo, tutto è strutturato nella coscienza [...] Spazio e tempo non sono, comunque, le dimensioni fondamentali di una realtà sottostante, ma dimensioni fondamentali della coscienza⁵⁰.

Dunque che fine fa il mondo percepito, *e cioè la coscienza*, se, per esempio, si sottrae alla donna la percezione della sua gravidanza e si delega una macchina (l'ecografia) a

⁴⁷ W. VON BAEYER, [1959], 30, 1.

⁴⁸ I. MATTE-BLANCO, [1975], p. 101.

⁴⁹ B. VERRECCHIA, [2011].

⁵⁰ P. RUSSEL, [2002], p. 55-56.

rivelare alla donna questa sua condizione? L'istituzione sanitaria si accerterà che la sua "produzione" abbia il miglior esito possibile per l'assetto sociale e la limitazione del rischio. E non è proprio la stessa cosa venire a sapere della propria gravidanza dal proprio corpo o da una macchina, perché il riverbero emotivo che viene generato nella cenestesi non solo non può essere uguale, ma di fatto *neutralizza* la propria emotività per *soppiantarla* con il responso meccanico-elettronico. Se *tutto è strutturato nella coscienza*, come si costituisce questa coscienza se non percepisce più il mondo ma la sua interpretazione meccanico-elettronica di esso? Risultato: il mezzo (la rappresentazione) ha espropriato la donna dal suo sentire e dal suo relazionarsi alla vita nuova che custodisce in grembo. *la donna è decompenzata*, i saperi e i loro mezzi le dicono cosa *dere* sentire, come e quando. È il contesto culturale, tecnico, che le suggerisce cosa percepire, quali sentimenti sviluppare, quali azioni e pensieri produrre in sé. E la donna cede per strategia di adattamento, è la vittoria del mondo cartesiano sull'essere a-cartesiano della donna. Succede, insomma, che

l'esperienza del corpo viene plasmata dalla simulazione della visibilità degli organi interni. Da quindici anni a questa parte, per molti esseri umani l'esperienza della propria corporeità è mediata dalla tecnica⁵¹.

⁵¹ B. DUDEN., [2006], p. 99.

Altro luogo eminente di questo conflitto è l'allattamento. Anche in questo caso l'allattamento materno e quello artificiale occupano il campo di battaglia inscenato dalle fazioni del marketing (vendere o non vendere il latte artificiale); la relazione madre – figlio, nel momento di massima corporeità possibile (*preclusa* all'uomo per natura) è ridotta ad occasione di profitto. Da una parte una fazione che sostiene la natura, per cui l'allattamento artificiale può essere sostitutivo di quello materno, ma non del tutto (perché mancano gli anticorpi che la madre trasmette al figlio); senza contare poi l'aspetto psicologico e l'interazione fisica tra madre e figlio, e viceversa, che non può essere sostituita da nulla e che rinvia, ancora, ad una corporeità aurorale (il corpo-a-corpo) oggi negata dall'artificio e dalla sua tecnocoassistenza. Dall'altra un pericolo più raffinato: la *mistica* della naturalità e della femminilità, per cui

Proporre una 'maternità' naturale – associando all'aggettivo tutto ciò che è 'buono', 'autentico', 'incontaminato' – significa collocare la maternità al di fuori della sfera pubblica, in una sorta di dimensione extra-sociale che attinge alla purezza di una natura intatta e superiore – per alcune, soprattutto per le donne non occidentali, sospettosamente vicine all'animalità a cui troppo spesso il corpo femminile è stato associato. (...) Quella che è stata chiamata, parafrasando un celebre testo femminista degli anni Sessanta, *La mistica della maternità*⁵², ha proprio a che fare con l'elevazione del corpo femminile ad una dimensione moralmente superiore in virtù innanzitutto della sua capacità nutritiva – il latte materno – e l'allattamento al seno diviene la cifra di un corpo che, lungi dall'essere

⁵² Il titolo parafrasato è quello di FRIEDAN B., [1972].

espressione di un sé finalmente liberato dai dettami del controllo maschile, è sottoposto a pratiche di disciplinamento tanto più ineludibili quanto più rafforzate da una supposta ‘natura femminile’⁵³.

Come si vede questi problemi non sono di facile soluzione. Devono essere rivisti del tutto concetti come donna, natura, cultura, trascendenza, artificio, etica, maternità, socialità, corpo, identità, antropologia, mito, mistero, interpretazione, linguaggio, femminilità, logica, memoria, mondo, progresso, ragione, virilità, salvezza, tempo, verità, e così via, non appena si fanno due passi dentro un terreno mai sufficientemente considerato. È tutto da ripensare, tutto da rivedere ma, alla fine, tutto da rivivere fuori dalle mistificazioni.

Copyrighted

§ Sotto il segno dello Specchio

Lo Specchio dunque è un segno che, come tale, ha il compito di segnalare. Non a caso è anche il titolo di un importante libro di Luce Irigaray⁵⁴, filosofa belga e, prima ancora, donna coraggiosissima, celebre non solo per la sua letteratura femminista, ma per aver rotto, suo tramite, con la cultura freudiana (ma anche lacaniana), cosa che le costò l’espulsione dalla società psicoanalitica.

⁵³ S. FORTI e O. GUARALDO, [2006], p. 1-2.

⁵⁴ L. IRIGARAY, [1975-1998].

“Il riferimento alla *Speculum* (contrapposto a ‘specchio’ nell’opera) nel titolo è un indiretto attacco a Lacan, un cui scritto, il famosissimo *Stadio dello Specchio* [...] indicava come centrale e decisiva, nell’infanzia, l’esperienza dello specchio: cioè l’esperienza in cui il bambino o la bambina per la prima volta si vedono nello specchio e cominciano ad acquistare e costruire il “senso” della loro identità come individui separati dalla madre e dagli altri⁵⁵.

Il confronto con Freud è molto complesso. Sicuramente la visione filosofica di Freud è positivista. L’inconscio “non è una realtà psichica, ma un prodotto del metodo con cui Freud ha affrontato questa realtà”⁵⁶, e non stupisce che sia stata molto enfatizzata la sua celebre frase “l’anatomia è un destino”⁵⁷ (che ha avuto poi altri echi: “Sono gli uomini ad essere profondamente legati al fattore biologico, e la loro fisiologia è anche il loro fato”⁵⁸). Però è necessario fare giustizia: “l’anatomia a cui Freud allude è dello stesso ordine di un dato di fatto con il quale il soggetto realizza la sua propria esistenza. La propria anatomia non è una scelta ed è per questo che si apparenta a ciò che i Greci intendevano per ‘destino’. Ma per la psicoanalisi le connessioni del soggetto non sono anatomiche”⁵⁹. Infatti

L’aspetto destinale non sta dunque nel corpo in sé ma nella sua intraducibilità nei codici della psiche. I greci avevano due termini per

⁵⁵ F. RESTAINO, A. CAVARERO, [1999], p. 75.

⁵⁶ U. GALIMBERTI, [2006], p. 12.

⁵⁷ S. FREUD, *Il tramonto del complesso edipico*, in *Opere*, [1967-1993], Vol. X.

⁵⁸ M. O’BRIEN, [1981], p. 192

⁵⁹ C. LEGUIL, [2015], Cpt. VII.

designare la vita: *zōé* (ζωή) e *bios* (βίος), la vita animale e la vita nella sua specificità umana. Il destino sta dal lato animale, la tirannia della vita che fa fallire i nostri tentativi di padroneggiarla, rispetto alla quale spesso si infrangono le leggi che regolano il pensiero⁶⁰.

Detto così, il paesaggio è cambiato. Come vedremo, le volgarizzazioni di Freud, tuttora presenti nella cultura circolante, ne hanno fatto un oggetto di critica non sempre ben fondata. Jung ebbe una visione diversa, che non ha dato adito a critiche di positivismo perché per lui “la psicologia deve abolirsi come scienza, e proprio abolendosi raggiunge il suo scopo scientifico. Ogni altra scienza ha un ‘al di fuori’ di sé stessa; ma non la psicologia, il cui oggetto è il soggetto di ogni scienza in generale.”⁶¹. Questa è l’inversione che proponiamo, appunto dallo trasparente visibilità dello specchio (della cultura scientifica) all’enigmaticità dell’Enigma (della cultura tragica), dalla strumentalità che ci espropria della nostra umanità e della nostra corporeità ad una visione dell’esistenza che si concentra nell’enigma della soggettività, che nessuna scienza è all’altezza di comprendere, perché *non esiste scienza di ciascun individuo*⁶². Può solo tentare di spiegarlo, ma anche la spiegazione può essere molto pericolosa se andiamo incontro continuamente a “fluttuazioni di

⁶⁰ M. FRAIRE, [2010], p. 83.

⁶¹ JUNG C.G., *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, [1970-80], Vol. VIII, p. 240.

⁶² ARISTOTELE, *EN*, 1180b 20-23.

significato”⁶³. Il blocco discorsivo favorisce il sapere ma impedisce il comprendere. I nostri saperi, infatti, spiegano (*Erklären*), ma non comprendono (*Verstehen*). I nostri corpi sono corpi viventi (*Leib*), e non corpi fisici (*Körper*). La causalità non è esterna (*Kausalität von aussen*), ma interiore (*Kausalität von innen*)⁶⁴. Jung spiega così la sua visione dell’anima:

Se mai la psiche dell’uomo è qualcosa, essa è enormemente complicata e di illimitata molteplicità, impossibile a comprendersi con una semplice psicologia degli istinti. Io posso solo contemplare con muta ammirazione, con la più profonda meraviglia e con timore, gli abissi e le vette della natura psichica, il cui mondo aspaziale cela una quantità smisurata d’immagini, che milioni di anni di evoluzione hanno accumulato e condensato organicamente. La mia coscienza è come un occhio che accoglie in sé gli spazi più lontani, ma il non-Io psichico è ciò che riempie aspazialmente questo spazio. ~~E queste immagini non sono pallide ombre, ma determinanti psichiche potentemente attive che possiamo solo fraintendere, mai però private della loro energia, col negarla. Non saprei paragonare questa impressione se non alla visione del cielo stellato, perché l’equivalente del mondo interno è solo il mondo esterno, e come raggiungere questo mondo per mezzo del corpo, raggio quello per mezzo dell’anima~~⁶⁵.

⁶³ C. LEVY-STRAUSS, [1965], p. LII.

⁶⁴ I termini usati (*Erklären*, *Verstehen*, *Leib*, *Körper*, *Kausalität von innen*, *Kausalität von aussen*), sono di K. JASPERS, [2000], p. 244.

⁶⁵ C. G. JUNG, *La psicoanalisi*, in *Opere* Vol. IV, *Freud e la Psicoanalisi*, [1970-1980], p. 352.

§ Il complesso di Antigone

Si tratta allora di perlustrare quel cono d'ombra che la scienza, per il tramite di Freud e ancor più dei suoi interpreti, ha proiettato sulla terra e lasciato inespresso, e che Jung ha portato a compimento con una visione diversa, che poi è quella per cui Freud e Jung ruppero (il triangolo edipico)⁶⁶. Edipo non è un simbolo, ma un codice, di cui il simbolo è semmai un antecedente (cronologicamente antecedente, come l'alchimia precede la chimica, non che uno derivi dall'altro). Il codice non conosce l'ambivalenza, ma se vi si avventura la risolve nel dissolverla, promuovendosi come punto di riferimento attorno al quale si irradiano tutte le derivazioni linguistiche necessarie al dominio dei casi: le pulsioni per i bambini sono pre-edipiche, per gli psicotici eso-edipiche, per i primitivi para-edipiche. La scienza, al solito, nel suo intento di occupare l'intero orizzonte, non sa che la realtà non può mai essere compresa in base a ciò che di essa ne sappiamo: "La coscienza altrui, – dice Merleau-Ponty - il passato, la malattia, non si riducono mai, nella loro esistenza, a ciò che io ne so"⁶⁷. Ciò che resta fuori del codice predisposto non è mai stato visto. Tant'è che anche parlare del complesso di Edipo ci colloca già all'interno del codice che lo reclama, lontano perciò da

⁶⁶ C.G. JUNG, *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica*, in *Opere*, [1970-1980], Vol. IV, § 6, *Il complesso edipico*, pp. 172-177.

⁶⁷ M. MERLEAU-PONTY, [2003], p. 437.

quell'ulteriorità di senso che noi cerchiamo. Qui deve sorgere una domanda imperiosa, perché, dobbiamo chiederci, "Cosa sarebbe accaduto se il punto di partenza della psicoanalisi fosse stata Antigone e non Edipo?"⁶⁸. Questa semplice domanda ci mette sull'avviso che tutta la nostra conoscenza riposa sull'assunzione che un metodo interpretativo (il codice maschile, in questo caso) sia il corrispettivo della realtà, che la logica da noi impiegata sia coestensiva all'ontologia, che tutto ciò che noi sappiamo sia tutto quanto c'è da sapere, e che se non sappiamo oggi qualcosa, lo sapremo domani, in quell'ingenuo guazzabuglio ottimistico, socratico e cristiano che vede nel futuro la salvezza o la salute. Un problema epistemologico che è stato ben colto da Freud:

L'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inconscia ci appare, da un lato, come un ulteriore sviluppo dell'animismo primitivo che ci induceva a ravvisare per ogni dove immagini speculari della nostra stessa coscienza, e dall'altro lato come la prosecuzione della rettifica operata da Kant a proposito delle nostre vedute sulla percezione esterna. Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l'oggetto⁶⁹.

⁶⁸ G. STEINER [1984].

⁶⁹ S. FREUD, [2002], pp. 74-75.

§ Non ut diceretur, sed ne taceretur

Una nuova forma aurorale di pensiero. Questa è “l’insostenibile leggerezza del genere”⁷⁰. Quella domanda ingenua (Antigone o Edipo?) è la sola e vera domanda che ci fa fare due passi, ma non più di due, verso l’incontro con la femminilità, cosa che vedremo più compiutamente esaminando la figura di Antigone. Noi possiamo vedere la femminilità attraverso uno specchio, vista da dietro, quando essa è ormai passata, per scoprire così che siamo ancor sempre in balia dell’enigma, il quale, se ignorato o rimosso, non smetterà di essere presente, e lo troveremo sempre a farci compagnia in qualche angolo buio della nostra psiche.

Il cosiddetto “triangolo edipico” non si dissolve con un progresso, ma con una abolizione, perché esso rimane ancora un luogo di potere, oggetto di discorsi giuridici e regolamentari che, quanto ed esito, imbavaglia la sessualità all’interno del linguaggio che ne determina lo statuto. Quando noi nominiamo, con il linguaggio, il triangolo edipico, abbiamo già deciso la sua essenza, il suo decorso, il suo funzionamento; perciò ogni manifestazione sessuale, inquadrata all’interno di questo codice, sarà per ciò stesso già resa legge e, in quanto codificata, chiave di lettura di ogni manifestazione ulteriore possibile, che con questa operazione abbiamo privato della sua libertà. Infatti, altro

⁷⁰ C. LEGUIL, [2015], *Prologo*.

è stabilire l'equivalenza (di un oggetto con il codice predisposto), altro è soffermarsi sull'ambivalenza, che nessuna scienza può conoscere per il semplice fatto che non è e non può essere un suo oggetto di indagine. Anzi la scienza ha bisogno di univocità, il suo principio è il principio di identità e non contraddizione, *che è il principio su cui si regge il maschile*. L'ambivalenza invece sorge dalla polimorfia del reale, dalla sua doppiezza, perciò non può essere oggetto di speculazione ma solo oggetto di frequentazione. Il "gioco" necessariamente disinteressato dell'Eros, che è *esclusivo campo femminile*, e perciò del tutto precluso al maschile, è una sfida ben riuscita al valore, il cui codice, fra i tanti, vuole imprigionare la libertà delle espressioni umane entro sentieri controllabili e da cui non sia possibile smarginare per praticare gli scambi per niente, in cambio di niente. Questo "niente", infatti, non crea valore, e il maschile è fondato sulla finzione strumentale del valore. L'Eros infatti deborda dal Valore, perché minacciato dal desiderio, che lo travalica. Eros, infatti, viene da *ἐρομαι*, desiderare. Una questione di potere (ovviamente maschile). Perciò scriviamo intorno alla donna non per scoprire ma, ribaltando Wittgenstein, diciamo: "Su ciò di cui non si può parlare non si può tacere"⁷¹. Oppure, usando Agostino: "Non ut diceretur sed ne taceretur"⁷².

⁷¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, prop. VII.

⁷² AGOSTINO, *De Trinitate*, VII, PL 42, 931 sgg.

SECONDO PRE-TESTO

Donne non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo *donna*⁷³.

§ La trascendenza

Nel mondo antico, sia greco che giudaico, si possono leggere affermazioni come queste:

“Ti ringrazio che non mi hai fatto pagano / che non mi hai fatto donna / che non mi hai fatto ignorante”⁷⁴. Nel mondo greco troviamo espressioni simili, come questa: grazie “che sono nato un essere umano e non una bestia, uomo e non donna (ἄνθρωπος καὶ οὐ γυνή), greco e non barbaro”⁷⁵.

Ma non tutta la letteratura è conforme. Per esempio Senofonte, sebbene leghi la figura femminile al focolare

⁷³ S. DE BEAUVOIR, [2002], p. 325.

⁷⁴ Queste tre *be'aravukot* sono attribuite a R. Judah ben Elai (circa 150 d.C.) in *t. Ber.* 7.18 e *j. Ber.* 13b, oppure a R. Meier (suo contemporaneo) in *B. Menah.* 43b.

⁷⁵ Attribuite a Talete e a Socrate, da D. Laerzio, *Vite Philosophorum*, 1, 33, 11-12; 34, 1; anche a Platone in Plutarco, *Marius*, 46, 1.

domestico, ci fornisce un moderato esempio di complementarietà:

Dato che non posseggono le medesime disposizioni naturali per gli stessi lavori, è in primo luogo per questa ragione che essi hanno bisogno l'uno dell'altro, e che la loro unione costituisce appunto un enorme vantaggio: perché ciò di cui l'uno è incapace, l'altro può compierlo⁷⁶.

In ambito platonico, invece, entrambi i sessi sono destinatari delle medesime occupazioni, e le donne sono considerate componente essenziale dello stato. Nessuna occupazione, per Platone, è soltanto maschile o soltanto femminile:

La mia legge direbbe per le donne le stesse cose dette per gli uomini, e cioè che anche le donne dovrebbero praticare gli stessi esercizi: e farei questo discorso senza temere neppure quel che si dice dell'equitazione e della ginnastica, e cioè che quegli esercizi sono più convenienti per gli uomini, e non lo sono per le donne. Mi sono convinto di queste cose ascoltando antichi racconti, e anche ora so, per così dire, che vi è un numero immenso di donne che vivono nel Ponto, e che chiamate Sauromatidi, alle quali non viene soltanto ordinato, come i maschi, di prendere confidenza con i cavalli, ma anche nell'uso degli archi e delle altre armi, e, allo stesso modo dei maschi, di esercitarsi in tali pratiche. Inoltre a tal proposito posso fare quest'altra riflessione: io dico che se queste cose possono avvenire in tal modo, la cosa più stolta di tutte che oggi avviene nei nostri luoghi è che uomini e donne non si applicano con ogni sforzo concordemente a queste pratiche. E in un certo senso uno stato che si trova o viene ad essere in tali condizioni, partendo con gli stessi fini e dovendo affrontare le stesse fatiche, ottiene la metà dei risultati, anziché il doppio: e questo sarebbe un incredibile errore del legislatore [...] *la nostra esortazione a tal proposito non smetterà di sostenere che il genere femminile (γυναικῶν) presso di noi deve prendere parte (μετεχουσῶν) dell'educazione e di tutto il resto come il sesso maschile (ἀνδράσι).*⁷⁷

⁷⁶ SENOFONTE, *Economico*, VII, 28 sgg.

⁷⁷ PLATONE, *Leggi*, VII, 804c - 805d.

Una posizione molto avanzata per il suo tempo, che trova antecedenti e conformità nel caso di Pitagora (VI a.C.), Epicuro (IV a.C.) e Antistene (V-IV a.C.)⁷⁸. Così anche negli stoici⁷⁹, e successivamente in Musonio Rufo⁸⁰, che scrive: “Tutte le azioni umane formano un deposito comune, con pari diritti per gli uomini e per le donne, e non ce n’è una che sia necessariamente riservata all’uno dei due sessi; soltanto alcune sono più appropriate all’uno, altre all’altro, e perciò le une si chiamano virili, le altre femminili”⁸¹. Nel mondo antico, nonostante le deroghe, vi sono anche posizioni moderatamente equilibrate. Impressionanti le osservazioni di Padel: “L’immaginario dominate del V° secolo, io credo, è femminile. La mente è, in modo decisivo, ma non solo, come un grembo [...]”

nell’immaginario maschile greco l’interiorità della donna è *αἰδηλος*, nei due significati di cosa nascosta e potenzialmente distruttiva [...] nella cultura greca, come pure in altre, le donne sono identificate con l’interiorità [e per questo] la casa era il luogo delle donne, le donne di media classe passavano la maggior parte del loro tempo in casa. Casa è anche, dai tempi più antichi, un’altra parola per Ade. Questo è vero in particolare nell’Atene del V° secolo. In Omero l’Ade appare soprattutto nella frase “le case di Ade [...] Il buio da cui tu provieni è il buio della terra e del grembo [...] il luogo dal quale provieni e al quale devi ritornare è desiderabile e, ad un tempo, sorgente di paura”⁸².

In origine, dunque, lo “stare in casa” della donna non era ciò che potrebbe essere oggi, cioè una gratuita vessazione

⁷⁸ V. D. LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VI, I, 12.

⁷⁹ Ivi, VII, 1, 36.

⁸⁰ O. HENSE, *Musonii Rufi Reliquiae*, Lipsia, 1905.

⁸¹ MUSONIO RUFO, *Diatriba*, Lutz, pp. 46-47.

⁸² R. PADEL, [1992], p. 99, 100, 101.

da parte dell'uomo, ma l'eccellenza di una posizione chiave identificata con l'interiorità (*σπλάγχνα*), espressione del *θυμός*, custodia dell'Ade, simbolo di terra e grembo, di ciò che sta all'interno in tutte le sue espressioni di trascendenza.

§ Alterità insormontabile

Di fatto ogni persona, a motivo della sua identità sessuale, viene rinvitata al di là di se stessa. Dal momento in cui prende coscienza della propria identità sessuale, ogni persona umana si vede così messa a confronto con una sorta di trascendenza. È obbligata a pensare al di là di se stessa e a riconoscere come tale un altro essere inaccessibile, essenzialmente simile a lei, desiderabile e *mai totalmente comprensibile*. L'esperienza della differenza sessuale diventa così il modello di ogni esperienza della trascendenza che designa un rapporto indissolubile con una realtà assolutamente inaccessibile. Su questa base si può comprendere perché la Bibbia utilizzi volentieri la relazione tra l'uomo e la donna come metafora del rapporto tra Dio e l'uomo, non perché Dio è maschile e l'uomo femminile, ma perché la dualità sessuale dell'uomo è ciò che esprime più chiaramente un'alterità insormontabile anche nel rapporto più stretto.⁸³

San Paolo, nella lettera agli Efesini, scrive che ogni uomo “lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna”⁸⁴, e conclude dicendo “Questo mistero è grande” (*τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν*)⁸⁵. San Paolo esemplifica il rapporto tra uomo e donna paragonandolo a quello tra Cristo e la Chiesa, e dice: “Voi uomini amate le vostre mogli come anche Cristo ha amato la Chiesa e per essa ha

⁸³ Gilles Bernheim, intervista a Radio Shalom, Parigi, 11-4-2013.

⁸⁴ Ef., 5, 31. Cita *Gen.* 2, 24.

⁸⁵ Ivi, 5, 32.

dato se stesso”⁸⁶. Ancora più interessante l'accostamento di Giovanni Crisostomo tra l'uno e il due, argomento soggiacente tra queste pagine

L'abilità perfetta di Dio divise all'origine uno in due e, volendo che anche dopo la divisione rimanesse uno, non ha permesso che uno solo bastasse alla generazione. Infatti non è ancora uno, ma la metà ed è evidente che non può generare figli, come anche prima. [...] *Da uno ne fece uno e di nuovo, resi uno questi due, in questo modo ne fa uno*. cosicché anche ora l'uomo nasce da uno. Infatti la donna e l'uomo non sono due esseri, ma uno solo⁸⁷.

L'argomento è sicuramente platonico:

“Finalmente Zeus ebbe un'idea e disse: ‘Credo di aver trovato il modo perché gli uomini possano continuare ad esistere rinunciando però alle loro insolenze. *Adesso li taglierò in due uno per uno*⁸⁸ [..], pertanto ciascuno di noi, in quanto è stato tagliato come si fa con le seghe, è la metà, il contrassegno (σύμβολον) di un singolo essere; e naturalmente ciascuno cerca il contrassegno di se stesso”⁸⁹.

§ Divisione e comunione

Il mito della divisione ripropone *eros* come cura al taglio originario, che avviene nell'enigma, perché la sessualità non è frequentata per sé stessa, ma per qualcos'altro

⁸⁶ Ivi, 5, 25.

⁸⁷ G. CRISOSTOMO, cit. in F. PILLONI, [2008], p. 118.

⁸⁸ PLATONE, *Simposio*, 190c.

⁸⁹ Ivi, 191d.

difficile da comprendere e da esprimere. La ricostituzione in unità delle due anime viene rievocata ogni volta che gli amanti si incontrano nell'eros: “In realtà è chiaro che l'anima di ciascuno dei due desidera qualcos'altro, che non sa esprimere, eppure vaticina ciò che desidera e lo manifesta per enigmi” (*ἀλλὰ μαντεύεται ὁ βούλεται, καὶ αἰνίττεται*)⁹⁰. Il linguaggio dei corpi, in effetti, inizia laddove il linguaggio della parola collassa. Quando la voce non può che tacere il dialogo passa la mano al corpo, ma in modo enigmatico, perché gli amanti “non saprebbero dire che cosa desiderano l'uno dall'altro”, perché hanno dimenticato il loro (visibile) taglio (l'ombelico?) che costringe loro di cercare il loro proprio contrassegno, in modo di ritornare ciò che erano, di due cercano di ritornare uno. Ciò avviene grazie alla “follia divina”. La follia divina, come la chiama Platone, non è una malattia che preveda un ripristino della salute, perché *viene prima delle regole*, e perciò *nessun sapere* vi si può applicare. Il rapporto uomo-donna non è soggetto alle “regole”, che anzi sono l'antitesi di questo rapporto e tendono a distruggerlo. Tant'è che non vi è neppure linguaggio che possa esprimere questo *s-regolato* rapporto, e le espressioni dell'unità cercata devono essere demandate al soggetto che non ha voce, *il corpo*. E tuttavia ciò accade sotto l'insegna dell'enigma:

Gli amanti che passano la vita assieme *non sanno dire che cosa vogliono l'uno dall'altro*. Non si può certo credere che solo per il commercio dei piaceri carnali essi provano una passione così ardente a essere insieme. È allora evidente che l'anima di ciascuno vuole altra cosa *che non è capace di dire, e perciò*

⁹⁰ Ivi 192 c7-d1.

la esprime con vaghi presagi (*μαντεύεται*), come divinando da un fondo enigmatico e buio (*αἰνίττεται*)⁹¹.

La traduzione non è letterale, è interpretativa, e si concentra sulla parte più importante del discorso, i verbi. Il primo: *μαντεύομαι*, profetare, divinare. La divinazione è l'arte d'indovinare il futuro da segni e simboli esterni o da manifestazioni dirette della divinità; in generale sta per intuizione, ispirazione, previsione, presentimento. Soprattutto presentimento, quindi "vaghi presagi" è perfettamente corretto. L'aggiunta "vaghi" probabilmente allude a qualcosa di non specifico, cioè non chiaro, tanto che non si è capaci di esprimere. Il secondo, *αἰνίσσομαι*, parlare oscuro, che si porta dietro anche un aspetto del significato del primo, la divinazione: divinare in modo oscuro. Perché questa misteriosità? Perché c'è un difetto di espressione, di linguaggio. Gli amanti non sanno esprimere cosa vogliono l'uno dall'altro (*ἕτερος ἑτέρω*). Hanno cose da dire che non sanno dire. L'Eros incomincia là dov'è lo scacco della ragione, e perciò del linguaggio che la rispecchia. Le parole degli amanti sono poverissime di ragione, normalmente le loro frasi sono deliranti. Anche il riconoscimento reciproco cade: "Io amo te" fa sorgere la domanda su chi sia "Io" e chi sia "Tu". Nessuno può comprendere il significato della frase, a sé rivolta, come "Io ti amo". Non lo sappiamo, e per questo dobbiamo delegare il corpo a fare le nostre veci nel dire. Il Logos è insufficiente.

⁹¹ PLATONE, *Simposio*, 192 c-d.

Il Logos collassa sul corpo. Il corpo rende il logos ridicolo, perché il Logos non può esprimere ciò che è inesprimibile da parte del Logos: *non sanno dire cosa vogliono l'uno dall'altro*. Può solo il corpo. La “mente” capitola, si squarciano le mura difensive dove l'Io, con il suo potente Logos, viene sopraffatto e vinto dall'onda del *logica-mente* non dicibile da un atto di sovversione che non proviene dall'individuo (e proprio per questo non è governabile), ma dalla “comune base istintuale che non ha più in sé nulla di individuale”⁹². La copula corporea è la forma del (nel) tentativo *disperato* di essere ancora se stessi, e del (nel) tentativo di intendersi al di là dell'insufficienza del linguaggio; per questo gli amanti parlano in modo oscuro. Il coito è un *atto di disperazione*. Il Logos, se costretto a fare le veci del corpo, delira, perché è entrato nello scenario suo alternativo che è la follia (che è l'*antecedente* della ragione), e di cui l'Eros è uno delle quattro forme (Dioniso, per la follia iniziatica, Apollo per la profetica, le Muse per la follia poetica, e Afrodite per la follia erotica). Nessuno degli amanti *ha deciso* di innamorarsi, e ciò significa che l'innamoramento *non dipende da noi*, ma è un dono degli dèi, come spiega bene già Omero: nella follia di Afrodite l'uomo non può scegliere, il loro contenuto “non è stato scelto” (δ' οὐκ ἄν τις ἔλοιτο) ma concesso (ἔδέδοτο) dagli dei; “perché sono essi a darli, e *nessuno può scegliere questo o quello*”⁹³. “Allora si verifica, attraverso una particolare disposizione del corpo che si adatta a tale

⁹² C. G. JUNG, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, (1951), in *Opere*, [1980], vol. IX, tomo 2, p. 14.

⁹³ OMERO, *Iliade*, III, 65-66.

trasformazione, quello che noi chiamiamo entusiasmo”⁹⁴. “L’entusiasmo cambia soprattutto il corpo e la voce e li rende molto diversi dalla costituzione normale”⁹⁵.

Pindaro dice “Non parlo io ma il Dio che mi abita, di cui sono il profeta, ‘colui che parla al posto di’ ...”⁹⁶. Il carattere di “incombenza” rinforza la scissione tra l’Eros e la volontà, e crea quell’inquietudine derivata dal nostro non-sapere per il quale l’Eros non è penetrabile, non è gestibile, non è disponibile: incombe e c’è, perché precede la dimensione degli individui. È una delle varie forme dello scenario della follia, che non a caso i Greci avevano affidata agli Dei: “L’uomo ritiene giusta una cosa, ingiusta l’altra. Per il dio tutto è bello, buono e giusto”⁹⁷.

Ecco perché non è possibile amministrare l’Eros con il Logos. Il Logos sovraintende alla dimensione collettiva, la *polis*, (che per i Greci viene prima di quella individuale), l’Eros invece è una dimensione individuale, perciò intraducibile, incomunicabile e folle proprio per l’intrascendibilità del corpo nel suo essere uno e unico; *il corpo è lo spazio della follia* (σώματος ἀφροσύνης)⁹⁸. In breve: le contraddizioni, le determinatezze che il Logos conosce come contraddittorie sono compresenti nel divino, ma una volta che ridiscendono nell’umano, mantenendo il loro carattere contraddittorio, la loro indifferente coesistenza, non possono essere comprese dall’umano,

⁹⁴ PLUTARCO, *Def. orac.* 432 d.

⁹⁵ PLUTARCO, *Q. comv.* 623 b-c.

⁹⁶ Pitiche IV v. 73; Pitiche V v. 62; Istmiche VII, v. 15) e più raramente le predizioni di un profeta, (Pitiche VIII, v. 60).

⁹⁷ ERACLITO, fr. DK B102.

⁹⁸ PLATONE, *Phaed.*, 67a 7.

che perciò “le esprime con vaghi presagi” (μαντεύεται), parlando in forma oscura (αἰνίσσομαι, “speak darkly”, come indica il L. Scott). Infatti, pensavano i Greci, gli dèi sono l’antecedente degli uomini, e quando il dio entra nella città nulla lo può allontanare (come per esempio quando ci si innamora; niente può fermare questo stato invasivo): “Quando invero il dio entra possente nel corpo fa dire il futuro a coloro che infuriano”⁹⁹. Il dio se ne deve andare spontaneamente: “Deo concedente”, scrive Jung¹⁰⁰. Qui inizia il “Sisma divino [che] fa tremare la terra”¹⁰¹, cioè quell’incomprensibile scompenso che ci toglie tutte le sicurezze che il Logos ha faticosamente guadagnato, e che a nulla valgono quando la psiche fa la più piccola sortita fuori da quelle mura. L’invasamento è descritto molto bene da Plutarco quando dice:

Il dio si serve della Pizia per essere ascoltato, come il sole si serve della luna per essere visto; mostra infatti e svela i propri pensieri, ma li mostra mescolati attraverso un corpo mortale e un’anima umana, ch’è incapace di restare quieta e di offrirsi immobile per opera propria e tranquilla a chi si muove, ma sconvolge se stessa come in preda ai marosi e incatenata ai suoi movimenti e passioni. Come infatti i vortici non mantengono saldamente il controllo dei corpi che insieme scendono ruotando, ma dal loro movimento circolare imposto dalla necessità e dal cadere imposto dalla natura deriva da entrambi i movimenti una rotazione sconvolta e deviante, così ciò che è chiamato entusiasmo sembra essere la combinazione di due movimenti,

⁹⁹ EURIPIDE, *Baccanti*, vv. 299-300.

¹⁰⁰ C.G. JUNG, *Zur Psychologie des Kinderarchetypus*, ed.it. *Psicologia dell’archetipo del fanciullo*, in *Opere*, IX, 1, p. 157. D.C. (*deo concedente*) è anche la formula premessa alla propria firma dagli psichiatri dell’800 nel documento di dimissione di un paziente.

¹⁰¹ EURIPIDE, *Baccanti*, v. 585.

l'uno dell'anima a seconda di quello che ha subito, e insieme l'altro dell'anima mossa secondo natura¹⁰².

E nell'Agamennone, Cassandra si dice sfinita per gli attacchi del dio al suo *corpo*:

Tace all'improvviso la sacerdotessa di Febo, impallidisce, e un forte tremore le scuote tutto il corpo: s'irrigidiscono le sacre bende, si rizzò la molle chioma, il cuore palpitante freme di un chiuso tumulto. Lo sguardo incerto oscilla e gli occhi rovesciati all'indietro si torcono, poi di nuovo si fissano feroci. Ora solleva il capo più alto del solito, verso il cielo e incede superba, ora si prepara a spalancare la bocca riluttante, ora custodisce a fatica le parole nella bocca chiusa, come Menade che male sopporta *il dio da cui è invasa*.¹⁰³

Peraltro il sapere che Socrate dice di possedere (τὰ ἐρωτικά) non gli viene dall'esercizio della filosofia, ma dalla *rivelazione, ed è una rivelazione da parte di una donna, e non è una donna qualsiasi, ma una sacerdotessa*. Tutto questo non può essere casuale: "Esporò *invece* il discorso che ascoltai un tempo su Amore da una donna di Mantinea"¹⁰⁴. Quell'*invece* mette il dito sul problema. La scelta di Platone è, fuori di ogni dubbio, intenzionale:

La femminilità del personaggio è, fuori di ogni dubbio, intenzionale, e non può in alcun modo essere esclusa dalle connotazioni di senso di ciò che nel dialogo si dice. Dunque, una donna ha iniziato il giovane Socrate ai misteri dell'amore e ciò che gli ha insegnato gli consente di sbaragliare ogni avversario nella competizione retorica che anima il simposio: lui solo, grazie a Diotima, ha potuto infatti gettare uno sguardo sull'origine della cosa di cui tutti parlano senza saperne dire la natura: l'eros.¹⁰⁵

¹⁰² PLUTARCO, *Pyth. orac.* 404 e-f.

¹⁰³ ESCHILO, *Agam.* vv. 710 sgg. L'argomento va fino al v. 778.

¹⁰⁴ PLATONE, *Simposio*, 210d.

¹⁰⁵ F. DE LUISE, [2004], p. 259.

C'è dunque un sapere infinitamente più potente di quello della filosofia (se con filosofia si intende l'esercizio del Logos, e Platone la intende esattamente così) che è il sapere dell'*eros*, [modo, forse, più veritiero di definire l'amore per il sapere (*philo – sophia*)]. Platone, dopo aver dedicato una vita intera ad un certo sapere, ci rende accorti che *tutto il sapere si infrange di fronte all'Eros e che solo la donna ne è competente*.

Possessione, entusiasmo, ed erotica sono ben congegnate nella mente femminile, come scrive la Padel: “Una concreta immagine per la relazione tra la possessione divina e la mente è la penetrazione erotica della femmina da parte del maschio”¹⁰⁶.

In questo incomprensibile attimo, per dirla con Nietzsche,

siamo realmente l'essere primigenio stesso e ne sentiamo l'indomita brama e piacere di esistere; la lotta, il tormento, l'annientamento delle apparenze ci appaiono ora necessari per la sovrabbondanza delle innumerevoli forme di esistenza che si urtano e si accavallano nella vita, per l'eccedente fecondità della volontà del mondo; noi veniamo trapassati dal furioso pungolo di questi tormenti nello stesso momento in cui siamo per così dire divenuti una sola cosa con l'incommensurabile piacere originario dell'esistenza, e in cui presentiamo, in estasi dionisiaca, l'indistruttibilità e l'eternità di questo piacere¹⁰⁷.

Nietzsche allude ad uno stadio “primigenio”, dove la ragione non ha ancora “imbastardato” lo spirito, e per questo Platone parla di “fondo enigmatico e buio”. Affinché le due parti possano parlarsi occorre un elemento intermedio (*μεταξύ*), un grande demone (*Δαίμων*)

¹⁰⁶ R. PADEL, [1992], p. 106.

¹⁰⁷ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, § 17.

μέγας), che abbia la capacità di connettere (διαπορθμεύον) e interpretare (Ἑρμηνεύον) i segnali di ciascuna parte per trasmetterli all'altra. Questa via di mezzo, (μεταξύ), è Eros, perché ha caratteri di appartenenza sia umana (ἀνθρώποις) che divina (θεῶν)¹⁰⁸. È il mezzo con cui possiamo tornare in contatto con il divino, questo sfondo pre-umano che ci portiamo dentro. Uno sfondo che, come mostrerà Jung, è essenzialmente femminile e, senza aspettare Jung, era ben noto ai Greci: Dioniso era “un liberatore di oppressi *ma soprattutto un affrancatore delle donne* [...] Dioniso fece della donna la guida del tiaso e la depositaria dei suoi più profondi stati estatici”¹⁰⁹.

Lo scavo di questo fondo “al femminile” è ben interpretato da Jung quando illustra la “coscienza matriarcale” rappresentata dall'archetipo della Grande Madre.

Copyrighted

§ L'Altro e la differenza

Qualcosa è enigma solo se non si conoscono le chiavi con cui aprire la porta, poco importa se abbiamo in dotazione mille grimaldelli, se nessuno di questi è quello giusto. “Enigma” è una parola greca (αἴνιγμα) che significa “detto oscuro” (“dark saying”), ma tale oscurità non significa per ciò stesso incomprendibilità, ma solo incapacità di adottare un sistema di riferimento diverso e alternativo al tipo di lettura richiesto dalla natura di ciò su cui ci si interroga. Il

¹⁰⁸ PLATONE, *Simposio*, 202e 3-4. Cfr. 204b 1-2.

¹⁰⁹ S. RONCHEY, [2016], p.32.

metodo di interrogazione maschile, per esempio, si imbatte nell'enigma quando incontra il metodo di incedere femminile. È l'esempio più elementare di Alterità e dell'inadeguatezza degli strumenti di conoscenza. Freud parla di "enigma della femminilità"¹¹⁰ non per alludere all'inconoscibilità, all'incomprensibilità, alla misteriosità del pianeta femminile, ma per indicare che *nel mondo femminile sono compresenti e coesistenti fattori opposti che il mondo maschile pensa disgiunti, separati, distinti, incompatibili*. Il significato, per il mondo maschile, è tale solo se esso è inequivocabile, univoco, logicamente deducibile, razionalmente ripercorribile. Non è un difetto, né del maschile né del femminile. È una realtà alla quale non prestiamo mai attenzione, con cui conviviamo perché non possiamo fare diversamente, e su cui, proprio per l'abitudine, non ne facciamo mai oggetto di riflessione.

Quattro scansioni possono illuminare questa alterità:

- 1) *La psiche* è composta da elementi razionali e irrazionali. La ragione distingue e separa (l'Io), la non-ragione tiene insieme ciò che la ragione chiama "i contrari". La psiche maschile è più incline alla ragione, e infatti separa (*διαβάλλειν*), la psiche femminile è più incline alla riunione dei contrari, *συμβάλλειν* (Sia chiaro che la donna sa usare perfettamente la ragione quanto l'uomo, solo che ne abbia necessità).
- 2) *L'inconscio* non ha nulla di misterioso se non per il fatto che, pur avendolo sott'occhio dalla nascita

¹¹⁰ S. FREUD, [1969], pp. 513 sgg.

alla morte, l'uomo non lo vede mai, come tutte le cose che, avendole sempre innanzi, diventano quell'ovvietà su cui non si sofferma il pensiero. *La donna invece lo vede e lo vive in prima persona.* Se è vero che esso può essere inferito in base alla "lacunosità degli atti coscienti"¹¹¹, questo è il motivo per cui gli atti femminili appaiono all'uomo spesso incoerenti, illogici.

- 3) *Il sentimento: συμ – μέτις.* Una mente (μέτις) che tiene insieme (συμ). "Senza il fuoco del sentimento – scrive von Franz - non avviene nessuno sviluppo, né è possibile raggiungere un grado più elevato di coscienza"¹¹².

Una mente che tiene insieme, ma anche una mente che sente, e non solo che pensa. Ciò che sente è che in natura, tutto ciò che il Logos, il maschile, la ragione separa, in realtà non è affatto separato. Gli elementi naturali sotto la dittatura del Logos diventano astratti. Invece, come scrive Esiodo: "In principio era il Caos"¹¹³, che solo l'intelletto maschile farà diventare ordine in base all'attività classificatoria e disgiuntiva della ragione. In natura non c'è né ordine, né razionalità, né intelletto, ma solo *ciclicità* (nascita – crescita – riproduzione - morte, giorno - notte, primavera – estate – autunno - inverno, e così via). Il tempo dell'orologio, o della clessidra, è una misura, ed essa è ascrivibile al

¹¹¹ S. FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, XI, p. 623.

¹¹² M.L. VON FRANZ, [1980], p. 95.

¹¹³ ESIODO, *Teogonia*, v.116.

misuratore, cioè ad una realtà convenzionale, e non fattuale. Il tempo ciclico non è misurato da nessuno, ma è al contrario l'autentico misuratore delle nostre vite.

- 4) *Il sesso*. Galimberti fa derivare *sexus* (intreccio dei corpi) da *nexus* (intreccio dei *lógoi*)¹¹⁴. Altri, *sexis* dal greco *exis* (ἔξις), stato, condizione, disposizione. Sia come sia, è evidente che il sesso è un collante, un “avvicinatore” degli opposti. Il principio simbolico – con - fusivo (συμβάλλειν), che è l'esatto contrario del principio di identità e non contraddizione, è esclusivamente femminile.

Questi quattro caratteri li troveremo più o meno ovunque tra queste pagine, anche se con vesti diverse.

Tutto ciò che possiamo dire, e che difatti diremo, non nasce da nessuna particolare sapienza, ma solo dalle nostre basi discorsive. Dunque un atto tecnico, che ha ben poco a che fare con l'ontologia:

Ogni proposizione su ciò che è un uomo o ciò che è una donna deve senza dubbio essere intesa come un atto linguistico, atto performativo e dialogico, che modifica la posizione di coloro che parlano e di ciò di cui essi parlano. In ogni enunciato è sospeso e rimesso in gioco ciò che uomo e donna significano, nella violenza dello scontro o nella serenità dell'intesa: la differenza dei sessi è un atto nello stesso tempo politico, etico e simbolico¹¹⁵.

Non si tratta di quella carenza di conoscenza che può essere colmata dalla sua successiva acquisizione, come un

¹¹⁴ U. GALIMBERTI, [2001-2009], p. 59.

¹¹⁵ F. COLLIN, [2003], p. 339, in F. THÉBAUD (a cura di), [2003], p. 339.

sapere che funziona ad accumulato. Ogni persona è un abisso e per questo ci si può solamente mettere all'ascolto, l'ascolto dell'Altro, compreso quell'Altro che sta in noi. Si tratta di un problema epocale, come scrive la Irigaray: "La differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare"¹¹⁶, perché *Noi siamo uno stare assieme*.

Stare assieme è molto impegnativo, e fuoriesce dalle maglie dei saperi, delle regole, dei precetti. Si tratta, infatti, di consegnarsi all'impegno dell'affidarsi scambievolmente, del mettersi in gioco, dell'arrischiare, dell'accostarsi l'un l'altro nel rischio che tale accostarsi comporta. Questi atti, in greco, sono espressi dal verbo *παραβάλλω*, una splendida espressione presente sia testo evangelico sia nell'Antico Testamento. Infatti, andando contro corrente, Cristo non dispensa precetti e dottrine come i suoi avversari, ma racconta *parabole* (*παραβολή*), si siede e parla accanto all'interlocutore. Stare insieme all'Altro. Ma chi è l'Altro?

"Altro" significa tante cose: ciascuno, per gli altri, è Altro; e chiunque altro è Altro per noi. L'Altro dunque non è un qualcuno perfettamente dato alla coscienza perché l'altro, proprio in quanto tale, è un soggetto, che porta con sé il suo enigma, l' "enigma della soggettività", come lo chiama Husserl¹¹⁷, o come lo spiega la Arendt:

La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà [...]. Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le

¹¹⁶ L. IRIGARAY, [1985].

¹¹⁷ E. HUSSERL, [1961-2008], pag. 147.

altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità è la paradossale pluralità di esseri unici¹¹⁸.

Per meglio dire

L'inconscio è il discorso dell'Altro con la A maiuscola, per indicare l'aldilà in cui il riconoscimento del desiderio si lega al desiderio di riconoscimento. In altri termini questo altro è l'Altro che è invocato persino dalla mia menzogna come garante della verità in cui sussiste¹¹⁹.

Ciascuno di noi è unico e irripetibile, e allo stesso tempo è disposto ad una ambivalenza ed una pluralità che difficilmente si conforma a tale irripetibilità: “ogni individuo è uno, singolare, irriducibile. E tuttavia è nello stesso tempo doppio, plurale, multiforme ed eterogeneo”¹²⁰. La natura, regno dell'ambivalenza, incrocio tra i contrari, compresenza di opposte attitudini, ci consegna ad un terreno di pochi contorni, dove ciò che siamo ha la propensione di renderci “non ancora stabilizzati”¹²¹, e non mai stabilizzati. Ma l'ambiguità a cui siamo consegnati per il solo fatto di esistere è un assurdo? “Proviamo ad assumere la nostra fondamentale ambiguità. È nella conoscenza delle condizioni autentiche della nostra vita che dobbiamo attingere la forza di vivere e ragioni per agire [...] Non bisogna confondere la nozione di ambiguità con quella di absurdità. Dichiarare assurda l'esistenza significa negare che possa darsi un senso; dire che è ambigua significa asserire che *il senso non è mai fissato*,

¹¹⁸ H. ARENDT, [2012], Cpt. 1.

¹¹⁹ J. LACAN, [1974], p. 519-520.

¹²⁰ E. MORIN, [2002], p. 63.

¹²¹ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 62.

che deve continuamente conquistarsi»¹²². L'ambiguità, la doppiezza, questo stato di negata definitività non è un capriccio teorico, qualcosa per filosofi sonnolenti, ma una realtà quotidiana cui possiamo accedere con un'adeguata riflessione, verso cui ci stiamo faticosamente incamminando.

E si faccia attenzione anche a questo: se non riflettiamo *sul maschile e sul femminile che noi siamo*, la nostra vita sarà stata perfettamente inutile, per il solo fatto che non l'abbiamo compresa.

§ Identità e Alterità

Abbiamo già affrontato l'argomento altrove, con maggiori approfondimenti¹²³. Il tema forse è sembrato molto astratto, ma in realtà noi abbiamo a che fare con l'alterità in ogni istante, perché in ogni istante abbiamo un rapporto con l'Altro, anche quando siamo fisicamente soli. Non è il luogo per affrontare il problema sulla scorta di Paul Ricoeur, o di Jacques Derrida, o di Emmanuel Lévinas, temi che ci porterebbero molto lontano. Dobbiamo limitarci ad affermare che tutta la nostra vita è circondata da altri, i familiari, il compagno di vita, il collega, il figlio, il superiore. Già più complesso, ed anche di stretta attualità, l'incontro con lo straniero, il quale reca caratteri solitamente inquietanti, perché non familiari. L'Alterità come uomo e donna è ovvia, e pertanto non

¹²² S. DE BEAUVOIR, [2001].

¹²³ R. DRI, [2014].

pensata fino in fondo. Ciò vale non solo per l'identità Altra, ma anche per la propria, per la quale è molto incerto che possiamo davvero affermare di sapere tutto ciò che c'è da sapere su di noi e che, forse, è la prima Alterità con cui abbiamo effettivamente a che fare: il nostro Io o, meglio, ciò che sta "immensamente al di sopra"¹²⁴ del nostro Io. Nel senso che dire: sono uomo, o sono donna, o questa cosa è maschile, quella è femminile, è un'affermazione gravida di conseguenze. Noi evitiamo di rivolgerci ai professionisti della filosofia poc'anzi nominati, per abordare il tema attraverso il mito, strumento di comunicazione fondamentale tra le generazioni, finalizzato a trasmettere conoscenze e valori. Esso non è che ciò che la parola stessa dice, cioè "racconto" (μῦθος). I miti sono perciò quel paradigma di riferimento con cui, per comparazione, comprendiamo la situazione in cui ci troviamo e perciò ricaviamo indicazioni sulle nostre decisioni e sui comportamenti da assumere.

Il mito dell'identità, com'è ovvio, è quello di Narciso: lo specchio. Lo specchio è l'unico oggetto che ci restituisce la nostra immagine, ma non vi è modo di renderlo veritiero, perché in realtà è ingannevole: ci restituisce un'immagine rovesciata. La metafora qui usata è fin troppo chiara: con i mezzi a disposizione che abbiamo non possiamo attingere alla nostra identità se non ingannandoci, e con gli stessi mezzi otterremo un doppio inganno nel nostro rivolgerci all'Alterità degli altri. Un

¹²⁴ F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali*, III, *Schopenhauer come educatore*, § 1, in *Opere*, [1972], p. 363

triplice inganno poi proviene nel nostro accostarci ad una Alterità che, oltre a tutto ciò, pone la diversità di genere. Un ottimo esempio del problema ce lo offre Dioniso, un immortale che muore (e che risorge, come tutti i figli di Dio: Eracle, Prometeo, Cristo, Dioniso) perché, mentre si guardava allo specchio, non si avvede dell'arrivo dei Titani che lo faranno a pezzi, metafora della pericolosità del nostro conoscerci.

Altro tema della inafferrabilità dell'identità, propria e altrui, ci è data dall'*Edipo Re* di Sofocle. L'indovino Tiresia ammonisce Edipo a non voler cercare l'assassino del re Laio proprio per l'entità della scoperta a cui l'indagine lo avrebbe condotto. Un altro dramma dell'identità: l'assassino e l'indagatore dell'omicidio sono la stessa persona. Fra l'altro Tiresia, in un altro mito, ha avuto in due momenti diversi entrambi i sessi: per questo viene scelto da Zeus e Giunone per dirimere una loro controversia interna proprio intorno alla sessualità (la controversia era: nell'atto sessuale, gode più Zeus o Giunone, cioè l'uomo o la donna?). Tiresia risponde che se il massimo voto è dieci, allora la donna gode nove volte, e l'uomo la restante uno. Giunone perde la scommessa, e per vendetta acceca l'indovino, il quale anche nell'*Edipo Re* appare cieco. Zeus, a risarcimento, lo accredita della vista dell'invisibile, cioè di vedere il futuro. Non è possibile infatti essere dotati di due visioni, quella sensibile e quella intelligibile.

Il mito dell'identità è però concentrato su Narciso, figlio della ninfa Liriope a cui è stata usata violenza, che chiede all'indovino Tiresia quale sarà il futuro del bambino. Il contenuto del responso è il cuore del problema: il bambino avrà vita lunga (*longa senectus*) *si se non noverit*, se

non conoscerà se stesso¹²⁵. Un’ottima parafrasi ce la offre Curi, quando scrive: “egli potrà vedere il tempo di una lunga vecchiaia solo se non vedrà se stesso”¹²⁶. Un problema ulteriore lo si incontra se si fa interagire questa affermazione con quella platonica: “conosci te stesso”¹²⁷, la cui massima, per Nietzsche, è “tutta la scienza”¹²⁸: “una sorta di rovesciamento della massima del dio di Delfi”¹²⁹. Si potrebbe aggiungere anche il destino tragico che attende Ulisse quando, dopo essere tornato a Itaca, riprende il mare. Dunque? L’asimmetria si può ricondurre a quella tra la giovane ninfa Eco e Narciso. Eco è innamorata di Narciso, ma Narciso è superbo e non cede ad alcuna offerta d’amore, né di Eco né di nessun’altra. Ovidio costruisce la struttura del racconto con questi due personaggi, con una descrizione doppia dei loro trascorsi (passato e presente), con i loro due incontri: un’immagine speculare. Forse questo è il motivo della centralità dello specchio. Ma non solo: Eco non sa parlare, per un castigo inflittole dalla moglie di Zeus (Eco, quando ancora sapeva parlare, aveva tenuto bada ad una tresca tra Zeus e una delle sue molte avventure extra-coniugali intrattenendo Giunone), e può solo ripetere le ultime parole che sente dire (*tantum haec in fine loquendi insemina voces auditaque verba*

¹²⁵ P.OVIDIO N., *Metamorfosi*, [1979], p. 182. La versione di Ovidio è la più nota, ma si trova anche in PARTENIO (*papiri di Ossirinco*), CANONE (*Narrazioni*), PAUSANIA, *Periegesi della Grecia*.

¹²⁶ U. CURI, [2004], pp. 178-179.

¹²⁷ *Filebo*, 48c 10; *Alc. Magg.*, 124a 8; *Ippia*, 228e 2; *Carm.*, 164e 7, 165a 4; *Protogora*, 343b 3.

¹²⁸ F. NIETZSCHE, *Aurora*, I, § 38.

¹²⁹ E. PELLIZER, [2002], pp. 66-67.

reportat)¹³⁰. Una specularità visiva e poi anche auditiva. La parola “Eco” è sempre alla fine del verso (un virtuosismo narrativo, stilistico e drammaturgico insieme): i versi fanno l’eco. La storia porta alla morte di entrambi. Così Orfeo ed Euridice, così Giulietta e Romeo, così Tristano e Isotta. Perché la tradizione culturale ci consegna esempi di amori che finiscono tragicamente? Perché l’amore e la morte sono indissolubili? Narciso muore perché ha conosciuto se stesso, si è conosciuto come riflesso. *L’identità è un’identità di riflesso, non c’è nessun Io se non c’è un tu.* Questo è il tratto tipicamente femminile, ed

ecco perché Eco è una donna, specchio vocale vivente, desiderio votato a non essere altro che risposta. Ecco perché Narciso è un ragazzo. Narciso estraneo al desiderio, che rifiuta di farsi specchio di altri e che gli dèi condannano per questo rifiuto al vano desiderio di sé, che è un errore e una colpa solo perché lui è un uomo. Quale donna d’altronde si sarebbe mai lasciata catturare da uno specchio.¹³¹

Allora dobbiamo chiederci se l’identità maschile è solo riflesso, e cioè copia, di cui l’originale è da qualche altra parte, oppure siamo copie di cui non esiste alcun originale. Narciso è lo stemma di quella identità che non può concepire l’altro se non come immagine di se stesso, e questo è tipicamente maschile (la relazione subordinata all’identità). Per questo, per il non accettare l’Altro nella sua alterità, o accettarlo solo nella misura in cui ci assomiglia, la coppia è in crisi. L’uomo accetta la donna se essa è una sua replica. Lo si vede anche nell’immagine di Eco (la donna), che è priva di una sua propria identità e

¹³⁰ P.OVIDIO N., *Metamorfosi*, III, 368-369.

¹³¹ FRONTISI-DUCROUX F., VERNANT J.P., [1998], p.197.

può solo limitarsi a ripetere le ultime battute di Narciso. Nell'essere solo uno il riflesso dell'altro, Narciso ed Eco trovano la loro fine, la fine della coppia, in ragione del mancato riconoscimento. La morte di Narciso è dovuta alla sua mancanza di identità, che è possibile solo dal rapporto con l'altro a cui si riconosce la sua altrui identità. Ed è emblematico che quando tutto finisce solo Eco, la donna, *la cui identità coincide con la relazione*, affermi di provare un grande dolore (*Quae tamen ut vidit, quamvis irata memorque indoluit*)¹³².

§ La Mistica della femminilità

Una riflessione come quella indicata ci è offerta da Betty Friedan, e con la quale ci addentriamo, o forse sarebbe meglio dire “precipitiamo”, in quella Alterità e medesimezza insieme che troviamo nel suo importante lavoro, “La mistica della femminilità”, dove leggiamo

Un po' alla volta sono giunta alla conclusione che c'è qualcosa di fondamentalmente errato nel modo in cui oggi le donne americane cercano di vivere la loro vita. L'ho avvertito dapprima nella mia vita, come moglie e madre di tre bambini che stava adoperando le proprie capacità e la propria istruzione in un'attività che la teneva lontana da casa, traendone quasi un senso di colpa [...] c'era una curiosa discrepanza tra la realtà delle nostre vite di donne e l'immagine a cui cercavamo di conformarci, quell'immagine che a un certo punto ho deciso di chiamare *la mistica della femminilità*. Cominciai a chiedermi se altre donne si trovavano davanti a questa frattura

¹³² P.OVIDIO N., *Metamorfosi*, III, 494-495: “Ed Eco, tuttavia, quando lo vede così, sebbene ancora adirata al ricordo, prova un grande dolore.”

schizofrenica, e cosa significava [... esse] non avevano nemmeno parole per indicare il problema che le angustiava.¹³³

Si trattava di un problema, diventato evidente con la scoperta della sua diffusione presso tutte le colleghe intervistate, che non aveva nome, come una cosa nuova mai vista prima: inquietudine, insoddisfazione, desideri accantonati, mai soddisfatti, rinunciati e rimossi; desideri di sviluppo della propria personalità, la quale però si trovava in antagonismo con uno standard, a cui la donna doveva uniformarsi, che era quello proposto dalla cultura dominante del periodo storico in questione. Da una parte il codice, il νόμος, dall'altra ciò che con il νόμος non ha nulla a che vedere, cioè la persona nella sua imperscrutabilità ed interezza. Ogni potere storico ha dovuto far fronte, con un suo sistema regolatore, all'ambivalenza delle persone e delle cose, così da irreggimentarle nelle sole possibilità predisposte e comandarle, e si tratta di quella forma di potere che "è rivolta all'immediata vita quotidiana che categorizza l'individuo, lo segna nella sua individualità, lo fissa alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che altri devono riconoscere in lui"¹³⁴. Non poco peso si concentra perciò nell'identità e in quella sua espressione fondamentale che è la sessualità, la quale "si è costituita come campo di conoscenza a partire da relazioni di potere che l'hanno costituita come oggetto possibile"¹³⁵.

¹³³ B. FRIEDAN, [1972], pp. 9-10.

¹³⁴ M. FOUCAULT, [1994], p. 108.

¹³⁵ M. FOUCAULT, [2001] p. 92.

Dunque l'apertura di un sigillo rimasto chiuso per troppo tempo, e dal quale escono, inaspettate, delle rivelazioni: ciò che fino ad ora siamo state, è avvenuto perché noi eravamo convinte di dover essere così; ciò che siamo state, o diventate, soddisfa non noi, ma un modello al quale abbiamo dovuto uniformarci per trarre da esso quella approvazione e quel riconoscimento tramite il quale abbiamo ritagliato la stima di sé che oggi scopriamo adulterata, perché appaga sì aspettative, ma non le nostre. Ci siamo stimate in quanto codice, siamo disaffezionate in quanto persone. Sembra dire così Judith Butler, quando scrive che “il genere è il meccanismo attraverso cui vengono prodotte e naturalizzate le nozioni di maschile e femminile”, e con questo mette a nudo l'identità del codice prescrittivo (il maschile *deve* essere questo, il femminile *deve* essere quest'altro) il quale, tuttavia, se preso per le corna (e cioè se riconosciuto) “potrebbe rappresentare lo strumento tramite il quale decostruire e denaturalizzare tali termini”¹³⁶. Ma non si distolga lo sguardo dalla praticità di queste situazioni, che sono tutt'altro che ideologiche o filosofiche, pur potendolo diventare: “Nelle sue ultime opere genealogiche (*Sorvegliare e punire, Storia della sessualità*) Foucault ci rammenta continuamente la supremazia della pratica sulle idee. Non è tanto l'ideologia, quanto l'organizzazione e la regolazione del tempo, dello spazio e dei movimenti delle nostre vite quotidiane a educare, plasmare e marchiare i nostri corpi con le forme storiche prevalenti”¹³⁷. Ed è

¹³⁶ J. BUTLER, [2006], p. 7.

¹³⁷ S. BORDO, [1997], pp. 99-100.

questa pratica, eretta a ideologia, che la Friedan chiama *mistica della femminilità*. Ciò è così poco visibile e così poco chiaro che la stessa scrive, come visto, che non c'erano “nemmeno parole per indicare il problema che le angustia”.¹³⁸ Scrive Butler:

Termini quali “maschile” e “femminile” sono notoriamente mutevoli; esiste una storia sociale per ciascun termine; i loro significati cambiano radicalmente a seconda dei confini geopolitici e delle costrizioni culturali relative a chi immagina chi, e a quale fine. È alquanto interessante il fatto che i termini siano ricorrenti ma la ricorrenza non è indice di uniformità, ma piuttosto del modo in cui l'articolazione sociale del termine dipende dalla sua ripetizione, la quale rappresenta una dimensione della struttura performativa del genere. Così i termini di designazione del genere non sono mai fissati una volta per tutte, ma fanno parte di un processo in cui vengono continuamente riformulati¹³⁹ [...] Dal momento che sono persona che non può essere senza agire, le condizioni del mio agire saranno, in parte, le condizioni della mia esistenza. Se il mio agire dipende da ciò che mi vien fatto, o piuttosto, dal modo in cui vengo plasmata dalle norme, allora la possibilità della mia persistenza in quanto “Io” dipende dalla mia capacità di fare qualcosa con ciò che mi vien fatto¹⁴⁰.

Il discorso generico, che vale al primo impatto anche per gli uomini, si sviluppa nella direzione veduta, nella quale il senso della vita non coincide mai con ciò che noi autenticamente intendiamo con “senso”. In fondo il *disembodiment*, la decorporeizzazione, riguarda la donna in modo eminente, ma neppure l'uomo ne è esente, perché tutti viviamo in un mondo decorporeizzato, cioè dove le norme a cui dovremmo attenerci sono astratte, non hanno più nulla a che fare con noi e neppure con le cose. Le

¹³⁸ B. FRIEDAN, [1972], pp. 9-10.

¹³⁹ J. BUTLER, [2006], p. 35.

¹⁴⁰ J. BUTLER, [2006], p. 27.

subiamo per sopravvivere. *Di conseguenza c'è da scegliere se ottenere il riconoscimento alienandoci, o respingerlo emarginandoci*, perché non possiamo vivere in modo insensato, cioè senza riconoscimento e, cioè ancora, senza stima di sé, che è il fondamento dell'identità.

Se tale senso si con-fonde con le aspettative di un sistema che pretende che in esso si esaurisca tutto il possibile, se anzi la direzione che il sistema culturale e antropologico intende imprimere nelle coscienze private offre un semplificante già-dato dove, grazie alla pigrizia intellettuale, ci installiamo ed usiamo un mondo già pre-digerito, in forma liquida, che è un'offerta e mai una conquista, allora nessuno diventa "ciò che si è"¹⁴¹. Tale conquista è un "lavoro" che dura per l'intera vita, e se non si assume questo compito in prima persona, ci prestiamo a quel fraintendimento con il quale finiamo per coincidere con uno stato di essere che in realtà con noi non ha nulla a che fare. La Butler spiega infatti che

Noi veniamo alla luce quando il mondo sociale già esiste e getta le basi per noi. Ciò implica che non posso persistere senza le norme di riconoscimento che sostengono la mia persistenza: per prima cosa, prima ancora di poter iniziare ad immaginare me stessa, il senso della mia possibilità deve essere immaginato altrove. La mia riflessività non è solo mediata socialmente, ma anche socialmente costruita. Non posso essere quale sono senza attingere alla socialità delle *norme che mi precedono e mi eccedono*. In questo senso, *io sono già da sempre al di fuori di me stessa*, e così deve essere per poter sopravvivere ed entrare a far parte del regno del possibile¹⁴².

¹⁴¹ "Come si diventa ciò che si è", sottotitolo di *Ecce Homo*, F. NIETZSCHE.

¹⁴² J. BUTLER, [2006], p. 58.

§ Dal fisiologico all'ideologico: la frode

Per poter sopravvivere: questo è il motivo per cui accettiamo l'alienazione. Se viviamo in un mondo reale, allora ciò che noi desideriamo è l'irreale. Dove per irreale non si intende “utopico”, ma solo *ciò che non è ancora* reale, quindi il possibile. Il possibile, infatti, nel momento in cui fa emergere quell'eccedenza che il sistema sociale e istituzionale neppure è in grado di immaginare, è già un violento (ed efficace) gesto di sfida e di riconquista, un ribaltamento che può “aprirsi a una nuova significazione”¹⁴³. Il “significato”. Questo è l'elemento che fa della vita un'esistenza, e non un'esistenza in generale, ma *la nostra*, che è coestensiva alla nostra biografia. Scrive Connell: “la società è inevitabilmente un insieme di significati [...]. Questo riguarda anche i significati di genere. Quando parliamo di una donna o di un uomo, noi mettiamo in gioco tutto un enorme sistema di conoscenze, implicazioni, sfumature di significato, e allusioni che si sono accumulate nel corso della storia della nostra cultura”¹⁴⁴.

Quindi non troveremo nessuno spazio in cui sesso e genere debbano coincidere, in quanto c'è un ampio ventaglio di prospettive di consenso e concordanza alle aspettative sociali riguardo alla sfera sessuale, cioè *non c'è una risposta univoca alla domanda “Che cos'è un uomo?”, o “che cos'è una donna?”*. Se ci fosse saremmo già immersi dentro al codice, quello stesso codice, da noi umani predisposto,

¹⁴³ J. BUTLER, [2006], p. 54.

¹⁴⁴ R. W. CONNELL, [2006], p. 114.

con cui abbiamo stabilito, per la nostra sicurezza, che sono i nostri saperi a doverci fornire la risposta sul chi e che cosa siamo, e conseguentemente su come dobbiamo agire in base a questi criteri definitivi. Noi produciamo saperi, ma poi alla fine scopriamo che il sapere ci sfugge di mano e *i saperi producono noi*. Noi disponiamo dei saperi, ma alla fine essi dispongono di noi, e non comprendiamo mai donde qualcosa giunga perché, come mostra Nietzsche:

Se qualcuno nasconde una cosa dietro un cespuglio, e poi va a cercare proprio là e la trova pure, *non c'è da vantarsi molto di questa ricerca e del ritrovamento*: eppure così stanno le cose con la ricerca e il ritrovamento della “verità” dentro della circoscrizione della ragione. Se formulo la definizione di mammifero e poi, alla vista di un cammello, dichiaro: “vedi, un mammifero”, con ciò è certamente messa in luce una verità, ma di valore limitato, penso, essa è da parte a parte antropomorfa e non contiene alcun punto, che sia universalmente valido ed effettivamente “vero in sé”, indipendentemente dall'uomo¹⁴⁵.

Essere uomo o donna noi lo abbiamo appreso, con il tempo, con l'educazione, con l'adeguamento necessario ad un sistema di riferimento dotato di senso all'interno del quale siamo nati e cresciuti. Non lo abbiamo scelto, non lo abbiamo discusso, non abbiamo potuto rifiutarlo e non abbiamo avuto neppure la possibilità di accoglierlo, perché si è imposto. Tutto ciò che avrebbe potuto essere intuizione personale va a liquefarsi in uno schema:

Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale, dipende da questa facoltà di dissolvere le metafore intuitive in uno schema, quindi di risolvere un'immagine in un concetto; nel dominio di quegli schemi è infatti possibile qualcosa, che non potrebbe riuscire mai sotto le prime impressioni intuitive:

¹⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, § 1.

elevare un mondo piramidale di caste e gradi, creando un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che entra in contrasto con il diverso mondo intuitivo delle prime impressioni, come ciò che è più saldo, più universale, più conosciuto, più umano e quindi come ciò che è regolativo e imperativo. Mentre ogni metafora intuitiva è individuale e senza eguali, e per questo *sa sempre sfuggire ad ogni rubricazione*¹⁴⁶.

Scambiamo per “cose” i prodotti culturali, “prodotti” sia in senso verbale sia sostantivato, scambiamo metafore per verità, scambiamo un’immagine mutuata dal mondo delle immagini con *la nostra* immagine, ci sfugge completamente la complessità. Se l’identità individuale è quell’insieme aggrovigliato (che abbiamo mostrato altrove¹⁴⁷), *l’identità di genere moltiplica per un fattore infinito la complessità* :

L’identità di genere è anch’essa un intreccio inestricabile, quasi una fusione di significati personali e culturali. Il fatto, quindi, che ciascun individuo dia origine al proprio genere personale-culturale implica un ampliamento della prospettiva per cui il genere stesso non può essere concepito come separato dalla cultura¹⁴⁸.

Se alla complessità identitaria, psicologica e ambientale aggiungiamo poi la cultura del genere, se cioè cerchiamo di fondere, per riconoscerci e farci riconoscere, la persona che siamo con la cultura circostante, otteniamo un profilo che non appartiene completamente a nessuno dei due campi.

La riscoperta della “differenza”, la rivendicazione di una identità diversa da quella della cultura dominante, emerge con reazione al perdurare e anzi talvolta all’approfondirsi di condizioni di disuguaglianza rispetto alla

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ R. DRI, [2016].

¹⁴⁸ N.J. CHODOROW, [2006], p. 225.

popolazione autoctona. È anche per questo che una riflessione sulla differenza sessuale si presenta non solo utile, ma come necessaria¹⁴⁹.

Alla cultura non appartiene perché essa c'era prima di noi e senza la nostra approvazione (siamo "gettati", direbbe Heidegger), alla persona neppure perché ciò che siamo non può coincidere con un codice, se non per quel tanto che ad esso ci concediamo per assecondamento, perché il codice non può mai esaurirci. In particolare l'identità di genere, la più vulnerabile perché la più incarnata nello spessore del corpo (e l'Io *non ha, ma è il corpo*), deve essere non l'acquisizione di caratteri identitari mutuati dal regime che ci ospita, *ma un lavoro quotidiano personale* che non ammette soste e che non si conclude mai.

L'io unico e immutevole è dunque una nostra illusione così come è *illusorio che esso sia il centro delle decisioni*. L'io si configura piuttosto come un aggregato momentaneo, un costrutto sociale adoperato per descrivere i diversi stati mediante i quali la soggettività si manifesta¹⁵⁰.

Non possiamo chiedere a nessuno di "farci essere", se non nella relazione autentica, nell'incontro con l'Altro. È un'operazione di verità. Giustamente la Fusini afferma che "la relazione, al modo femminile, si struttura tra un io che in rapporto al tu è sempre l'altro [...] perché io ho bisogno dell'altro per la mia verità; non lo inseguo per dominarlo, per vincerlo, ma per conoscermi, convinta che senza la sua verità non conoscerò la mia"¹⁵¹.

¹⁴⁹ T. PITCH, [2004], p. 13.

¹⁵⁰ S. GHERARDI, [1998], p. 183.

¹⁵¹ N. FUSINI, [1995], p. 73.

In questa chiave l'identità perde il suo valore di essenza, diviene più un punto di riferimento che una realtà. [...] L'identità non è mai data, è sempre e soprattutto un processo, una meta da accertare e da acquistare, mai un valore statico e costante. Né può essere concettualizzata come un valore che possa, meccanicamente, essere tramandato da una generazione all'altra; ammesso che possa essere considerata un valore (oggi non sarebbe più realistico considerarla una modalità di coagularsi e di scontrarsi di più valori?), un simile valore va considerato nella sua dinamicità¹⁵².

Infatti sesso e genere *non sono affatto la stessa cosa*, “Ciò che la natura ha posto come ovvia differenza biologica (maschi e femmine), la cultura l’ha trasformata in differenza di valore dei sessi basata sulla gerarchia al cui vertice ha posto l’uomo”¹⁵³. Dunque la trasfigurazione del fisiologico in ideologico (passando per la pratica quotidiana), come è avvenuto, non può essere che ciò che è: *una frode*.

Copyrighted

¹⁵² M. CALLARI GALLI, [1997], pp. 379-380.

¹⁵³ C. B. TORTOLICI, [2007], p. 63.

Copyrighted

PRE-MESSA

Partire dal corpo che noi siamo

Proprio perché può chiudersi il mondo, il corpo è anche ciò che mi apre al mondo e mi mette in situazione¹⁵⁴.

§ Medicina e cultura, ieri e oggi

Abbiamo un corpo o siamo un corpo? Il nostro corpo è *Leib* (corpo-vissuto) o *Körper* (corpo anatomico)? E, soprattutto, perché è così importante e preliminare una chiarificazione sul corpo *che noi siamo* riguardo a quel fondamentale rapporto-con-la-vita che solo il corpo della donna esprime e rappresenta? Ci siamo già risposti da soli attraverso queste domande. Noi ci poniamo queste domande perché ciò che sappiamo sul corpo, sul corpo che noi siamo, non vengono dal corpo vivo impegnato in una situazione di esistenza, ma vengono dai nostri stessi saperi che, inavvertitamente, abbiamo incaricato di descrivere la nostra vita specchiandoci nella rappresentazione della quale abbiamo creduto, del tutto erroneamente, di riconoscerci. In altre parole il soggetto

¹⁵⁴ M. MERLEAU-PONTY, [1965].