

Il doppio corpo del cittadino. Ai confini dell'universalismo moderno

di Gabriella Bonacchi

Se l'incapacità femminile fosse definita a un livello altrettanto rigoroso della capacità di contare fino a tre e non oltre, il destino sociale delle donne potrebbe essere trattato con certezza scientifica. Nel frattempo l'indeterminatezza rimane, e i confini dell'oscillazione sono molto più ampi di quanto si possa immaginare in base all'identità esistente tra l'acconciatura delle donne e le loro storie d'amore preferite, sia in prosa che in versi.

George Eliot, *Middlemarch*

Come tutti gli storici sanno, il passato è un grande spazio buio, colmo di echi. Le voci che ci raggiungono di lì sono intrise dell'oscurità della matrice da cui provengono e, per quanto ci si provi, non sempre possiamo decifrarle con esattezza alla luce più chiara del nostro tempo.

Margaret Atwood, *Il racconto dell'ancella*

Jean-Pierre Lebrun e Michele Gastambide (*Oreste, la faccia nascosta di Edipo?*, Mimesis, 2017) – lo ricorda Marisa Fiumanò – hanno fatto recentemente osservare che oggi c'è un modo particolare di trattare la perdita che costella anche le nostre più banali azioni quotidiane. Gustiamo infatti caffè senza caffeina e zucchero senza zucchero: perdiamo senza mai perdere davvero. Il divieto è fluido e il limite spostabile... Il risultato di questa mobilità del limite è che il soggetto fluttua tra godimento e angoscia. Ciò è dovuto, sostiene Lebrun, a un deficit di simbolizzazione, o – come affermano altri – un deficit di umanizzazione. Ma sarà vero che questo limite di umanizzazione è dovuto, come sostiene una fortunata divulgazione dei difficilissimi testi di Lacan, alla perdita del padre (M. Recalcati, *Cosa resta del Padre?*, Raffaello Cortina, Milano 2011). Genealogia e impianto della tesi sono noti da tempo: senza il padre, garante del processo di ingresso nel fallico e nel simbolico, cavarsela nella vita sarebbe un'impresa disperata. Ma a tale scopo non è necessario un padre in carne ed ossa, un padre che

con la sua presenza reale introduca l'assenza. Tale funzione può essere assunta anche da altre figure. Il compito dell'analista, ma anche dell'insegnante, dell'educatore, è umanizzare, vale a dire introdurre o ripristinare le leggi della parola: istituzioni primarie che, in mancanza di altri "limiti" sociali e culturali, restano un punto fermo.

Il nome del padre – nella ben nota interpretazione di Jacques Lacan – soppianta il desiderio della madre. Ciò che si sostituisce a lei, al suo desiderio, è la nominazione, il linguaggio. Il linguaggio può nascere soltanto dal riconoscimento di un vuoto, di una incompletezza, di una mancanza che consente di desiderare. Come vedremo meglio in seguito, questo vuoto è l'assenza della donna dal linguaggio in quanto *arché* di ogni "istituzione" e principio ordinatore del reale. "Dans la phrase – diceva Lacan – il n'y a pas de dame"...

Ordine simbolico e castrazione

Su questo punto dobbiamo rievocare il lavoro "frontaliero" di Luisa Muraro (*Maglia o uncinetto. Racconto politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, manifestolibri, Roma 2004).

È Lacan, dice giustamente Muraro, che ha fatto emergere con chiarezza i legami tra produzione simbolica e regime patriarcale, mostrando che i rapporti tra i due sessi sono regolati, prima che dalla società, dall'ordine simbolico. Ma l'ordine simbolico teorizzato da Lacan si fonda su un preciso presupposto, assente sia in Jacobson che in Saussure: il primato della metaforizzazione. L'alternativa, la sola e nuda alternativa a tale primato sarebbe la follia. Non così Jacobson e lo stesso Saussure, che non avevano imposto alcun privilegiamento assoluto della metafora. Anzi. Poiché, dice Muraro, per "incollare le parole alle cose" occorre l'"oscura" fatica della metonimia...

Secondo Lacan titolare di questa oscura fatica è esemplarmente la donna: il "difetto della metafora simbolica" faceva desiderare al giudice Schreber di essere una donna... L'essere-donna equivarrebbe allora a una peculiare potenza che coincide con una capacità di significazione lungo la direttrice metonimica. Le signore, secondo Lacan, proprio per la loro anomala capacità simbolizzatrice nel reale servono, "non dispiaccia loro, da oggetti per gli scambi che ordinano le strutture elementari della parentela, ... mentre ciò che si trasmette parallelamente nell'ordine simbolico è il fallo".

Tra ordine simbolico e struttura sociale esiste una complicità opaca: servitù materiali che diventano esigenze logiche e, viceversa, condizioni della produzione simbolica che si traducono in imposizioni sociali. In pochi passaggi Lacan ha tradotto la scoperta freudiana dell'inconscio nei

concetti della linguistica strutturale, eliminando dal discorso di Freud il presupposto naturalistico di una materialità operante secondo leggi indipendenti dall'ordine simbolico.

Al posto di questo complesso intreccio Lacan ha collocato ciò che si trovava di fronte: l'insignificanza dei rapporti materiali, la rispondenza dei corpi alla parola interpretante, la mobilitazione di fantasmi circolanti nella dimensione simbolica dominante (Lacan, *Scritti*, 2 voll., Einaudi, 1974).

Fin qui le “colonne d'Ercole”, gli archetipi confinari che delimitano sin dalle “sterminate antichità” il nostro retaggio patriarcale. Ma cosa accade al presente, oggi che il padre non è più padre-padrone e si è per così dire umanizzato? Chi pone un limite, e quale limite, al godimento pulsionale che fonda, in un sistema dell'indifferenza, qualsivoglia civiltà?

Una madre riformulata? E in che modo? È possibile che tale riformulazione non coincida con l'uccisione della madre, con quel matricidio non solo simbolico che purtroppo la cronaca non fa che riproporci all'ordine del giorno? È ancora la madre a dover testimoniare la tenuta fallica dell'uomo?

Nell'ottica lacaniana, la donna non esiste nel linguaggio perché non è portatrice di fallo. Funzione non secondaria, abbiamo visto. Perché è il limite, l'assenza, che rende il fallo protagonista della frase. Quindi se è vero che “dans la phrase il n'y a pas de dame”, è proprio questa assenza a consentire la messa in parola del reale. Sui temi del corpo femminile come silenzioso abitatore di una sfera così privata da non avere linguaggio, mi soccorrono gli insegnamenti della storia delle donne. E le capacità, sviluppate nei suoi ambiti, di rintracciare originalmente gli anelli tra sfera privata e sfera pubblica che la storia politica occidentale ha così malamente e con tanta fatica stabilito.

Ripercorro, per punti, l'itinerario seguito da una parte, la più ardita, del femminismo, nella sua ricerca di una modalità davvero libera del pensare.

I sessi sono due

Il gruppo francese di Antoinette Fouque, “Psychoanalyse et Politique”, pone al centro della sua critica radicale alla società esistente l'individuazione di un monismo sessuale (l'esistenza del solo fallo che le donne sono e gli uomini hanno) a causa del quale niente, nessun sentimento si salva, proprio in virtù dell'assenza di veri rapporti duali. La sessualità maschile viene individuata come monistica, omosessuale, sterilmente autocentrata sull'autoriflessione, e in quanto tale rivelata nella sua pienezza proprio dal discorso psicoanalitico. La critica delle donne con *psycho et po* e la sua fondatrice individuavano le principali ragioni dell'impotenza affettiva del-

la società del fallo nella mortificazione del corpo femminile. Di qui una critica destinata ad un grande avvenire (soprattutto negli anni Settanta) alla sessualità come emancipazione: critica fondata materialisticamente proprio sul mutismo, sull'assenza di godimento dei singoli corpi femminili, resi muti dal monismo del fallo.

L'inconscio, la scoperta freudiana di un *clivage* del soggetto che ne costituisce la congenita frattura, ridefinita da Lacan secondo gli schemi della linguistica, diventa in *psycho et po* un luogo di analisi permanente per l'oppressione delle donne.

Solo in una società tessuta dalle nuove relazioni tra donne non più mute e umiliate sarebbe stata possibile la relazione, in virtù di un ritrovato rapporto con la madre “come donna”, quale essa era stata e continuava ad essere “prima del padre”.

La sindrome della “donna muta” non è – in questa visione – il frutto di un trauma individuale (Freud). Tale sindrome è il sintomo dell'assenza della donna dalla scena simbolica: un'assenza sociale di linguaggio che si traduce in fame, isteria, paralisi dolorosa (Antoinette Fouque, *I sessi sono due*, Pratiche, 1999).

Sesso e secolarizzazione

Come ha messo in luce l'ultimo lavoro di Joan Scott, *Sex and Secularism* (Princeton University Press, 2018), dobbiamo al femminismo la messa a nudo dell'imbroglio accuratamente celato dietro l'universalismo che è al centro della politica moderna: i sacri principi di cui si è fregiato nei secoli l'Illuminismo con le sue “universal” e “liberatore” parole d'ordine, in realtà, non hanno mai avuto valore per tutti. Tanto meno per le donne. Scott lo ha scoperto (con largo anticipo rispetto alle filosofe e alle giuriste) nella sua ricerca storica sulle donne della Rivoluzione francese: vittime, da Olympe de Gouges in poi, di una mortale illusione ottica che le ha condotte al patibolo. E non solo simbolico (*Only Padoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press 1996).

Persino dopo la conquista del diritto di voto, ottenuto dopo una lotta secolare, la questione della *suitability* delle donne alla politica rimase: il sesso non è mai divenuto veramente irrilevante ai fini dell'esercizio della cittadinanza.

Qualche esempio. Innanzitutto un caso che riguarda la regina delle costituzioni, la nobile e antica Carta americana. Nonostante Abigail Adams spingesse il marito John, uno degli architetti della Costituzione Americana, a “ricordarsi delle signore”, fu solo nel 1919 che la Costituzione fu emendata per affrancare quelle “signore”. “Dipende”, egli rispose, dal fatto che si riesca o meno ad escogitare qualcosa di meglio che “abrogare i nostri

sistemi maschili” (cit. in Jill Lepore, *Comment: The Sovereignty of Women*, “New Yorker”, April 18, 2016, 18; Eliane Viennot, *De l’Ancien Régime au Nouveau: La masculinité au fondament de la modernité*, in *Les défis de la république: Genre, territoires, citoyenneté*, éd. par Bruno Perreau and Joan Scott, Presse Science Po, 2017).

Se la libertà politica significava libertà dal carattere necessitante del corpo, le donne erano per definizione politicamente e irrimediabilmente non libere (Wendy Brown, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Rowman and Littlefield, 1988).

L’essere donne e uomini è un *primum*. Non è preceduto da niente. Siamo compromessi, donne e uomini, nella parzialità della differenza sessuale che incarniamo senza possibilità di uno sguardo di sorvolo capace di farci vedere dal di fuori quella realtà di cui facciamo parte. E il gioco che costruiamo vivendo ci trova implicati, non ci consente di prendere una pausa uscendone, per contemplarlo dall’esterno. L’entrata nel simbolico è segnata dall’essere sessuati, dallo stare in un sistema di relazioni in cui la propria posizione sessuata è imprescindibile, è una finestra sull’universo dentro la quale soltanto si può giocare la propria unicità umana.

La differenza sessuale non è riducibile a una sorta di lente con cui un soggetto neutro vede nell’una o nell’altra maniera il mondo. Pensare di entrarne o uscirne a piacere sarebbe come pretendere che il mondo si fermasse per farci scendere.

Paradossi dell’universale

È questo processo ad essere molto ben rappresentato dall’archetipo illuministico dell’universalismo: quanto più costruisce l’universale come pura forma trascendentale, tanto più esso persiste nell’ancoraggio a un’immagine dell’uomo che respinge tutta una parte inconscia di se stessa; e tanto più – dunque – tradisce la sua dipendenza da un qualcosa di impensato e di sottaciuto.

L’ideologia dominante è l’enunciazione dell’universale dal punto di vista di una classe: non più nel senso sociale del termine ma nel senso antropologico del soggetto maschile, che eleva il suo interesse particolare a enunciato universale. È in questo quadro che l’universale si concretizza come dominio di una peculiarità astrattamente umana: il linguaggio. Il soggetto escluso dal potere performativo del linguaggio, e così privato della possibilità di costruire da sé una propria identità autonoma, è costretto a ricorrere alla dimensione del paradosso come sola forma di rigetto del discorso dominante (quella che Hegel chiamava, a proposito di Antigone, “ironia della comunità”).

La decostruzione più efficace del dominio è quella che intensifica il paradosso e non si stanca mai di riportare il discorso al dissidio, dimostrando

così che ogni unità indotta dall'autorità è finzione e ogni consenso è sintomo di contraddizione. È questo ciò che Judith Butler chiama “universalità conflittuale”.

In realtà ciò che questo approccio denuncia è una cosa semplice, che anche alcuni sofisticati approcci francesi (da Derrida a Deleuze) talora suggeriscono senza tuttavia trarne le debite conseguenze. Epitome del Progetto moderno, l'universalismo nasce essenzialmente *locale* ma ambisce ad essere *globale*, vale a dire capace di precostituire, definire, delimitare *ex ante* il quadro generale di confronto tra le forme-di-vita o, come impropriamente si dice, le “identità culturali” più diverse (cfr. François Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, 2010).

Per Scott la categoria stessa dell'universale è sottesa a una illusione universalistica, inseparabile dalla funzione di dominio che svolge, e dunque dalle esclusioni e rimozioni che autorizza attraverso scelte arbitrarie o interdizioni violente. L'universalismo costruttore della modernità occidentale tende a tenere ben celato il carattere conflittuale che lo dilania *in interiora corporis*: e ciò ne consolida la superiorità rispetto ad altre costruzioni simboliche. Questo universalismo è capace di rappresentare e includere in se stesso anche l'altro da sé, anche se nella forma della subalternità. La sua logica dialettica opera come un'esclusione inclusiva che trova la sua interfaccia legittimante in un'inclusione escludente. Si radica qui il capolavoro dell'universalismo moderno: quella divisione tra sfera pubblica e sfera privata finalizzata ad eternizzare la subalternità delle “nate di donna”.

La rottura di questo dispositivo dell'universalismo non può prodursi senza la presa di congedo dall'idea di un unico Soggetto rivoluzionario, incarnato per quasi due secoli dal proletariato industriale. Come aveva già affermato a suo tempo Adrienne Rich, “la scelta di procreare liberamente equivale, per le donne, alla richiesta di un orario quotidiano stabilito per legge”. Corrisponde, insomma, al *Factory Act* che Marx chiama, in una celebre lettera a Kugelmann, la Magna Charta dei lavoratori.

Vi è tuttavia un però. Esiste un *double bind* che riguarda non soltanto la messa in ordine, l'allineamento richiesto dalla società e dalle sue istituzioni, bensì anche la resistenza, l'insurrezione e l'emancipazione: la violenza risiede al tempo stesso nella denegazione delle differenze e nella loro assolutizzazione. Ogni rivolta ha pertanto dovuto far fronte alla difficoltà di stabilire se mettere l'accento sulla legittimità della differenza, il diritto alla singolarità, o sul primato dell'universalità e sulla sua rifondazione. Ciò vale per tutte le rivolte tranne una: la rivolta femminista.

È tale rivolta, infatti, a puntare il dito direttamente al cuore dell'universalismo moderno, così come si istituisce a partire dal XVIII secolo sulla base dei mercati e degli Stati-nazione, che sono Stati di diritto, in cui i cittadini sono considerati titolari di diritti fondamentali individualmente

definiti a partire dai grandi principi di libertà, uguaglianza, proprietà di se stessi.

Il femminismo ha posto al centro della sua costruzione teorico-politica la *relazione*: limite assoluto all'individuo isolato, e alla sua opposta ma correlata immersione nella comunità. Ma ora si tratta di andare oltre, ponendo un'interrogazione ulteriore: relazione tra chi, e in quale forma? Lo stesso svolgimento della rottura antisostanzialistica determinata dalla relazione chiama ormai in causa il tema della soggettivazione e della sua costitutiva ambivalenza.

Il femminismo individua nella differenza una principale matrice di soggettività, e la relazione come il luogo in cui si manifesta il “desiderio di sapere” di questa nuova soggettività (Jacques Derrida, *Geschlecht. Differenza ontologica, differenza sessuale*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book, 2008) che critica la “neutralizzazione sessuale” operata dal *dasein* heideggeriano, attraverso la collocazione dell’idea di differenza ontologica, oggetto dell’analisi esistenziale, al di là delle determinazioni antropologiche.

Fantasia: un paradosso della soggettivazione

In ogni società la fantasia è la via maestra per negare la forza costitutiva delle norme culturali.

Dice Saba Mahmood che “gli stessi processi e le condizioni che assicurano la subordinazione di un soggetto sono anche i mezzi attraverso i quali esso diventa una identità autocosciente e un soggetto consapevole” (Saba Mahmood, *The Politics of Piety*, Princeton University Press, 2004; Judith Butler, *The Psychic Life Of Power*, Stanford University Press, 1997, trad. it. Meltemi, 2005).

Così, per questi paradossi della storia, troviamo in Italia la prima vera teorica di una “comunità non comunitaria”, vale a dire negatrice dell'universalismo tradizionale, falso e bugiardo in quanto basato sull'esclusione del sesso femminile dalla *polis*. Questa grande teorica, di cui non cessiamo di essere orgogliose è – come riconosce anche l'americana Joan Scott – Carla Lonzi.

Nella rivista da lei fondata, “Rivolta femminile”, Lonzi presenta il legame tra donne come “essere in comune non comunitario”, vale a dire senza una identità collettiva precostituita. Lonzi ricostruisce un senso dell’essere donna a partire da una decisa negazione di ogni requisito identitario, di ogni precostituita sostanza comune di cui ogni donna dovrebbe rappresentare l’incarnazione. Nella sua parola troviamo l’origine di una disseminazione, il prefigurare di un legame che si dissocia da ogni forma di comunità data e va dunque ricostituito altrimenti: nello spazio politico della **relazione**.

Lonzi è la prima interprete di Hegel che mette in stretta relazione l'enunciazione dell'universale con la produzione dei soggetti di cui – denuncia – si può finalmente dire che non sono tanto “soggetti universali” quanto “soggetti dell'universale”. Sputare su Hegel significa denunciare il carattere ideale, paradigmatico, dell'universale come parametro assoluto attraverso il quale una comunità misura il valore dei propri atti.

La “neutralizzazione sessuale” aveva per Carla Lonzi, brillante studiosa di filosofia all’Università di Firenze, un nome preciso: Cesare Luporini, allievo di Heidegger e importante filosofo marxista di quella università. Ricostruendo la carriera di Lonzi, studentessa a Firenze negli anni Cinquanta, gli anni in cui Luporini fondava insieme ad altri la rivista (all’epoca in odore di “eresia”) “Società”, colpiscono le sue inclusioni ed esclusioni: sì al Lukács di *Storia e coscienza di classe* e al giovane Marx che si cominciava all’epoca a intravvedere nei *Manoscritti* appena tradotti e pubblicati. Poco o niente di Sartre, che pure godeva di una grande popolarità nell’existenzialismo marxisteggiante dell’epoca. Le identificazioni e le prese di distanza testimoniano le tappe di una soggettività ribelle in formazione (cfr. la ricostruzione magistrale di Laura Iamurri, *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l’arte in Italia (1955-1970)*, Quodlibet, 2016).

La relazione che Lonzi evoca (e comincia precocemente a praticare) non presuppone una comunanza data, neppure quella del sesso tra appartenenti allo stesso sesso, è l’origine di una rifondazione dell’appartenenza dentro uno spazio politico creato dalla pratica politica comune. Sulla “pratica politica comune” Lonzi ha lavorato tutta la sua vita, elaborando un originale concetto di nuova cittadinanza fondata dalle non-cittadine per eccellenza, vale a dire le donne, relegate nella sfera privata dagli inventori delle carte dei diritti. Lungi dal domandare le “pari opportunità riven dicata dai teorici (e dalle teoriche) dell’uguaglianza, la “rivolta femminile” di Lonzi rifiuta l’“ospitalità” più o meno graziosamente offerta dai poteri dominanti e rivendica una “sfera pubblica” della differenza, mandando a carte quarantotto le redistribuzioni del riformismo sessuale. Per chiarire meglio la portata di questa rivoluzione dobbiamo prima definire una cornice storica e concettuale che riguarda da vicino la rivoluzione di Lonzi.

Gender, sesso e sessualità

Il termine *gender* ha fatto molta fatica ad essere accettato in Italia, complice una traduzione nell’italiano “genere” che rompe l’uso polemico di un ambiguo riferimento grammaticale, e un’ardua resistenza di arcigne custodi della Differenza. Il problema nasce dal fatto che siamo di fronte a concetti mutevoli che si riferiscono a un dilemma psichico intrattabile: non c’è un senso ultimativo che possiamo attribuire alle differenze di ses-

so. Gli appelli a differenze atemporali, naturali o biologicamente determinate tra donne e uomini rappresentano tentativi di mitigare l'ansietà che accompagna questa indeterminatezza, e l'urgenza di provvedere (talora assai frettolosamente) a un modello di organizzazione sociale e politica.

Si tratta di temi noti che non sto qui a ripercorrere in dettaglio. Dobbiamo a Judith Butler la più famosa “diluizione” del *gender* nelle funzioni performative del linguaggio. Secondo Butler, il *gender* non ascrive i ruoli sociali basandoli sui corpi fisici; è piuttosto un tentativo storicamente e culturalmente variabile di fornire una griglia di intellegibilità dei sistemi di controllo politico: a partire dal sesso ma anche al di là di esso (Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990, trad. it. Laterza, 2013).

Nei termini messi a punto da Joan Scott, *gender* e politica non entrano in contatto e non si influenzano vicendevolmente come entità stabili. Anzi: è l’instabilità di ciascuno di essi a indurlo a cercare l’altro per stabilizzarsi. Così, i sistemi politici invocano ciò che viene definita l’immutabilità del *gender* per legittimare le asimmetrie di potere. Tali invocazioni politiche “fissano” poi le “differenze” di sesso, negando in tal modo l’indeterminatezza che travaglia tanto il sesso che la politica (cfr. A. Kiarina Kordela, (*Marxian-Psychoanalytic*) *Biopolitics & Bioracism*, *German Studies Faculty Publications*, 2013; cfr. Id., *Consent beyond Ideology [Marxian-Psychoanalytic] Biopolitics*, “differences”, 24, 21, Spring 2013).

A conti fatti, era la “materialità sessuata” il vero soggetto politico nuovo che il femminismo metteva in luce: insieme al “corpo rimosso, riaffioravano le emozioni, i pensieri, tutto ciò che fino a quel momento si era dovuto mimetizzare, omologare, in un continuo esercizio di autocontrollo, di adattamento”.

Gender specific, specificamente femminile è un simbolico caratterizzato dall’irruzione dell’immaginario, della fantasia nella realtà, con la sua conseguente radicale trasformazione. Escluse dal potere le donne si sono talora esercitate nella modifica “immaginata” della realtà. Come ha fatto Olympe de Gouges, immaginando uno scenario politico, un potere, occupato dalle “cittadine” nella spietatamente androcentrica Rivoluzione francese... (cfr. Joan Scott, *The Fantasy of Feminist History*, Duke University Press, 2011).

Autocoscienza maschile: alcuni esempi

Ma che cosa ha potuto produrre la parola fin lì inascoltata di una donna capace di sputare su Hegel?

Per capire l’effetto sconvolgente della parola libera di una donna dobbiamo riascoltare quanto scrive, ad esempio, Walter Benjamin (*Metafisica*

della gioventù. Scritti 1910-1918, Einaudi, 1982) a proposito del silenzio e della parola femminili.

Come parlavano – si chiede – Saffo e le sue amiche? Come accadde che le donne parlassero? Poiché il linguaggio le disanima. Le donne non ne ricevono alcun suono e alcuna redenzione. Le parole passano spirando tra le donne che stanno vicine l’una all’altra, ma il loro alito è goffo e afono, esse diventano ciarliere. Ma il loro silenzio si erge maestoso sul loro parlare. Il linguaggio non porta l’anima delle donne, poiché esse non gli hanno affidato nulla; il loro passato non è mai concluso. Le parole si aggirano intorno a loro, le toccano, e a loro risponde rapidamente una sorta di compiutezza. Ma il linguaggio appare loro solo nell’uomo che parla, e che schiaccia, tormentato, i corpi delle parole, in cui riprodusse il silenzio dell’amata. Le parole sono mute. Il linguaggio delle donne non fu creato. Le donne che parlano sono possedute da un linguaggio delirante.

Non ci deve ingannare la dilagante presenza delle donne nel discorso letterario. Un occhio più attento non può non rendersi conto che c’è solamente *un* momento di questo ambito in cui il femminile ha da sempre giocato un vero e grande ruolo: nella *fiction*, come esito della facoltà immaginativa, come *tema*. Come *tema* il femminile è infatti riccamente presente con molteplici sfaccettature. La storia delle immagini, degli schizzi, delle affermazioni metaforiche del femminile è altrettanto ricca quanto è povera la trasmissione fattuale dell’esistenza delle donne vere. Come ci ha fatto notare Virginia Woolf ne *La stanza tutta per sé*, alla produzione così ricca di immagini il sesso femminile ha partecipato ben poco: di fronte a uno sterminato panopticon di figure femminili immaginate stanno pochissime donne che immaginano e che – soprattutto – tramandano ciò che hanno immaginato. È solo (pensiamoci bene: solo adesso!) nel passaggio tra XIX e XX secolo emerge a tratti una tensione tra il ricco repertorio immaginale disponibile e l’esistenza umbratile delle donne vere.

Benjamin comincia a essere incuriosito, come Georg Simmel agli inizi del XX secolo, dal silenzio – ormai sul punto di rompersi – delle donne. Come parlavano – si chiede – Saffo e le sue amiche?

Il linguaggio è nascosto come il passato – scrive in un testo che fa parte degli appunti giovanili *Metafisica della gioventù* – futuro come il silenzio. Colui che parla fa emergere in esso il passato, nascosto dal linguaggio egli accoglie in sé, nel discorso, la femminilità che egli stesso è stato. – Ma le donne tacciono. Ciò che ascoltano sono le parole non dette. Avvicinano i loro corpi e si accarezzano. Il loro colloquio si liberò dall’oggetto e dal linguaggio. Ma ha attraversato un territorio. Poiché solo tra donne e perché esse si stanno vicine, il discorso stesso è trascorso e ha raggiunto la pace. Ora è pervenuto infine a se stesso: sotto il loro sguardo è diventato grandezza, così come la vita fu grandezza prima del vano discorso. Le

donne silenti sono portavoce di ciò che è stato detto. Poiché escono dal cerchio, esse soltanto vedono la sua forma conclusa.

Il silenzio dei discorsi era voluttà futura, la voluttà era silenzio passato. Ma tra le donne vi fu lo sguardo dei discorsi dal limite delle silenti voluttà. Nacque così, luminosa, la gioventù dei colloqui oscuri. Si irradiò l'essenza.

Benjamin è uno degli interpreti più sensibili di quella “femminilità immaginata” che serpeggiava nelle pagine e nelle menti dei pensatori europei degli inizi del secolo scorso. Gli intellettuali dell'epoca fronteggiavano un sempre più evidente dualismo vissuto all'epoca come pericolo e come sfida.

Basti pensare all'enorme successo di *Sesso e carattere*. Il testo di Otto Weininger raggiunge prima della Seconda guerra mondiale la 28° edizione e costituisce, a parere di un illustre interprete della cultura viennese dell'epoca, “una figura decisiva per spiegare l'ambiente culturale della *finis Austriae*” (M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, 1976). Per Weininger sono la “maledizione femminile”, l’“essere policefalo della donna”, i bisogni di cui è portatrice, la sessualità, che si pongono come il non-senso rispetto al senso pieno della legge del valore etico. La donna è dunque il “nulla, il polo contrario” e la paura dell'uomo di fronte alla donna “è la paura di fronte all'abisso allettante del nulla”. Come ha più volte sostenuto Luisa Muraro non bisogna ridere degli effetti talora grotteschi delle affermazioni di Weininger. I testi che le sostengono testimoniano un fallimento ormai patente: lumi sempre più deboli non riescono più a celare l'ombra inquietante del corpo tenuto fin lì ben nascosto: l'altro corpo – il corpo femminile – della cittadinanza.

Questa dialettica continua a far paura. Affidiamo a uno dei più importanti filosofi della nostra epoca, Étienne Balibar, il compito di enunciare l'autocritica che l'occhio maschile riesce a formulare guardandosi nello specchio (quasi sempre narcisisticamente osservato) della propria storia. A cominciare ovviamente da Hegel (Étienne Balibar, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Bollati Boringhieri, 2018).

Al migliore allievo di Althusser spetta il compito di riprendere rendendolo critico, il discorso del maestro sull'uguaglianza trascendentale tra i soggetti. Si tratta dell'esistenza (presupposta) di un posto occupando il quale i soggetti si universalizzano, diventano cioè interscambiabili senza tuttavia perdere la loro singolarità. Per il discorso universalistico tale posto è il fulcro dell'ordine sociale e politico. Come diceva Althusser, ricorda Balibar, citando Tran Duc Thao: “Tutti gli ego trascendentali sono degli uguali trascendentali”.

La pesante contropartita dell'istituzione dell'uguaglianza cosmologica per via trascendentale (cioè tramite l'iscrizione nella natura umana di una

destinazione morale che trascende le differenze e le opposizioni), è l'emergere di ciò che Foucault chiama (*Les mots et le choses*, Gallimard, 1966, trad. it. 1967) “allotropo empirico-trascendentale”, riferendosi al concetto di “Uomo”. E cioè il fatto che le differenze antropologiche siano respinte nella regione empirica, quella dei particolarismi, e considerate appartenenti agli individui solo in modo contingente, neutralizzabile o inesistente in linea di principio a livello di ciò che caratterizza la specie. Ma le grandi differenze antropologiche, ad esempio quella tra i sessi, vengono considerate esse stesse universali, nonostante la loro instabilità. E, proprio per questa loro instabilità, sono reindirizzate verso l'universalità morale e giuridica producendo ineguaglianza e anche esclusione. Le differenze antropologiche sono matrice di soggettività. La storia del femminismo, molto prima dei problemi posti dai movimenti di migranti post-coloniali, illustra in modo eloquente il dilemma tra legittimità della differenza, il diritto alla singolarità, e primato dell'universalità. Tutto ciò sta al cuore dell'universalismo moderno, così come si istituisce a partire dal XVIII secolo sulla base del commercio mondiale e degli Stati-nazione: Stati di diritto nella sfera pubblica e discriminatori nei confronti delle abitatrici *par excellence* della sfera privata.

La differenziazione struttura tutta l'esperienza umana. Nella sua classicità, la società borghese al tempo stesso naturalizza (“oggettiva”) le differenze grazie ai saperi esposti in forma scientifica (dal carcere all'istituzione matrimoniale).

Oggi però si pone sempre più la questione di stabilire se le forme della razionalità borghese ci permettono ancora di comprendere l'articolazione tra le differenze che caratterizzano gli umani in quanto umani e le istituzioni dell'universale, o le forme dell'universalità istituzionale.

La globalizzazione, questa universalità reale, trasforma radicalmente i termini della relazione tra universalismo e differenza.

I lavori di Gayatri Spivak (*A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999, trad. it. 2004), e altri, hanno ampiamente dimostrato che a livello della cultura è impossibile descrivere la storia come un processo teleologico di realizzazione delle condizioni di uguaglianza trascendentale senza inscrivervi al tempo stesso una differenziazione delle capacità di accesso (o delle temporalità di accesso alla “civiltà” per i diversi popoli) il cui limite inferiore è segnato dalla esistenza di umani non-umani, inadatti all'ingresso nella storia.

La *Fenomenologia dello spirito* va letta, secondo l'interessante proposta di Balibar, come una vera e propria dialettica delle enunciazioni dell'universale e dei loro paradossi costitutivi.

Hegel ha nettamente rifiutato la possibilità del metalinguaggio, l'illusione di potersi porre al di là dei discorsi dell'universale per valutarli e

relativizzarli a partire da un criterio assoluto. Si è dunque mantenuto nella finitezza dell'universalità storica e nella successione finita delle figure di tale finitezza.

L'universale, dice Hegel, non è l'altrove, l'al di là o l'al di qua delle sue enunciazioni: non è altro che il loro effetto, la loro prospettiva, anzi la loro lotta all'ultimo sangue.

Il discorso di Hegel ricostruisce la doppia costrizione che fa pesare sul soggetto la necessità di appropriarsi del linguaggio e che fa pesare sul linguaggio la necessità di passare attraverso l'enunciazione di un soggetto individuale o collettivo. Ogni soggetto è dunque, sempre, e contemporaneamente, assolutamente particolare e assolutamente universale. In pagine decisive della *Fenomenologia dello spirito*, Hegel (cap. 6, II) dimostra come l'universale sia destinato a particolarizzarsi enunciandosi, e come sia una tendenza necessaria dell'universale quella di realizzarsi nella figura del conflitto tra sistemi di pensiero opposti.

In Antigone è la differenza antropologica, irriducibile alla complementarità dei generi, a condurre il conflitto nell'universale, e pone dunque l'universale come *inconsapevolezza della coscienza stessa*. È questo il senso della formula hegeliana che pone la “femminilità” (Antigone ma anche oltre) come “eterna ironia della comunità”: il femminile come “discrepanza” e perpetua obiezione, ma anche come obiezione estrema della comunità nei confronti dei propri feticci sociali e politici e la propria violenza istituzionale.

Insomma, come affermano Judith Butler (*Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, Raffaello Cortina, 2013) e Gayatri Spivak, esiste un *double bind* in cui si trovano prese le “subalterne” per eccellenza, le donne povere del Terzo Mondo, che sono messe a tacere dal razzismo coloniale e postcoloniale, e dal sessismo patriarcale e che dunque “non possono parlare”. Le frasi dell'universale non sono soltanto in lotta, in conflitto, per il fatto stesso della loro determinazione, della loro inscrizione nella storia e nell'istituzione, ma sono eterogenee, o finiscono per diventarlo, via via che ritorna in esse **il rimosso, o l'inconscio della loro storia**.

L'ideologia dominata è introvabile e invisibile, rimane evanescente o virtuale proprio perché è dominata.

Ma come si può dar conto della violenza dell'universale: della violenza che l'universale permette di esercitare fisicamente, ma anche di quella che lo costituisce, al limite anche della controviolenza che suscita, senza descrivere il dominio di questa ideologia dominante come un'imposizione proveniente dall'altro, ad esempio come sessismo e omofobia? Ma come anche dar conto del fatto che, quando giunge a quella universalità senza la quale non può svolgere la funzione che Gramsci chiama egemonica, questa ideologia dominante deve dire l'universale e non il particolare, enunciare la legge nella modalità dell'universale e non del privilegio?

Occorre presupporre che a questo scopo ci sia qualcosa come una espropriazione dell'ideologia dei dominati da parte dei dominanti che celebra i suoi massimi trionfi nell'ideologia rivoluzionaria dei diritti dell'uomo.

È questo che lascia aperta la possibilità di un rovesciamento performativo (Butler) del discorso dell'universale contro i suoi usi e le sue funzioni di dominio... Ma con molti rischi (cfr. J. Butler, *Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo*, in J. Butler, E. Laclau e S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, 2000, trad. it. 2010).

Perché sputare su Hegel?

Occorre, in chiusura di questo nostro lungo ragionamento, tornare alle scarne pagine di Carla Lonzi (*Sputiamo su Hegel*, “Rivolta femminile”, 1970, ora in Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, et/al. Edizioni, 2010). In Hegel – afferma – coesistono queste due posizioni: l'una che vede il destino della donna collegato al principio della femminilità, l'altra che scopre nel servo non più un principio immutabile, un'essenza, ma la condizione umana che realizza nella storia la massima evangelica “gli ultimi saranno i primi”. Se Hegel avesse riconosciuto l'origine umana dell'oppressione della donna come ha riconosciuto quella dell'oppressione del servo, avrebbe dovuto applicare anche al suo caso la dialettica servo-padrone. Ma per questa via avrebbe incontrato un serio ostacolo: infatti se il metodo rivoluzionario può cogliere i passaggi della dinamica sociale, non c'è dubbio che la liberazione della donna non rientra negli stessi schemi: sul piano donna-uomo non esiste una soluzione che elimini l'altro, quindi si vanifica il traguardo della presa del potere.

La vanificazione del traguardo della presa del potere è ciò che contraddistingue la lotta al potere patriarcale come concomitante e successiva a quella dialettica servo padrone.

L'assioma secondo cui “tutto ciò che è razionale è reale” riflette la convinzione che l'astuzia della ragione non mancherà di accordarsi con il potere. E la dialettica è il meccanismo che lascia continuamente aperta la strada a questa operazione. In un modo di vita non patriarcale la costruzione triadica perde il suo *appeal* sulla psiche umana.

Le due colossali smentite all'interpretazione hegeliana stanno dentro di noi: la donna che rifiuta la famiglia, il giovane che rifiuta la guerra.

La donna ha dalla sua l'esperienza secolare della rivoluzione francese prima e russa poi (dove è sempre stata trattata da “aggregata”) afferma che “il proletariato è rivoluzionario nei confronti del capitalismo, ma riformista nei confronti del sistema patriarcale”.

Il femminismo, anche nel momento culminante della lotta per la dittatura del proletariato, ha affrontato in modo diretto la situazione della

donna con intuizioni e metodi di grande apertura. In una intervista a Clara Zetkin, Lenin dice:

La lista dei vostri peccati, Clara, non è ancora terminata. Ho sentito che nelle riunioni serali dedicate alle letture e alle discussioni con le operaie, voi vi occupate soprattutto delle questioni del sesso e del matrimonio. Questo argomento sarebbe al centro del vostro insegnamento politico e della vostra azione educativa. Non credevo alle mie orecchie... mi hanno detto che i problemi sessuali sono anche un argomento favorito delle vostre organizzazioni giovanili... Questo è particolarmente scandaloso, particolarmente deleterio per il movimento dei giovani... Voi conoscete senza dubbio la famosa teoria secondo la quale, nella società comunista, soddisfare i propri istinti sessuali è tanto semplice e tanto insignificante quanto bere un bicchier d'acqua... Ma un uomo normale, in condizioni normali, si butterà forse a terra nella strada per bere in una pozzanghera d'acqua sporca?... Questa teoria del "bicchier d'acqua" ha reso pazza la nostra gioventù, letteralmente pazza.

La donna non è in rapporto dialettico col mondo maschile. Le esigenze che essa viene chiarendo non implicano un'antitesi, **ma un muoversi su un altro piano**.

Il movimento femminista è pieno di intrusi politici e filantropici. Mettiamo in guardia gli osservatori maschili a fare di noi materia di studio. Ci è indifferente sia il consenso che la polemica...

L'autocritica sviluppata dalla cultura ci sembra che abbia imboccato una strada di presunzione e di incoscienza. L'uomo deve lasciarla per rompere la continuità storica del protagonista.

Immanenza e trascendenza

“L'uomo ha cercato un senso della vita al di là e contro la vita stessa; per la donna vita e senso della vita si sovrappongono continuamente. Abbiamo dovuto attendere millenni perché l'angoscia dell'uomo verso il nostro atteggiamento finisse di esserci addebitato come un marchio di inferiorità. La donna è immanenza, l'uomo è trascendenza: in questa contrapposizione la filosofia ha spiritualizzato la gerarchia dei destini. In quanto parlava, il trascendente non poteva nutrire dubbi sull'eccellenza del suo gesto; e se la femminilità è immanenza, l'uomo ha dovuto negarla per dare inizio al corso della storia”.

La donna deve solo porre la sua trascendenza.

I filosofi hanno parlato troppo: su quale base hanno riconosciuto l'atto di trascendenza maschile, su quale base l'hanno negato alla donna?

È di fronte all'efficacia dei fatti che si risale a una trascendenza e la si considera come atto di origine, mentre la si nega ove non ne esista la conferma nel costituirsi di un potere.

Oggi la donna giudica apertamente e liberamente quella cultura e quella storia che sottintendono la trascendenza maschile, e giudica quella trascendenza. E anche l'uomo sembra oggi stanco e propenso a una qualche forma di autocritica.

Ma la donna dice che l'autocritica deve cedere il campo alla fantasia: il destino imprevisto del mondo sta nel ricominciare il cammino per percorrerlo con la donna come soggetto.

Chi non è nella dialettica servo-padrone diventa cosciente e introduce nel mondo il Soggetto Imprevisto... È a questo soggetto che spetta pronunciare una parola nuova affidandone all'istante stesso la sua diffusione.

Noi, *familiar stranger*, siamo il passato oscuro del mondo. Noi, con la nostra familiare estraneità, con la nostra saggezza straniera, realizziamo il presente. Rompendo i confini del falso, falsissimo universalismo.