

IL PENSIERO DELL'UNO E LA DIFFERENZA ORIGINARIA

Giulia Paola Di Nicola

Premessa

È in atto una ripresa di studi sul tema della differenza tra i sessi, che ad alcuni sembra consistere nella maternità, non senza prestare il fianco alle tentazioni conservatrici, date le ambiguità che evoca questo richiamo.

Dopo la crisi di un concetto di uguaglianza che si è rivelato controproducente, se intesa come assimilazione all'uomo (è una sottile ideologia maschilista quella di voler tutti uguali a sé), sia il femminismo cristiano che quello ateo, pur partendo da opposte sponde, si sono messi alla ricerca dei contenuti di una differenza. Infatti, contrariamente agli obiettivi del femminismo "prima fase", gli anni Ottanta, con la ripresa di un femminismo "seconda fase", hanno recuperato il valore degli affetti, della famiglia, della maternità (celebre l'espressione di B. Friedan: "La nuova frontiera dell'uguaglianza è la maternità"),¹ ma rischiano anche di aprire la strada a nuovi e più sofisticati tentativi di riduzione della donna a madre.

Il problema dell'uguaglianza si trasforma perciò in problema della differenza, non per negare quella, ma per affermare una tipicità dell'approccio della donna al mondo, non assimilabile a quello dell'uomo. Tutta la cultura dovrebbe essere espressa in maniera diversa se la donna fosse finalmente in grado di esprimere la sua voce, non come Eco (come nel mito) di quella dell'uomo, ma in modo originale e originario.² Solo dopo questo previo lavoro di rifondazione del femminile, sarà possibile un'interpretazione della realtà a due voci, quelle che costituiscono l'umanità come uomo e donna.

1. Cf. OB. FRIEDAN, *La mistica della femminilità* (Milano 1970) Id., *La seconda fase*, (Milano 1982). Nel 1983 il gruppo "Progetto donna" ha organizzato un convegno sul tema "Femminismo italiano: seconda fase", svoltosi a Brescia dal 7 al 9 ottobre 1983. Gli atti sono in "Progetto donna", n.1 (1984). Nel libro AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società* (Roma 1986) si ipotizza una terza fase come trasformazione dei problemi del femminismo in impegno delle donne per un ripensamento della realtà umana complessiva dell'uomo e della donna in termini più vivibili per entrambi e imperniati sulla qualità della vita (Cf. G.P. DI NICOLA, "Sfide e possibilità del femminismo socio-culturale", in P. VANZAN et alii, *La donna nella Chiesa...*, cit., pp. 41-87).

2. Un esempio di questo fervore di studi, che diviene "passione" della differenza, lo si trova nel libro AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale* (Milano 1987).

1. La femminilità definita

Tornano infinite volte nella storia le tentazioni di definire e dare il nome all'alterità della donna, come un riproporsi dell'atteggiamento di Adamo: "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa! La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta".³ Adamo è colui che ha imposto i nomi differenziandosi dal resto del creato e affermando se stesso come soggetto. Dando un nome anche alla donna egli evoca a sé il compito umano di dire il senso dell'esserci dell'altro e la donna, in quell'essere detta, perde la sua originaria autonomia per divenire "immagine" dell'uomo. Quando l'uomo "conosce" la donna, egli diventa marito e la donna moglie, chiamata Eva "perché essa fu madre di tutti i viventi".⁴ Una dimensione, la maternità, viene a definire la persona della donna, ben diversamente da quando accade per la paternità dell'uomo.⁵ Commenta opportunamente P. Vanzan: "Dopo il peccato, l'uomo e la donna non li vediamo più "insieme" a lavorare e a procreare, ma con un'innaturale – rispetto al piano di Dio (ma naturalissima per il maschiismo successivo) – divisione dei ruoli, solo Adamo diventa il lavoratore, e solo Eva la madre; ed entrambi non per vocazione e amore, ma per castigo e come condanna".⁶

Questa riduzione unilaterale della soggettualità umana all'uomo-maschio viene riaffermata ogni qualvolta si considera la maternità come la più alta realizzazione della donna, anche se essa è presa in considerazione non semplicemente a livello biologico, ma psichico e spirituale. In tal caso l'amore altruistico materno viene attribuito alle donne, perché si ritiene naturale ciò che è invece etico e spirituale.

La reazione femminista nei confronti della cultura accreditata sinora segna il rifiuto di essere dette da altri e la volontà di dirsi in modi originari (il

3. Gn 2, 23.

4. Gn 3, 20.

5. "In ambienti laici ed ecclesiali nessuno, pena la derisione, oserebbe affermare che la missione principale dell'uomo è essere padre, mentre ancora milioni di persone affermano senza essere sfiorate da alcun dubbio che la missione principale della donna è quella di essere madre", (R. Fossati, "E Dio creò la donna", cit., p. 105).

6. Il pensiero complessivo dell'autore risale ad un'interpretazione di Gn 1,2 in cui si rivela il progetto originario di Dio sull'uomo e sulla donna, a sua immagine, e la successiva caduta, dopo il peccato, che soppianta la totalità relazionale col dominio dell'uomo (Gn 3): "Cadute che il racconto genesiaco esprime col *midrash* d'Adamo che, da padrone, impone il nome alla donna (come aveva fatto con gli animali) e, col nome, Eva assume un ruolo che, come lamenta un certo femminismo, finisce per esaurirne la dignità in sé e la libera vocazione dell'essere per gli altri. La 'maternità come castigo' consuma allora la donna non solo fisicamente ma, soprattutto, eideticamente e nella sua consistenza originale: quella stabilita dall'alterità dell'ezer *Kenegdô*" (P. VANZAN, "La donna nella Chiesa: problemi e prospettive", in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, 111-182, 123).

meno possibile mediati dalla cultura ereditata). Lo stesso invito a vivere la separatezza è in funzione della possibilità di dire la differenza, a partire dall'elaborazione dell'esperienza delle donne e dall'interpretazione del significato del loro corpo.

Questo tentativo di reinterpretazione della realtà "al femminile" comporta un esame critico della produzione culturale accreditata, soprattutto perchè espressione di una sola "metà del cielo" che, nell'esprimersi in un linguaggio universale, pretende riassumere nell'uno ciò che invece è originariamente altro.

2. Oltre la cultura che occulta la differenza

Un effetto del pensiero della differenza è quello di smascherare ogni riduzione della realtà ad unità non rispettosa della pluralità. Tale riduzione viene operata in senso ascendente e discendente: si astrae dalla bipolarità sessuale per formare il concetto di uomo e si discende dall'uomo per pensare la donna. L'alterità della donna viene a dilenarsi in negativo, tutta in relazione all'uomo che la definisce specularmente in rapporto a sè. L'esempio di Elisa nell'*Emilio* di Rousseau è solo il fronte pedagogico più esplicito di una mentalità in cui la donna è finalizzata all'uomo.⁷

Il nocciolo del problema sta nel declinare insieme e in maniera soddisfacente i due poli dell'uguaglianza e della differenza. Per il femminismo accentuare l'uguaglianza era indispensabile quando mancavano gli appigli per il riconoscimento concreto a livello economico-giuridico della dignità umana della donna; solo dopo, e proprio come sviluppo – non come regresso – è venuta l'idea della differenza, intesa come visibilità del genere. In altri termini il modello emancipazionista "auspicava la transizione da un ruolo femminile totalizzante (quello familiare) a un altro ruolo (quello lavorativo maschile), attribuendo a quest'ultimo un valore universalistico e definendo per differenza tutto quello che ci stava in mezzo – e cioè l'esperienza femminile concreta – come 'ritardo', 'contraddizione' o 'marginalità' da superare in vista del raggiungimento della parità".⁸ Quando subentra la fase della visibilità del genere viene operata una serie di rotture epistemologiche delle antiche contrapposizioni,

7. "Tutta l'educazione delle donne deve essere in funzione degli uomini. Piacere e rendersi utili a loro, farsene amare e onorare, allevarli da piccoli, averne cura da grandi, consigliarli, consolarli, rendere loro la vita piacevole e dolce: ecco i doveri delle donne in ogni età della vita e questo si deve loro insegnare fin dall'infanzia", J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione* (Roma 1969) 550.

8. L. ZANUZO, "Gli studi sulla doppia presenza: dal conflitto alla norma", AA.VV., *La donna nella Chiesa*, 41-57, 46.

verso il riconoscimento della centralità femminile e della validità delle sue funzioni dei suoi modi di produzione, dei suoi 'poteri di definizione'. In questo percorso ogni pensiero che punta sull'insignificanza della differenza sessuale, fa riferimento ad un'uguaglianza che ha già occultato in partenza il senso della differenza, pre-compresa nell'universale. Ciò che è stato impedito è il pensiero di una ontologia della differenza, a causa delle difficoltà teoretiche in essa contenute.

L'idea dell'uguaglianza, non diversamente da certa differenza, è legata ad una cultura dell'identità che considera l'uomo modello dell'umanità, entro un quadro di interpretazione unitaria della realtà, in cui la pluralità deve esser inserita in un'unità interpretativa, nell'implicita convinzione che solo *l'uno* è in senso proprio mentre il molteplice è *doxa*, apparenza e inganno. Il pensiero umano avverte l'esigenza di evitare la molteplicità dispersa, frammentata, ma, nel perseguire tale meta, finisce non di rado col cadere nell'aporia dell'uno contrapposto al molteplice.

Il problema dell'uno, collegato alla riflessione sull'essere, ha affascinato i pensatori di tutti i tempi ed ha fatto da sfondo alle concezioni politiche ad esso riconducibili. La ricorrente disputa tra parmenidei ed eraclitei torna a sottolineare la difficoltà di coniugare unità e molteplicità, essere e non-essere, assoluto e relativo.⁹ L'analisi delle forme del sapere evidenzia la tendenza alle contrapposizioni: trascendenza/immanenza, universale/particolare, cultura/natura, attivo/passivo, forme che riproducono la contrapposizione uomo-donna sempre a svantaggio di quest'ultima e manifestano l'incomprensione della differenza originaria, catalogata all'interno della visuale maschile.

Se torniamo alle sorgenti del pensiero e del suo approccio al reale in sospensione tra la bellezza, l'armonia, l'unità che esso evoca e la limitatezza, la caducità, la singolarità delle realtà concrete, sembrerebbe che per accedere alla prima serie sia indispensabile negare la seconda a livello metafisico, culturale, politico.

In Platone, ad esempio, la dualità uomo-donna è sdoppiamento successivo dell'unità originaria. Lì la differenza non è pensabile come originaria, perché implicherebbe manchevolezza, non essere. Il mito ricorre allora all'idea di una unità spezzata, la quale allude ad una situazione contingente di limite da superare per poter tornare all'umano completo. Di conseguenza Platone nel *Timeo* avanza l'ipotesi che la donna sia nata dalla corruzione dell'uomo.¹⁰

9. Cf. A. DANESE, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alle perioria* (Roma 1984) 131.

10. PLATONE, *Timeo*, 90 e-91 a.

Anche per Aristotele la donna sarà frutto di un decadimento fisico, conseguenza della minore forza del seme maschile che non giunge alla propria perfezione.¹¹ San Tommaso non farà che riprendere i classici nel parlare della donna come *mas occasionatus*.¹²

Il pensiero dell'uno sembra essere capace di cogliere i nessi tra gli esistenti solo astraendo e perdendo così la ricchezza del reale. Infatti, nella formazione del concetto, il processo di astrazione in certo senso conduce inevitabilmente nel neutrale, dove scompaiono le determinazioni particolari, compreso il sesso, o meglio esse vengono negate e conservate per giungere ad una generalità nella quale "tutte le vacche sono nere" (ma resterebbero ancora nere in una verità che fosse "l'intero"¹³). Il conservare, in realtà, scompare nel processo logico e si tiene fede solo al negare, ovvero si conserva avendo negato l'originalità della differenza.

Quando l'unità non è ricerca spontanea di convergenze, essa è attuata con la violenza, anche se tale violenza non è politica, ma solo intellettuale. Si tratta in tal caso di una costrizione metafisica, come volontà di armonizzare ad ogni costo i diversi, di ricondurli ad ogni costo *ad unum*. Simone Weil denunciava fortemente questa incapacità della mente di rispettare la difformità u l'antinomia e la sua tendenza a costringerla dentro il concetto.¹⁴

D'altra parte la valorizzazione di un principio metafisico unico riflette la valorizzazione politica del capo, anche sul piano linguistico: *Arché* (principio unico) e *Archôn* (principe, capo) nella cultura greca esprimono questa correlazione tra metafisica e politica.¹⁵ Infatti quando l'assoluto — uno non permette il diverso e il suo mondo vitale, sul piano politico il potere si rafforza e si afferma nell'assoluto — Stato o nello Stato-nazione, pronto ad annullare le forze disgreganti che possono mettere in crisi la legittimità della compattezza del suo dominio: l'uno trionfa a livello metafisico come a livello politico. Anche a livello religioso l'esaltazione dell'uno considera che Dio solo è, mentre l'uomo non è, e può accedere al Dio — uno solo negando se stesso come singolo, come diverso, come relativo. Infatti, come non è possibile scindere il piano sociopolitico da quello filosofico, parimenti non lo si può scindere da quello teologico,

11. ARISTOTELE, *De generatione animae*, III, 3, 377.

12. SAN TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 99, a.1, ad 1.

13. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Hrsg. J. Hoffmeister; Leipzig 1952) 21.

14. Per la critica ai falsi concetti di unità e il ricorso al concetto di armonia cf. S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane* (Milano 1974) È in via di pubblicazione un saggio dal titolo *Abusi e la contraddizione. Il caso Simone Weil*, in cui rispettivamente le parti sociologica e filosofica sono trattate dalla scrivente e da Attilio Danese.

15. Cf. E. PETERSON, "Der Monotheismus als politisches Problem" (1935), in *Theologische Traktat* (München 1950) 45-147, 53 ss.

attribuendo al primo la pluralità ed al secondo l'assoluto, giacché in tal caso la molteplicità sarebbe solo tollerata come imperfezione della realtà creata in contraddizione con la realtà di Dio come assoluto-uno. In tal modo viene tradita tutta la dimensione umana della storia e della società che assume valenza negativa.

L'accentuazione religiosa del Dio-uno, infatti, soffoca la realtà della differenza. Nella tradizione cristiana lo scarso approfondimento del pensiero trinitario è andato a vantaggio del monismo teistico penalizzando così la differenza e rafforzando indirittamente i processi di unificazione della molteplicità a livello logico, antropologico e politico. Il principio dell'analogia, a cui qui si fa riferimento, se è carico di rischi di antropomorfismo, è però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (assoluto) e uomo (relativo).¹⁶

Tutte le volte che il pensiero si è appoggiato sull'unità originaria, sull'essere e sulla "sostanza", per quanto differenziata o articolata, esso ha inevitabilmente assolutizzato dei particolari e svalutato la pluriformità del reale, ivi compresa la differenza sessuale della donna, la cui alterità veniva svilita o perché considerata copia meno riuscita di un modello unico o perché collocata in un ordine gerarchico in cui l'inferiore sfocia nel superiore o infine perché pensata nella difficile conciliazione tra un modello di uguaglianza iperuranica e una subordinazione naturale nella prassi.

La galleria dei pensatori antifemministi è tristemente lunga. Il contenuto delle loro affermazioni è oggi raramente preso in seria considerazione (suscita piuttosto ilarità, almeno per quel che riguarda i singoli giudizi); i sistemi di pensiero che essi hanno elaborato però restano non solo nella storiografia filosofica, ma soprattutto nei sistemi di interpretazione che ancora oggi influiscono in maniera palese o latente sulle nostre categorie di pensiero. L'analisi critica che oggi siamo in grado di fare non si ferma più a contestare le singole affermazioni, come nell'opera di denuncia del primo femminismo, ma porta alla luce il parallelismo tra concezione antropologica androcentrica, riduzione della molteplicità e concezione antifemminista.

3. L'antifemminismo come frutto della cultura del'uno

Tra le differenti forme di pensiero dell'uno, lesive del valore originario

16. Sul significato e sull'uso dell'analogia cf. P. CODA, "Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia" in *Nuova Umanità*, 24-25 (1982), 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia* (Roma 1984) 83-151 (sull'*analogia caritatis* come via al mistero); W. KASPER, "Spirito-Cristo-Chiesa", in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito* (Giornale di Teologia), (Brescia 1974) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica* (Firenze 1973) AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamentale* (Genève 1982).

della femminilità, scegliamo come riferimenti alcuni pensatori: Hegel, Kierkegaard, Marx, Freud, Nietzsche, De Beauvoir. Il criterio di scelta degli autori non è stato l'antifemminismo, o il gusto di mettere alla berlina il maschilismo dominante (si può trovare di peggio), ma l'esemplarità di un procedimento logico comune. Si tratta inoltre di autori che hanno esercitato un influsso notevole sulla cultura contemporanea.

Hegel. L'eticità oggettiva

Hegel lascia la differenza sessuale alla sfera della famiglia, dove la sostanza etica viene spartita in legge divina nella donna e legge umana nell'uomo.¹⁷ Nella *Fenomenologia dello Spirito* egli riprende la tragedia di Sofocle per tratteggiare il contrasto tra Antigone e Creonte, come contrasto tra la legge divina e la legge umana, la prima della donna, custode della famiglia e del culto dei morti, e la seconda dell'uomo, che riguarda invece il governo della *polis*.¹⁸ Sin qui avremmo due mondi contrapposti dello scambio simbolico umano, mondi complementari e diversi, ciascuno con la sua autonomia. La tragedia greca infatti assurge a simbolo della scissione del mondo etico in due: quello dell'amore e quello della morale, quello vitale e quello legale, quello affettivo e quello razionale. L'esigenza di legare in unità la diversità spinge però Hegel verso una sostanza unica che è soggetto, ossia processo di relazioni in cui le differenze dovrebbero restare viventi e quindi non essere annullate, ma superate (*aufheben*). In realtà, se la donna resta vincolata alla famiglia, è l'uomo che allarga il suo orizzonte ai fini universali della comunità sociale. Questo dato storico è immesso da Hegel nel sistema filosofico della ricerca della verità, grazie a una sorta di giustificazione razionale. La dualità uomo-donna è infatti una delle opposizioni dialettiche da superare nella sua unilateralità in un piano etico superiore, nel quale però è l'uomo che si trova più propriamente a suo agio.

Per poter superare l'immediatezza del proprio essere occorre accedere

17. Nel saggio collettivo "La differenza sessuale da scoprire e da produrre" si denuncia la semplificazione della conoscenza soprattutto in Hegel e Freud, i quali hanno teorizzato in fondo la subordinazione del sesso femminile, usando in funzione dimostrativa elementi del dominio sessista (cf. AA.VV. *Diotima...*, cit., 9-42). Nel saggio si riprendono molte piste culturali proposte dalla Irigaray.

18. Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (Firenze 1970) 6-36. Un autore che offre una rivisitazione del pensiero dei Hegel in rapporto alla donna è G. Angelini (cf. G. ANGELINI, "Il pensiero moderno e contemporaneo sulla donna", in AA.VV., *Verso una società con la donna*, cit. 201-244). L'autore tratta di Hegel alle pp. 214-216, di Kierkegaard (216-222), della De Beauvoir (223-226), di Freud (228-234). Su quest'ultimo autore Angelini ha sviluppato il suo pensiero in "Teoria ed Empiria: la coppia uomo-donna di fronte alle nuove scienze umane", in AA.VV., *La donna nella Chiesa oggi*, a cura di A. Caprioli-L. Vaccaro (Torino 1981) 15-39.

all'universale e questo si realizza nella vita di relazione, sancita dalla razionalità del diritto. Il femminile rappresenta qui l'immediatezza che non si supera nella coscienza di sé, incapace di uscire dalla particolarità del proprio io. "L'uomo quindi ha la sua vita effettiva, sostanziale, nello Stato, nella scienza ecc., e, in genere, nella lotta e nel travaglio col mondo esterno e con se stesso, sì che egli, soltanto dal suo scindersi, consegue, combattendo, la sua unità autonoma con sé, la cui calma intuizione e la cui eticità soggettiva sensitiva egli ha nella famiglia, nella quale la donna ha la sua destinazione sostanziale, e, in questa pietà, ha il suo carattere etico".¹⁹

Il pensiero hegeliano dunque ripensa e riproduce razionalmente la scissione dei due mondi, quello maschile del diritto, del potere, del pubblico, dell'oggettivo e quello femminile del sentimento, dell'unione, della religione, del soggettivo. L'unità dei due mondi non è annullamento di uno dei due, non è complementarità, ma è comunque una dinamica che conduce alla sintesi, la quale si realizza all'interno dello Spirito come eticità, laddove si attuerebbe anche il superamento del diritto e della moralità formale.

Tale 'sintesi' è da considerare per di più maschile, giacché l'apparente universalità, che dovrebbe comprendere sia il femminile che il maschile, sancisce invece la superiorità dello Spirito assoluto, incarnato nello Stato e quindi la superiorità del mondo legale e politico maschile, come è evidente nella conclusione dell'*Antigone*. Il femminile resterà come "eterna ironia della comunità": "La legge umana, dunque — scrive Hegel — nel suo universale esserci, la comunità; nella sua attività in generale, la virilità; nella sua attività effettuale, il governo, è, si muove e si conserva consumando in se stesso la separazione dei Penati, ovvero l'indipendente singolarizzazione in famiglie, alle quali presiede la femminilità... Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nell'autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico. Il femminile, eterna ironia della comunità, cambia coi suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia... Il femminile eleva in generale a valore la forza della giovinezza: il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore, il fratello, in cui la sorella trova l'uomo come proprio eguale, il giovane, mediante il quale la fanciulla sottratta alla propria insufficienza, consegue la gioia e la dignità della sposa. Ma la comunità può mantenersi soltanto

19. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti della filosofia del diritto* (Bari 1965) § 166, p. 156.

opprimendo questo spirito della singolarità; e poiché esso è momento essenziale, la comunità lo produce bensì e precisamente con l'atteggiamento oppressivo contro di lui, come se fosse un principio ostile".²⁰

Al di là della giusta critica femminista (talvolta violenta) è anche vero che dobbiamo riconoscere ad Hegel il merito di aver posto al centro dell'attenzione filosofica il tema dell'intersoggettività, identificabile come tema dell'amore (*Die Liebe*) negli anni giovanili²¹ e dello Spirito (*Geist*) in quelli della maturità, con reciproco riconoscimento. Ma tale intersoggettività, che si realizza nelle alterne figure della vita dello Spirito, in una serie di puntuali analisi socio-filosofiche,²² non rispetta la radicale alterità dell'altro (così come dell'Altro) per cui cade nel movimento appiattente della dialettica. L'unità appare come un medio-terzo che rispetto ai due è sintesi fittizia la cui universalità impersonale non può che risultare oppressiva.

Hegel ha il merito di aver spostato il problema dei rapporti uomo-donna dalla soggettività sentimentale dell'amore romantico all'oggettività sociale e storica, e quindi di aver compreso tali rapporti all'interno di una relazionalità della persona e dello Spirito (dialettica del riconoscimento). In quest'unica sostanza si colloca il tema dell'amore che viene a scontrarsi con quello del diritto, come riconoscimento oggettivo e mediazione del rapporto interpersonale. Il diritto, infatti, nel *Frammento sull'amore (Die Liebe)*, è ciò che riapre la scissione apparentemente colmata dall'unità prodotta dall'amore degli amanti.²³ Ma nel diritto è il mondo pubblico maschile che trionfa.

20. ID., *La Fenomenologia...*, cit., II, 34. Ben diversa sarà la lettura di S. Weil che vedrà in Antigone l'espressione dell'amore che si stende anche sui colpevoli ("Non per condividere l'odio, ma l'amore, io sono nata") e che viene a subire per questo l'odio di Creonte ("Discendi dunque quaggiù, e se hai bisogno d'amare, ama quelli di laggiù"). Per S. Weil questo personaggio rappresenta l'essere puro che arresta la maledizione frutto di un peccato: "Antigone è un essere perfettamente puro, perfettamente innocente, perfettamente eroico, che si abbandona volontariamente all'morte per preservare un fratello colpevole da un destino infelice nell'altro mondo... Si è assai mal compreso quel che si chiama il fato nella tragedia greca. Non c'è fato, bensì questa concezione della maledizione che, prodotta da una colpa, è trasmessa dall'uno all'altro uomo e non può esser distrutta che dalla sofferenza di una vittima pura, obbediente a Dio" (S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, 131-132).

21. Per P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (Roma 1987) qui si ravvisano i temi dell'*agape* cristiana per il fatto che l'amore si realizza attraverso un momento di sacrificio e di morte (la *kenosi* paolina) legato al concetto di negatività ("immane potenza del negativo") e per il fatto che esso si sprigiona dal rapporto io-tu.

22. Per gli aspetti sociologici del pensiero hegeliano, in particolare sui problemi dell'interazione intersoggettiva, rinvio al mio *Interazione, lavoro e società. Hegel e la sociologia* (Teramo 1979) cf. anche A. DANESE, *Pensiero dialettico e società occidentale. Hegel e le scienze sociali* (Teramo 1979).

23. Cf. G.W.F. HEGEL, "Die Liebe" in H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen 1907) 378-382. Per l'interpretazione socio-politica di questo passo rinvio a A. DANESE-G.P. DI NICOLA, *Il ruolo sociopolitico della religione nel giovane Hegel (1793-1800)* (Bologna 1977) 201-202.

Kierkegaard. L'eticità del singolo

L'antifemminismo teorico di Kierkegaard si può collegare a quello hegeliano, per la comune esigenza di andare oltre l'impostazione romantica e raggiungere la sfera dell'eticità. Egli tuttavia rifugge dalla sintesi, intendendo la vita umana come necessità di scelta, *aut-aut*, e quindi come dovere morale dell'io di risolvere l'alternativa optando tra sentimento ed etica, momento dell'*eros* e momento della fedeltà, don Giovanni di Mozart e assessore Guglielmo, estetica ed etica, livelli a loro volta distinti da quello superiore della fede.²⁴

Nel *Diario di un seduttore* la donna, legata allo stadio estetico, viene così descritta: "Quest'essere della donna (la parola esistenza dice troppo, non sussistendo la donna fuori di sé) viene giustamente specificato come grazia, espressione che ricorda la vita vegetativa... La donna sta del tutto nella determinazione della natura, e per questa ragione è libera solo esteticamente".²⁵ Mentre l'uomo raggiunge la libertà nell'io sociale e civile, nell'agire uscendo dalla propria ristretta prospettiva, "non è che con l'uomo che la donna diventa libera". Rileggendo oggi alcuni passi kierkegaardiani, dopo il disincanto provocato dal femminismo, risalta evidente la grossolanità di certe analisi bipolari: "La donna spiega le cose finite, l'uomo va a caccia di quelle infinite. Così deve essere e ognuno ha il suo dolore; la donna non conosce il terrore del dubbio e le pene della disperazione, essa non sta al di fuori delle idee, ma le riceve di seconda mano... Ecco perché odio quelle orribili chiacchiere sull'emancipazione della donna".²⁶

In realtà in Kierkegaard lo stadio che realizza propriamente l'umano è quello della fede rappresentata dalla sublimità della figura di Abramo, quando l'uomo vive una nobile solitudine, raggiunge le vette precipitose dell'angoscia, mentre la donna sembra scomparire. Ci vengono riproposte le due polarità femminile-maschile, interpretate alla luce del rapporto finito-infinito. Viene certamente salvata la dimensione dell'incontro e della complementarità, in cui l'unilateralità dei suoi sessi risulta integrata; cionondimeno si tratta di una complementarità chiaramente disomogenea: la donna conserva qualcosa di più istintivo, naturale e animalesco, nel suo ancorarsi e difendere il finito e la concretezza, mentre l'uomo vola verso dimensioni del trascendimento e della trasgressione e in ciò realizza l'oltre-umano che è propriamente ciò che qualifica la superiorità dell'essere umano

24. L'opera nella quale vengono caratterizzati i due modelli di vita è *Enten-Elber (Aut-Aut)*, (Milano 1966).

25. S. KIERKEGAARD, *Il Diario di un seduttore* (Milano 1955) 202.

26. ID., *Aut-Aut*, 193.

rispetto al resto del creato. Il suo bisogno di rapportarsi alla donna resta fondamentale, ma scaturisce dalla necessità di mantenersi saldamente legato al concreto. Egli troverebbe in lei un freno al rischio di cadere nella disperazione dell'infinito (che è un impazzimento del sublime) a tutto svantaggio dell'altro eccesso, la disperazione del finito (che è degenerazione dell'umano), di cui sarebbe vittima la donna senza l'uomo.²⁷ I due poli sono definiti l'uno per eccesso (più di umanità) e l'altro per difetto (meno di umanità).

In Kierkegaard vediamo percorsa la strada della definizione della differenza tra i sessi a partire dalla rottura epistemologica dell'assoluto a tutto vantaggio del singolo. Tale esaltazione dell'individuo però viene letta all'interno di un modulo unico di rapporturalità uomo-Dio entro il quale si inscrivono la realtà maschile e femminile. Quell'unica misura non può che comportare valutazioni della differenza entro l'esemplarità maschile, a tutto svantaggio del femminile.

Freud. L'indifferenziato istintuale

Rispetto ad Hegel ed a Kierkegaard, alla loro esaltazione della ragione e della fede, la *libido* freudiana è pura energia inconscia, unica e indifferenziata. Il pensiero di Freud acquista spessore all'interno del bisogno dell'epoca moderna di emancipazione dal tabù del sesso, dominante nella morale puritana. Questo effetto liberatorio dell'analisi psicanalitica ne giustifica il successo, al di là dei limiti di alcune analisi, nonché di quelli del determinismo biologico.²⁸ In questa sede non ci interessa, però, quanto della teoria freudiana è criticabile sul piano antropologico ed etico, ma la sua interpretazione del problema della identità originaria, che costituisce la categoria chiave dell'antifemminismo, per la sua incapacità di salvaguardare adeguatamente la differenza originaria.

La teoria freudiana, infatti, delinea le esperienze relative all'identità di genere, in un rapporto tra conscio ed inconscio descritto per lo più in termini di genitalità. Tra l'uomo e la donna subentrano differenze determinate dalla biologia, dalla società e dalla inculturazione dell'infanzia. Il complesso di castrazione domina lo sviluppo della coscienza interattiva, dopo la beata indifferenza della prima infanzia: i maschietti svilupperebbero

27. ID., "La malattia mortale", in *Il concetto dell'angoscia e la malattia mortale* (Firenze 1953) in cui descrive la relazionalità uomo-donna in termini di reciprocità tra finito e infinito.

28. Per una visione dell'interpretazione che il femminismo fa della psicanalisi, con il suo carico positivo di apprezzamenti e negativo di critiche, cf. J. MITCHELL, *La condizione della donna* (Torino 1972) e ID., *Psicoanalisi e femminismo* (Torino 1976); S. FIRESTONE, *La dialettica dei sessi* (Milano 1971) (la quale la considera un'opera "poetica", p. 59).

un senso di angoscia per la paura di essere castrati e le femminucce coverebbero la ben nota *invidia poenis*. In *Introduzione alla psicoanalisi* la femminilità viene correlata con gli aspetti patologici del carattere, quali l'invidia, il masochismo, la dipendenza, la gelosia.²⁹ La differenza uomo-donna è vista in termini di sofferenza e inconciliabilità, anzi, in *Analisi terminabile e analisi interminabile*.³⁰ Freud parla del "rifiuto della femminilità" che si manifesterebbe in entrambi i sessi come ripugnanza per gli atteggiamenti femminili nell'uomo e come aspirazione alla virilità nella donna. Qui la bisessualità propria dello stadio pregenitale è inserita nell'originaria pulsione transessuale unica, nella quale l'alterità (quindi la femminilità) è vista in termini patologici e mira a risolversi, grazie al conflitto edipico, in un'identità che reprime la bisessualità.

Negli ultimi due decenni è certamente divenuto più facile che un tempo riconoscere che la teoria freudiana è incapace di elaborare il senso della differenza sessuale in termini adeguati. Il dichiarato "disagio della civiltà", causato dall'eccesso di norme che il codice della società impone, non è legato solo alla cultura restrittiva, repressiva nei confronti dei diritti del desiderio sessuale, ma anche alla cultura antifemminista, di cui Freud è una delle massime espressioni. Una cultura incapace di dar conto in termini soddisfacenti della differenza, anche riguardo alla percezione della propria sessualità, crea disagio per le donne e per gli uomini, giacché il pensiero che fugge dal femminile ha effetti mutilanti ai fini della formazione di un'identità soddisfacente.

Ciò che oggi ci induce a riflettere sull'incomprensione freudiana del femminile è quel suo insistere sull'unica radice della *libido*, la quale, nella sua indeterminazione, è indifferente alla differenza sessuale. Infatti la pulsione, come variabile indipendente originaria, è inconscia e indifferenziata. Quando però essa viene definita come istintività aggressiva ci appare più tipicamente maschile. Scrive Freud: "Vi è una sola *libido*, la quale viene messa al servizio tanto della funzione sessuale maschile che di quella femminile. Alla *libido* in sé non possiamo attribuire alcun sesso".³¹ Di conseguenza l'esperienza della infanzia (che ha valore eziologico) è ricostruita all'interno di una interpretazione che considera realmente esistente solo l'uno originario, partendo dal quale la femminilità non può che risultare derivata e seconda. L'*invidia poenis*, puntualmente rigettata dalla donna³² e tuttavia riproposta dalla cultura androcentrica, è in questa

29. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi* (Torino 1969) 516, passim.

30. Cf. ID., "Analisi terminabile e interminabile" (1937) in *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, a cura di C.L. Musatti (Torino 1966 ss).

31. ID., *Introduzione alla psicoanalisi*, 530.

32. C'è chi denuncia che l'uomo "non è mai riuscito a capire la donna e non immagina neppure che non senta un reale interesse per il sesso anzi ne abbia spesso una vera ripugnanza

chiave solo una conseguenza della concezione unitaria della natura umana indifferenziata = maschile che vede la donna come maschio mancato.³³

La critica della cultura della differenza, che riconosce nell'universalità dell'essere umano la copertura dell'esaltazione del maschile originario, trova conferma in Freud che, facendo dell'*Es* la chiave interpretativa dei due sessi, finisce col considerare la *libido* qualcosa che la natura muove a vantaggio dell'uomo, dato che "la realizzazione della meta biologica è stata affidata all'aggressività dell'uomo e resta, entro certi limiti, indipendente dal consenso della donna".³⁴

Il dopo Freud ha notevolmente ridimensionato l'antifemminismo iniziale. A parte Lacan, che ripropone e rielabora la teoria freudiana,³⁵ la parzialità dell'interpretazione della sessualità in Freud era stata già denunciata da K. Horney che aveva messo in dubbio l'universalità del complesso di Edipo e chiarito che l'*invidia poenis* non è esperienza originaria, ma tutt'al più frutto di una successiva presa di coscienza della posizione sociale svantaggiata che la donna scopre di avere.³⁶ Si deve a questa autrice il capovolgimento di tale non provata ipotesi freudiana. "Quando si comincia, come me, ad analizzare uomini solamente dopo una lunga esperienza analitica su donne, si resta sorpresi dall'intensità di quest'invidia nei confronti della gravidanza, del parto e della maternità come anche del seno e dell'allattamento".³⁷ Anche i *Contributi alla psicoanalisi* di M. Klein tendono a sviluppare la tesi di un'originaria gratificazione della bambina rispetto alla propria femminilità, in seguito abbandonata e sostituita, quando la bambina e il bambino si modellano in rapporto al maschile.³⁸ L'esperienza della propria sessualità è considerata oggi originaria nel bimbo come nella bimba, per poi modificarsi in base alle successive esperienze socio-familiari.

come la causa prima della propria sottomissione. L'organo maschile provoca nella sensibilità femminile spesso istintivo ribrezzo" (*Talita kum. Il risveglio spirituale delle donne* (Verona 1988) 15).

33. "La bambina è un ometto", S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, 518.

34. Tuttavia Freud non di rado fa riferimento anche alla bisessualità inconscia, cadendo in ambiguità e contraddizioni. Cf. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., 530. Scrive per esempio nella *Lettera a Fliess*. "Ho adottato immediatamente la tua concezione della bisessualità u la considero come la più importante", ma aggiunge che ciò lo rende un pò nervoso (*Lettre à Fliess*, in S. FREUD, *Correspondance*, (1873-1939), (Paris 1966) n. 81, 4 gen. 1898 e nella lettera n. 145-146, Freud stesso pensa che la repressione si dirige contro l'idea della bisessualità).

35. Cf. J. LACAN, "Appunti direttivi per un congresso sulla sessualità femminile e significazione del fallo", in *Scritti*, vol. I e vol. II (Torino 1974).

36. Cf. K. HORNEY, *Psicologia femminile* (Roma 1973), (con saggi dal 1923 al 1932), specie le pp. 59-93 e i saggi *La fuga della femminilità* (1926) e *Femminilità inibita* (1926-27).

37. K. HORNEY, op. cit. 65. Negli anni Settanta questa tesi degli anni Venti è stata ripresa da L. Irigaray in *Speculum, l'altra donna* (Milano 1975).

38. Cf. M. KLEIN, "Contributi alla psicoanalisi", in *Scritti* (Torino 1978); cf. anche: ID., *La*

L'esperienza della propria sessualità è considerata oggi originaria nel bimbo come nella bimba, per poi modificarsi in base alle successive esperienze socio-familiari.

La teoria freudiana propone per il nostro tema non poche suggestioni. Occorreva conoscere i meccanismi proiettivi dell'inconscio per poter smascherare l'indipendenza del conscio e quindi la pretesa validità universale del *logos* maschile.³⁹ Conviene certamente ereditare da Freud l'attenzione all'inconscio, non solo in campo terapeutico, ma soprattutto per ripensare i problemi teorici alla luce dei problemi del soggetto che li ha formulati, la sua storia, la sua esperienza vissuta. Questo è particolarmente valido nell'ambito dei gruppi femministi, se si pensa a ciò che per esse significa il vissuto personale e la comunicazione di gruppo.

Le analisi freudiane sembrano detronizzare la sede maschile della ragione per evidenziarne la dipendenza dai primi rapporti interattivi e il radicamento nel biologico (sottolineato da espressioni così legate all'anatomia come "complesso di castrazione"), radicamento considerato prima prevalente nella "natura femminile". L'attenzione all'inconscio – sottolinea la Fedeli⁴⁰ aiuta anche a relativizzare i procedimenti della logica formale, perché non può tenere conto del principio dell'identità, della netta distinzione tra positivo e negativo, tra presente, passato e futuro.

Il femminismo oggi può fare tesoro dell'analisi freudiana della femminilità, perché vi vede espresso e convalidato il processo di introiezione del modello maschile e di repressione di quello femminile, come rimozione di tutto quanto può apparire contrario all'impulso onnipotente della *libido*. Proprio la constatazione dell'esistenza di una femminilità ritagliata sul modello di pienezza maschile, a cominciare dalla coscienza del proprio corpo, è il segno-denuncia del mancato riconoscimento del valore originario della differenza.

Marx: L'uno collettivo.

Il pensiero marxista rappresenta una tappa importante nell'analisi storico-oggettiva delle condizioni e delle motivazioni nelle quali si realizza la subordinazione della donna.

È nota la denuncia della famiglia borghese, basata sulla proprietà privata come un'alienazione di cui l'uomo si deve sbarazzare per poter

psicoanalisi dei bambini (Firenze 1970). Sull'argomento cf. E. JONES, *Papers on Psychoanalysis* (Londra 1948). Per il collegamento in sintonia del proprio mondo dell'eros e quello della riflessione e produzione simbolica cf. S. MONTEFOSCHI, "Il recupero del femminile e la psicoanalisi" in *Il vuoto e il pieno* (Firenze 1982).

39. Cf. P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud* (Milano 1967).

40. Cf. L. FEDELI, *Mondo 3 femminile...*, cit., 62-77.

vivere un'esistenza umana, la quale è un'esistenza sociale. L'economia collettivista comporterà la scomparsa del tipo di famiglia comune verso nuove forme di rapporti sul piano del lavoro come su quello privato. "Che l'abolizione dell'economia separata sia inseparabile dall'abolizione della famiglia, è cosa che si intende da sé".⁴¹ I rapporti di dominio tra l'uomo e la donna sono dunque ricondotti alla proprietà. La divisione del lavoro, infatti, trova le sue radici dentro la famiglia, nella distinzione della qualità e quantità del lavoro e dei suoi prodotti, quindi nella "proprietà, che si manifesta nella sua prima forma, nella famiglia, dove la donna e i figli sono gli schiavi dell'uomo".⁴² Il matrimonio è visto come una forma di proprietà privata esclusiva. Qui "proprietà" è un disporre della forza-lavoro altrui, proprietà del singolo e proprietà della famiglia che vengono in contraddizione con l'interesse collettivo in un antagonismo tra interesse particolare e collettivo, quando quest'ultimo diviene Stato.

L'analisi e la denuncia dei rapporti di oppressione tra gli uomini vanno ricondotte alla centralità del rapporto uomo-donna, come misura della qualità del rapporto umano: "Il rapporto dell'uomo alla donna è il più naturale rapporto dell'uomo all'uomo. In esso si mostra dunque fino a che punto il comportamento naturale dell'uomo è divenuto umano... fino a che punto la sua natura umana gli è diventata naturale... e fino a che punto l'uomo, nella sua esistenza la più individuale, è ad un tempo comunità".⁴³

Consapevole dell'utopia di questa convinzione, Marx parlerà anche di un tipo superiore di famiglia e di rapporto tra i sessi. In effetti nella rivoluzione marxista la donna appare soprattutto come compagna. Abbiamo non pochi casi di rapporti uomo-donna animati da affetto, stima e rispetto nel condividere gli ideali e lottare insieme per una società alternativa a quella del dominio capitalista. Notevole anche il contributo che il marxismo ha dato all'inserimento della donna nel mondo pubblico. Lenin dirà che la rivoluzione bolscevica nei primi mesi di potere ha fatto per l'emancipazione della donna passi ben superiori a quelli compiuti dai governi borghesi. Tali passi sono soprattutto da individuare nella liberazione dalla schiavitù domestica, nel pieno inserimento nell'attività produttiva e nella diffusione dei servizi sociali.⁴⁴

La concezione della donna viene liberata dal naturalismo oggettivo e inserita nel processo storico di liberazione dalle forme diverse di

41. K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, E. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi veri profeti* (Roma 1967) 53.

42. ID., *L'ideologia tedesca*, 26-27.

43. K. MARX, *Opere filosofiche giovanili* (Roma 1950, 1977) 225.

44. Cf. S. VAGOVIC, *Marxismo a una dimensione* (Roma 1972) 160.

alienazione. È anche vero però che in questa ottica prevale l'uguaglianza e la differenza è irrilevante, giacché tutte le energie sono convogliate verso ideali comuni, totalitari e vincolanti.

Non pochi i punti di contatto tra marxismo e femminismo: l'esigenza di una scienza reale del sociale, la predominanza del sociale, la critica della sovrastruttura, la denuncia della reificazione, dell'alienazione, della donna come possesso del padre e del marito e la conseguente critica all'istituto familiare agente di riproduzione delle strutture oppressive del sistema.

Tuttavia anche a livello di studi antropologici si è evidenziato, a più riprese, che la liberazione delle donne non poteva andare di pari passo con la lotta di classe, dal momento che la categoria delle donne alienate, in misura diversa, appartiene a tutte le classi sociali, e intacca la priorità della variabile produzione. Vi sono infatti società senza classi presso gruppi sociali primitivi, come per esempio i Baruya, che attuano ugualmente la subordinazione delle donne.⁴⁵

Inoltre i rapporti affettivi uomo-donna sconsigliano al femminismo una strategia di violenza contro gli "oppressori", suggerendo piuttosto di alternare momenti di piazza a momenti di solidarietà, momenti di autocoscienza a momenti di pressione culturale, sia nell'opinione pubblica che a livello di rapporti interpersonali. Nel caso in cui il nemico è il marito e il "padrone" è anche amante, non è facile distinguere tra le categorie di riferimento odio-amore, nemico-amico. Ideologia marxista e famiglia vengono non di rado in collisione, costituendo un fattore di rafforzamento delle crisi coniugali. In altri termini la dicotomia sfruttatori-sfruttati, ripresa dalle femministe in chiave sessista, è stata non poco utile nella prima fase di denuncia, ma è anche incapace di consentire letture più sfumate, in chiavi plurime, della complessità del rapporto uomo-donna.

L'univocità del modulo interpretativo dei rapporti tende a ridurre ogni relazione interattiva a rapporto di produzione, allo scambio economico e politico, riaffermando il primato del collettivo. La famiglia e la maternità rientrano in questa dinamica, funzionale alla riproduzione, e gli aspetti affettivi ed espressi, dimensioni tipiche della centralità femminile, ne risultano svalutati se non mutilati. Infatti se i rapporti di produzione vengono considerati chiave interpretativa della storia, la maternità non può essere compresa nel suo significato trasgressivo della logica economico produttiva, né di quella politica. Ma il rapporto madre-figlio non è solo rapporto di produzione, a meno di non considerare l'essere umano come prodotto — utilizzando categorie antipersonaliste — e la maternità come pura funzione riproduttiva.

45. Gli studi dell'antropologo Maurice Godelier, *La production des grands hommes* (Paris 1982) mostrano chiaramente che presso una popolazione della Nuova Guinea, i Baruya, benché sia realizzata una società senza classi, il maschilismo è ancora ben saldo.

Possono scaturire da questa impostazione tendenze all'ipovalutazione del ruolo materno, assorbito il più possibile da parte dello Stato, che può giungere a forme di espropriazione del privato a tutto vantaggio del pubblico.

Il disagio che le femministe sperimentano oggi all'interno del mondo marxista non è collegabile tanto a questo o quel progetto particolare, quanto all'ideologia guida che sottende un'interpretazione riduttiva e monocorde della storia.⁴⁶ Progressivamente il femminismo ha constatato che i punti in comune erano frutto di premesse diverse e conducevano a mete differenti. Infatti il modello marxista ha prevalso come modello interpretativo della condizione femminile nella fase emancipazionista, quando si associava al processo di modernizzazione anche la caduta della famiglia. Bisognava superare la marginalità e il ritardo dell'esperienza delle donne nel campo del mercato del lavoro e favorire l'entrata nel processo produttivo, obiettivo da sostenere grazie anche alla creazione dei servizi sociali. Non a caso oggi viene in evidenza la necessità di ripartire dalla differenza, proprio all'interno di quel sistema di pensiero che ha esaltato l'uguaglianza, senza distinguere tra l'uguaglianza che è riconoscimento della dignità e libertà personale e quella che invece spinge verso l'assimilazione al mondo maschile.⁴⁷ Oggi, la reazione pendolare alla primitiva identificazione con l'ideologia marxista (scoperta non di rado anch'essa maschilista) porta alla ricerca, che vedremo altrettanto rischiosa, da parte di questo stesso mondo, degli "specifici" del genere.

Nietzsche e Stirner: L'uno singolare

Possiamo vedere un'ulteriore espressione della cultura dell'uno nel pensiero che lo esalta non in quanto genere umano riunito, ma in quanto singolo. Non si tratta infatti dell'Umanità, né di una categoria oggettiva capace di interpretare e riassumere la complessità della storia; al contrario si mira alla liberazione da ogni accorpamento unitario: l'unico, l'uomo capace di trascendere se stesso nel Super-uomo di Nietzsche (*Übermensch*). In un'interpretazione di questo tipo, ogni differenza è pienamente riconosciuta ed anzi esaltata senza mezzi termini, come difformità di potenzialità naturali, distinguibili in superiori e inferiori, e quindi traducibili legittimamente a livello giuridico, politico e culturale.

46. Sulla difficoltà nel portare avanti il discorso femminista all'interno del mondo marxista cf. L. LILLI-C. VALENTINI, *Care compagne* (Roma 1977). Per una documentazione sul rapporto tra femminismo e forze politiche di sinistra cf. B. FRABOTTA (a cura), *La politica del femminismo* (Roma 1978).

47. La storia dell'UDI in Italia segna il momento dell'identificazione femminismo-marxismo ed anche del suo distacco.

Nietzsche riprende il discorso sul femminile elaborato da Schopenhauer.⁴⁸ Al di là delle note frasi di violento antifemminismo, è una realtà che nel pensiero nietzschiano la donna rimane più legata alla natura e alla maternità: “La gravidanza in quanto condizione fondamentale, che gradualmente ha dato forma all’essere femminile. La relazione di tutti i pensieri e le azioni della donna con la gravidanza.... Il sentimento femminile della perfezione – nell’obbedienza”.⁴⁹ Questa dipendenza impedisce alla donna di liberare pienamente il pensiero. Nietzsche mette in bocca a Nausicaa queste parole: “M’è venuto un pensiero, ieri – Un pensiero? è ridicolo! Vi è mai venuto fanciulle un pensiero? piuttosto un sentimento-piccolo! Raro che di pensare osi la donna, giacché l’antica sentenza dice: “seguir dovrà la donna, non guidare”; se pensa, ecco, non segue.... “Raro che femmina pensi – Ma se pensa, è al tutto inutile”.⁵⁰

Il Superuomo invece si eleva al di sopra della natura, semplicemente perché così facendo egli è conforme al dettame della natura stessa; non può che divenire ciò che è, realizzare se stesso differenziandosi dal resto degli uomini, si deve librare al di sopra della media, dei costumi, dei limiti, delle verità. Il suo scopo è “rovesciare idoli”. Trasgressione e trasvalutazione dei valori sono indispensabili per accettare la vita.

La lettura della differenza che Nietzsche opera riconduce i valori femminili ai valori religiosi da lui considerati deteriori perché collegati alla compassione, alla debolezza, alla sconfitta (il cristianesimo è religione della compassione), a tutti quei valori che, frenando l’ideale assolutamente libero del Superuomo, intralciano la legge della selezione e costringono a piegarsi alla natura, agli altri, all’Altro.

L’impressione è che la superiorità da affermare è ancora tutta valutata all’interno del pensiero dell’uno-maschile in cui la fuga dai valori “femminili” è già una direzione tracciata per lo sviluppo del Superuomo, senza una vera pluralità di criteri di giudizio e sempre nell’ambito di una forza vitale assolutamente primaria.

Ciononostante, leggendo Nietzsche con l’apprezzamento che suscita la sua radicalità antimetafisica e la sua estrema sincerità, (che ha indubbio valore catartico rispetto alle pseudo-teorie),⁵¹ troviamo nel suo andamento dissacrante non poche verità che scuotono la sicurezza intellettualistica e

48. Cf. A. SCHOPENHAUER, “Del sesso femminile” in *Parerga e paralipomena* (Torino 1963) 1349-1363; e F. NIETZSCHE, “Al di là del bene e del male”, §§ 232-239, in *Opere di F. Nietzsche*, vol. 6 (Milano 1981) 142 ss.

49. F. NIETZSCHE, *Scelta di Frammenti postumi*, a cura di M. Montinari, in ID., *Idilli di Messina* (Milano 1979) 405.

50. ID., “Canzoni di Nausicaa” in Op. cit., 394.

51. Un esempio di questo modo di leggere vantaggiosamente Nietzsche è quello di P. VALADIER, *Essais sur la modernité: Nietzsche et Marx* (Paris 1974).

cartesiana delle idee e della ragione e aiutano a detronizzare gli idoli. Tale capacità di rimescolare le carte gli consente di unire le ben note espressioni misogine e l'esaltazione della virilità ad impreviste esaltazioni della capacità di rottura degli schemi maschile-femminile, come gli pare di vedere in donne che incarnano l'ideale dell'umanità al di là del sesso: "Pensiamo all'istante che possono esserci al mondo, in qualche luogo, donne dall'anima nobile, eroica, regale, prontamente capaci di dominare gli uomini, poiché in loro il meglio della mascolinità è divenuto, al di là del sesso, un ideale vivo e vero".⁵²

Significativo per il nostro tema sembra l'allargamento della dimensione materna dal puro istinto femminile all'amore dell'artista per la propria opera e dunque in genere agli uomini, purché siano contemplativi: "La gravidanza ha reso le femmine più miti, più caute, più timorose, più contente di soggiacere: allo stesso modo la gravidanza dello spirito genera il carattere del contemplativo che è affine a quello femminile: sono le madri maschili".⁵³ Così l'antifemminista Nietzsche propone un'interpretazione della femminilità come espressione di mitezza, moralità, religiosità, legando alla donna anche quell'eticità che in Hegel era legata all'oggettività dello Stato (maschile) e in Kierkegaard all'esaltazione della capacità di trascendenza dell'uomo.

L'opera di Stirner *Der Einzige und sein Eigentum*⁵⁴ è del 1845, quindi prima di Nietzsche, tuttavia si può dire che essa conduce *ante litteram* alle ultime conseguenze l'impostazione nietzschiana. Stirner infatti è considerato oggi, prima che un anarchico, un filosofo individualista ed esistenzialista, la cui concezione dell'uomo e dell'essere esula da ogni trascendenza, quindi assume la morte di Dio come indispensabile fondamento esistenziale dell'indipendenza dell'io. La demolizione degli idoli qui si estende ad ogni forma di oggettività che possa costituire l'ego come dipendenza, per poterlo fondare solo su se stesso, al di fuori di forme di riproposizione del divino, sia in chiave trascendente che immanente: alla morte di Dio deve seguire la morte dell'uomo, di ogni idea di umanità e di ogni convivenza sociale che faccia smarrire l'autenticità e l'unicità dell'io. "Finalmente il problema dell'esistenza di Dio – egli scrive – venne a cadere, ma per risorgere subito nel principio dell'esistenza del 'divino' (Feuerbach). Ma anche questo non ha alcuna esistenza e l'ultimo rifugio che sia realizzabile, ciò che è 'puramente umano', non offrirà protezione per molto tempo. Nessuna idea ha esistenza, perchè nessuna è capace di avere

52. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, 83.

53. ID., *La giusta scienza* (Milano 1979) 85.

54. M. STIRNER, *Der Einzige und sien Eigentum* (1985), trad. it., *L'unico e la sua proprietà*, a cura di G. Penzo (Bologna 1982) 361-365.

corporeità.... Quando infine l'accento fu posto sull'uomo o sull'umanità si trattava di nuovo di un'idea che si 'proclamava eterna': 'l'uomo non muore'! Si pensava di aver trovato allora la realtà dell'idea: l'uomo è l'io della storia, della storia universale; è lui, questo ideale che si sviluppa realmente, cioè si realizza.... 'Nell'uomo' ritorna il principio immaginario; perché 'l'uomo' è immaginario quanto Cristo. 'L'uomo' come io della storia universale conclude il ciclo delle concezioni cristiane".⁵⁵ L'ego-ismo è in Stirner affermazione della pura autenticità conquistata contro ogni tentazione di alienazione nello spirito. Solo così l'uomo è creatore di sé (identificazione del creatore e della creatura) sul nulla di ogni riferimento fuori di sé. 'L'ideale 'l'uomo' è realizzato solo se l'intuizione cristiana si trasformerà nella tesi: "Io, questo unico, sono l'uomo". La questione concettuale: "Che cos'è l'uomo" si è trasformata in quella personale: 'chi è l'uomo?'.... Si dice di dio: 'Non ci sono nomi per definirti'. Ciò vale per me stesso: nessun concetto esprime l'essere me stesso, nessuna cosa che sembra essere la mia essenza esaurisce l'essere me stesso; sono solo nomi. Si dice inoltre di dio che è perfetto e che non ha alcuna vocazione di aspirare alla perfezione. Anche questo vale per me. Io sono proprietario della mia forza, e lo sono quando so di essere unico. Nell'unico il proprietario ritorna nel suo nulla creatore dal quale è nato. Ogni essere sopra di me, sia dio, sia l'uomo, indebolisce il senso della mia unicità e impallidisce al sole di questa coscienza. Se io ripongo la mia causa su me stesso, l'unico, essa poggia sul passeggero e mortale creatore di sé, il quale consuma se stesso, e io posso dire: Io ho riposto la mia causa su nulla".⁵⁶

Stirner crede di essere superiore ad ogni condizionamento sociale, mentre Marx gli dimostra di assolutizzare l'egoismo borghese, della proprietà dell'io in una società di individui isolati. Per Marx, infatti, Stirner non riesce a liberarsi da alcun rapporto reale, ma solo dai rapporti nella coscienza, confermandoli nell'egoismo privato che è il principio stesso della società borghese. L'io, per Stirner, "vive secondo le proprie inclinazioni" senza preoccuparsi dell'idea fissa di Dio e dell'umanità. Quando anche l'uomo è morto non resta all'io che una dilapidazione di se stesso e del mondo, poiché egli non ha alcun ideale universale umano da realizzare, ma deve solo realizzare se stesso in quanto io, che pone se stesso al di sopra di tutto. L'io particolare non è legato né dai vincoli di sangue, né dai vincoli umani e sente come suoi simili solo altri egoisti. Il nietzschiano Superuomo diviene un io che è la fine dell'uomo. Commenta sinteticamente K. Löwith: "Nella teologia filosofica di Hegel l'umanizzarsi

55. *Einzig*, 362-364.

56. *Einzig*, 365. Sul pensiero di Stirner come espressione del nichilismo radicale cf. G. PENZO (a cura di), *Il nichilismo di Nietzsche a Stirner* (Roma 1976) 14-17 e 167-175.

di Dio rappresenta l'unità della natura umana e di quella divina; Feuerbach riduce l'essenza divina all'uomo in quanto essere supremo; per Marx il cristianesimo è un mondo rovesciato e, alla fine, Stirner giunge a riconoscere che l'umanità elevata ad essenza suprema rappresenta un'ultima attenuazione dell'Uomo-Dio, in cui è morto il Dio ma non ancora l'uomo".⁵⁷ L'egoista, infatti, non è un individuo con un contenuto determinato, né tanto meno un principio assoluto, ma un'espressione verbale che indica la possibilità dell'appropriazione di se stesso e del mondo. Poiché l'unico è la negazione dell'interdipendenza relazionale, Stirner critica la distinzione di Feuerbach tra l'amore per l'amata che soddisferebbe l'essenza piena e totale dell'uomo e l'amore per l'etera. Questo discorso riappare contestuale ad un'idea preconcepita di essenza umana, di amore vero sulla cui base si può distinguere il rapporto con una donna. L'unico invece elude queste distinzioni perché ciò che conta è l'unicità a lui riconducibile del rapporto con una determinata donna, rapporto che non può essere definito in anticipo attraverso un'idea, ma realizzato da un'appropriazione di fatto che è di volta in volta diversa e originaria. Cade così ogni ricerca antropologica sull'uomo e sul genere.

L'epilogo del pensiero della soggettività si frantuma nell'affermazione dell'io identificato col proprietario, metafisicamente ed eticamente bisognoso di negare l'interdipendenza reciproca. L'io si consuma, si crea, si possiede e viene tagliato ogni legame di dipendenza da un insieme sociale, in modo ben diverso dai rapporti di complicità ideale e sociale che invece stabilisce la rivoluzione marxista. Per Stirner la rivolta è possibile sul nulla di ogni struttura estrinseca di socialità e quindi è autosufficienza dell'unicità. La differenza, al contrario, apparirebbe qui come specificazione seconda rispetto ad un unico originario.

L'unico esprime l'altra faccia della cultura dell'uno, quella faccia che elimina la problematicità della reciprocità restando ferma all'unicità dell'io perché rifiuta di cadere nella dipendenza dell'unità del noi e quindi della relazionalità di cui si è già parlato come dimensione di valorizzazione della femminilità.

De Beauvoir: L'uno esistenziale

Il pensiero esistenzialista di S. De Beauvoir non offre spazi per una valutazione positiva della differenza. Considerata generalmente come la più profonda scrittrice del primo femminismo, l'autrice è tuttavia collocabile nella fase di reazione all'oppressione della donna con conseguente

57. K. LÖVITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (Torino 1949, 1971) 523.

esaltazione dell'uguaglianza. Per la De Beauvoir la donna, per potersi esprimere come l'uomo, deve in qualche modo cancellare il lato biologico corporeo perché la piena accettazione di quel dato risulterebbe negativa. Si tratta di assumere il dato nell'esistenza, quando si passa al regno dell'umano e della libertà "non è la fisiologia che può stabilire dei valori: piuttosto i dati biologici assumono quei valori che l'esistenza dà ad essi".⁵⁸ La trascendenza infatti è illimitata possibilità di superare quelli che vengono considerati i limiti del corpo in un'apertura infinita d'orizzonte, in una capacità di trasgressione illimitata.

Appare subito il lato eccessivo della teoria della De Beauvoir:⁵⁹ la necessità di combattere il naturalismo l'ha condotta a minimizzare l'importanza del corpo e in esso quella della differenza, finendo col rifiutare il senso degli aspetti biopsichici della femminilità. Nella De Beauvoir, infatti, l'assunzione dei valori umani sarebbe condizionata dalla capacità di prescindere dal corpo, piuttosto che da quella di creare simboli ed immagini positive a partire dalla sua percezione. Una visione più equilibrata avrebbe sottolineato sia i limiti dei tradizionalisti, nell'identificare la donna con la sua natura differente sessuale, che quelli di un femminismo che rifiuta ogni significato al biologico.⁶⁰

Oggi si percepisce più chiaramente che non si tratta di rifiutare la differenza del corpo, annullandola in un regno aereo dell'umano neutro, ma di percepirla in modo diverso da come è stata percepita dalla cultura maschilista e dunque di darle nuovi significati. In altri termini tra il corpo che detta leggi biologiche e teleologiche e il corpo privo di ogni valenza per il campo psichico, culturale e simbolico, c'è spazio per una rinnovata e più profonda capacità di lettura dei significati e quindi di un diverso emergere della coscienza simbolica in rapporto alla differenza.⁶¹ "Il punto di vista della De Beauvoir – commenta G. Angelini – ...conduce a negare non solo i valori della donna o della femminilità, o il "significato" della sessualità in rapporto all'autocoscienza, ma a negare *tout court* la categoria

58. Op. cit., 62.

59. Cf. E. MOUNIER, C.R. a S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, cit., in *Esprit* 162 (1949) 1005-1009.

60. Cf. S. LILAR, *Le Malentendu du deuxième sexe* (Paris 1962).

61. Su questo punto critico della De Beauvoir, come in genere dell'esistenzialismo, si esprime bene Angelini scrivendo: "L'alternativa secca che De Beauvoir stabilisce tra le due eventualità – la biologia è fonte di valori, oppure il corpo è pura materia prima, certo con le sue leggi materiali, ma del tutto priva di "valori", posta a disposizione del libero progetto umano – pecca per *defectus elenchi*; è possibile infatti anche una terza possibilità: quella appunto che il corpo (non la "biologia", non cioè la rappresentazione materialistica del corpo come oggetto che è propria delle scienze materiali) sia luogo dell'emergenza della coscienza in generale, strutture per così dire le forme della coscienza propriamente umana, in forza della sua attitudine simbolica" (G. ANGELINI, op. cit. 224-225).

donna come categoria propriamente umana. Più propria per designare l'unica costante che può corrispondere a quella parola è l'espressione "il secondo sesso", come suona il titolo della sua opera. La "donna" nel senso propriamente umano è solo un fatto, approssimativamente evocato dal nome nelle caratteristiche collettivamente più comuni in una determinata epoca".⁶²

Considerazioni finali

Nelle diverse prospettive esaminate abbiamo evidenziato la comune tendenza a far convergere l'interpretazione dell'umano in una dimensione riduttiva della pluralità; che si tratti di teorie che sostengono un'unità omologante oppure l'unicità del singolo. In tali posizioni l'alterità perde di spessore ontologico e la femminilità viene ad aggiungersi come corollario. Essa non ha la possibilità di modificare i canoni del discorso, e la sua complementarietà al maschile è lontana da quella dinamica della reciprocità, che costituirebbe la premessa per una legittimità fondante del femminile e del maschile, nell'unità e nella distinzione. Abbiamo così evidenziato il parallelismo tra i moduli del pensiero antifemminista e la concezione metafisica della realtà, tendenzialmente riduttiva della complessità per la difficoltà di mantenere fluida la tensione — senza pseudo-sintesi — tra unità e pluralità.⁶³ Si giustifica così il sorgere di una cultura della differenza, la quale però non manca di rischi sui quali rimandiamo la discussione ad altra sede.⁶⁴

Università degli Studi 'G. D'Annunzio'
Facoltà di Scienze Politiche
V.le Crucioli 120
64100 Teramo

62. Op. cit 225.

63. "Unità non omogenea — direbbe Denis De Rougemont — e che non risulta da un processo forzato di uniformizzazione, di livellamento o di esclusione di ciò che è diverso, ma che al contrario componga e unisca in una comunità sempre più complessa nel corso dei secoli, valori molto spesso antinomici, provenienti da origini multiple, i cui contrasti e le cui combinazioni intrattengono tensioni rinnovate senza tregua" D. DE ROUGEMONT, *L'un et le Divers*, 42-43; cf. anche ID. *Le cheminement des esprits* (Neuchâtel 1970).

64. E in via di pubblicazione per i tipi di Città Nuova il saggio: *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, nel quale tento di approfondire il valore e i limiti legati ai due eccessi dell'esaltazione di un'uguaglianza senza differenza e di una differenza senza uguaglianza.