

DALLA FILOSOFIA MONOSOGGETTIVA AL PENSIERO DELLA DIFFERENZA SESSUALE

di **Maria Lucia Coli**

Il crollo della filosofia del logos, la fine della speculazione intesa come sapere universale, la crisi della ragione stessa, hanno determinato l'allontanamento dai modelli di razionalità codificata che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale.

Come è stato giustamente notato, "il post-moderno rappresenta il congedo definitivo da ogni desiderio di unità e dagli aspetti oppressivi di tale desiderio [...] esso è una radicalizzazione del pluralismo del moderno nel senso di una sua trasformazione in radicale pluralità"¹.

È in tale contesto che ha fatto irruzione il pensiero della differenza sessuale, cioè un sapere nuovo, un parlare diverso, che può impersonare quel politeismo di valori che secondo Weber è la caratteristica del mondo moderno². Esso nasce dall'esigenza e dalla ricerca di sentire una parola nuova non ancora detta, dalla possibilità di osservare il mondo da un'altra angolatura. Il pensiero della differenza sessuale non divide bellicosamente il mondo attraverso le tradizionali dicotomie: vero/falso, bene/male, giorno/notte, occidente/oriente, pace/guerra. Tale concezione è stata attratta dalla semplicità del pensiero dualistico; purtroppo questo procedimento, nell'affrettarsi a catalogare e giudicare, ha trascurato la possibilità che i fenomeni siano rappresentabili più spesso con sfumature che attraverso opposizioni nette fra opposti; inoltre, induce sempre a sopravvalutare uno dei due poli con conseguente svalutazione dell'altro, senza lasciare spazio a una comprensione autentica delle differenze. In un tale sistema binario, la donna è stata considerata come opposta all'uomo, la sua copia e, in quanto tale, imperfetta.

Il pensiero femminile ha elaborato un nuovo percorso e una nuova pratica, privata e politica, della differenza sessuale partendo dalla critica alla cultura patriarcale, monosoggettiva e assoluta, ed ha costruito l'orizzonte di un'altra cultura in cui un genere non debba essere né sottomesso né sfruttato dall'altro: "Il pensiero della differenza sessuale lacera il velo delle mistificazioni e ci svela che la storia della filosofia, da Parmenide a Heidegger, non è altro che una metafisica della morte progettata per esorcizzare la paura dell'angoscia della finitudine, inevitabile in chi si riconosca figlio di madre carnalmente relato nel mondo"³.

Questo nuovo orientamento ha, di fatto, mutato la modalità di pensare le stesse scienze umane, la struttura epistemica e disciplinare di diversi campi del sapere che sono stati sottoposti ad una nuova lettura e ad una diversa interpretazione, grazie ad una presenza femminile sempre più protagonista della produzione culturale. Ogni epoca ha una cosa a cui pensare, diceva Heideg-

ger. La differenza sessuale è quella del nostro tempo⁴, aggiunge Luce Irigaray, a cui va il merito di aver introdotto in ambito filosofico, intorno agli anni '70 del secolo appena concluso, quello che da sempre era stato misconosciuto o occultato dalla filosofia accademica: cioè che il mondo è costituito da una molteplicità di soggetti, non riconducibile all'unico e che, in particolare, l'uomo e la donna sono soggetti differenti, senza riduzioni o assimilazioni dell'uno all'altro.

Bisogna ripensare ad un nuovo rapporto tra i generi non per aggiungere questa o quella cosa ad un modello che è esistito per secoli, ma per rinunciare alla logica del modello di un soggetto uno ed unico. "Questo non significa che l'uno del soggetto possa divenire un molteplice (del + uno o del - uno), ma che il soggetto è almeno due, un due in relazioni non biunivoche"⁵.

Il pensiero della differenza sessuale non vuole azzerare la storia in quanto maschile, proponendo un Assoluto femminile, perché così si ricadrebbe in una nuova cristallizzazione del pensiero, ma tentare, a partire da uno scacco profondo della cultura in atto, di praticare la differenza, in modo da costruire "un luogo di abitazione possibile per ogni sesso, ogni corpo"⁶. "È nostro compito continuare la storia e non soltanto attraverso ripetizioni, ma fedeli al passato dobbiamo costruire il presente ed il futuro; questo passato e questo futuro devono oggi elaborarsi in maniera nuova da parte degli uomini e delle donne, e in maniera nuova fra di loro"⁷. Per realizzare tale progetto la differenza sessuale rappresenta il percorso più difficile, ma anche la chiave per raggiungere la coesistenza civile non solo fra uomini e donne, ma fra tutte le differenze. Giungere a rispettare l'altro nella differenza sessuale, senza ridurre il due all'uno, all'identico, rappresenta la via universale per accedere a tutte le forme di alterità. Riconoscere che l'altro uomo o donna, bianco o nero, cattolico o musulmano, è differente da me, accettando che il suo diritto all'esistenza ed alla dignità umana equivalga al mio, apre a tutte le forme di differenza una grande possibilità di coesistenza.

Ciò che il pensiero della differenza intende verificare sono le modalità con cui la filosofia occidentale ha occultato, se non cancellato, la differenza sessuale, ha rifiutato la dualità dei soggetti ed ha così assolutizzato l'Uno.

La filosofia tradizionale, scrive Luce Irigaray in *La democrazia comincia a due* nel 1994, si è sviluppata partendo da un soggetto unico; per secoli non si è immaginato che potessero esistere soggetti differenti, "il modello fondamentale dell'essere umano è rimasto immutato: uno, unico, solitario e storicamente maschile, quello dell'uomo occidentale adulto, ragionevole, competente. Le diversità erano ancora pensate e vissute in modo gerarchico il molteplice essendo sempre sottomesso all'uno. Gli altri non erano che copie dell'idea dell'uomo, idea potenzialmente perfetta che tutte le copie, più o meno imperfette dovevano tentare di uguagliare. Tali copie non erano d'altronde definite a partire da loro stesse, cioè da una soggettività diversa, ma a partire da una soggettività ideale e attraverso le loro mancanze rispetto ad essa: l'età, la razza, il sesso, la cultura. Il modello del soggetto restava così unico e gli "altri" rappresentavano degli esempi più o meno buoni e sottomessi rispetto al soggetto unico"⁸. La mancanza di definizione dell'alterità ha paralizzato il pensiero, metodo dialettico compreso, in un sogno idealistico appropriato ad un solo

soggetto, assoluto, unico; come è avvenuto nella dialettica hegeliana.

Hegel è stato il filosofo che ha colto il senso dell'antitesi, della circolarità del pensiero, consistente in un andare che si ritorce continuamente su se stesso, perché ha la contrapposizione continua e perenne dell'antitesi. Accade, però, che l'impazienza hegeliana di raggiungere la sintesi gli faccia superare troppo in fretta le potenzialità dell'antitesi, con il risultato della perdita di valore degli opposti e della scontata convergenza verso l'uno. "L'io in questo modo diventa illimitato, auto-acclarante, non ha nessun limite fuori di sé"⁹.

La dialettica hegeliana si pone come obiettivo di unificare il molteplice, conciliare le opposizioni, pacificare i conflitti, riportando ogni cosa all'ordine e alla perfezione dell'uno. Molteplicità, opposizione, conflitto sono senza dubbio presenti nel pensiero di Hegel, ma solo come momenti di passaggio, di contingenza. La hegeliana è una dialettica a sintesi finale predefinita, dove lo spazio per l'altro è previsto solo per essere superato e sottomesso dall'io. Il valore della ragione dell'uomo è commisurato alla capacità d'imporsi al suo simile; dal riconoscimento e dalla legittimazione che ottiene dall'altro dipende essenzialmente il suo valore; "per avere la certezza di essere riconosciuto deve costringere e impegnare l'altro in una lotta mortale di puro prestigio"¹⁰. Ma annullare l'altro non serve a nulla, in quanto in tale condizione questi non può riconoscerlo. In tal caso "egli deve sopprimerlo dialetticamente. Deve cioè lasciargli la vita e la coscienza e distruggere soltanto la sua autonomia. Deve sopprimerlo solo in quanto si oppone a lui e agisce contro di lui"¹¹. Ma costringere l'altro dentro un fittizio ordine unitario o totalitario non ha altro esito se non la legittimazione della violenza. La stessa logica che ha giustificato, per una presunta diversità biologica, l'eliminazione di migliaia di ebrei, rom, omosessuali.

La triade hegeliana di tesi, antitesi, sintesi dà luogo a un instancabile attività per soddisfare, in definitiva, nient'altro che la tesi iniziale, in un eterno sviluppo dell'identico. L'assoluto hegeliano rimanda a Sisifo condannato a ripetere all'infinito la propria fatica, così l'esistenza dell'uomo diviene monotona, si da determinare una prospettiva priva di evoluzione e di crescita cosicché "se ogni secondo della nostra vita si ripete un numero infinito di volte siamo inchiodati all'eternità come Cristo alla croce"¹².

Il pensiero della differenza scardina questi assoluti astratti della ragione, svela la grande finzione dell'Uno basata sulla violenza che ha permesso al Soggetto di dominare l'oggetto, la natura, gli altri, la donna. È pensiero che cerca, insomma, di promuovere una cultura nuova, in cui non ci siano asserimenti e assimilazioni da parte di soggetti dominanti. Sinora la donna si è dovuta identificare nell'immagine universale che la cultura maschile ha elaborato, vista e descritta nel corso dei secoli come sovvertitrice dell'ordine esistente, alterazione dell'uomo, quindi equivalente del male. Cristallizzata in archetipi, ella è Madonna o Eva seduttrice, fata o strega, nella migliore delle ipotesi è "l'enigma"¹³, il logogrifo a cui l'uomo non riesce a dare risposta; tesoro, preda, gioco, rischio, guida, musa, mediatrice: la donna è tutto. Ma, come sosteneva Simone de Beauvoir nel 1949 "tutto tranne se stessa"¹⁴, in quanto nessuno la identifica come soggetto. La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, mai l'uomo in relazione a lei, è l'inessenziale di fronte all'es-

senziale. Ciò che si viene a creare è, quindi, come diceva Lévi-Strauss, una asimmetria tra i sessi¹⁵. Il maschio, come affermava la filosofa francese in *// secondo sesso*, non ha riconosciuto in lei un simile perché ella non partecipava alla sua maniera di lavorare e di pensare, perché rimaneva schiava dei misteri della vita¹⁶. Rifacendosi perennemente alla tradizione, pensatori e filosofi hanno radicato nella cultura occidentale l'idea che il femminile si oppone al maschile come la natura alla cultura.

Luisa Muraro filosofa del pensiero della differenza sessuale ha scritto nel 1990 che, essendo stata per troppo tempo data alle donne una falsa immagine come mancanza, la percezione della propria incompletezza ha fatto sì che esse, costantemente, avessero bisogno dell'altro per posizionarsi nel mondo, per avere una adeguata visione di sé, infine, anche, per essere in grado di dire, cioè per esprimere la propria ricerca e la propria percezione della verità. Si tratta di una tendenza, tutta femminile "a preferire la verità dell'altro e a usare come criterio di verità la coincidenza del proprio pensiero con il pensato e il pensabile dell'altro"¹⁷. A causa della cultura dominante nell'occidente, nei vari secoli, le donne hanno dovuto lottare non poco per poter fare emergere la loro voce. In un primo momento è stata voce mimetizzata al maschile. Si pensi al famoso "Angelo" che la Woolf fu costretta ad uccidere per cominciare a scrivere. Quegli sussurrava menzognero: "Stai scrivendo di un libro che è stato scritto da un uomo. Sii comprensiva, sii tenera, lusinga, inganna, usa tutte le arti e le astuzie del nostro sesso non far mai capire che sai pensare con la tua testa. E soprattutto sii pudica"¹⁸. Questo è quello che veniva richiesto alle donne, ma se ad esse si rimprovera un'assenza di pensiero femminile, possiamo rispondere con le parole di Simone de Beauvoir: "Quando il problema prioritario è ancora quello di doversi dare la certezza di essere, di qualificarsi come essenziale in un mondo che vanifica il femminile come inessenziale, non c'è ancora posto per la trama indipendente, né per quel tessuto, quella materia autonoma che potremmo chiamare sapere femminile o filosofia femminile"¹⁹. Le donne hanno da sempre prodotto sapere, certo in una maniera differente rispetto a quello maschile, non hanno eretto grandi monumenti, "non si sono poste il problema del mostrare/dimostrare, tale sapere e tale lavoro"²⁰. E anche quando esse hanno usato le stesse qualità maschili per risolvere un problema non sono state prese in considerazione. È quello che accade, per esempio, a Penelope. Ulisse è divenuto nei millenni simbolo di ogni astuzia, oltre che l'audace che presume di poter esaurire il proprio desiderio di conoscenza, di superamento, di affermazione. La stessa considerazione non viene riservata a Penelope divenuta simbolo per antonomasia dell'ideale di donna, quale sposa fedele, vestale del focolare domestico. Capace "solo" di progettare, per potersi liberare dalle attenzioni dei Proci, l'inganno della tela; ma lo stratagemma della tela di Penelope denota un'astuzia uguale e "simmetrica" a quella del cavallo di Troia di Ulisse; al pari di esso è un prodotto dell'intelligenza e della contraffazione: le due principali abilità di Ulisse sono anche quelle di Penelope²¹. Solo che la nostra tradizione arroccata su figure stereotipate non riesce a proporle in modo alternativo, perché le categorie in cui rinchiudere le donne sono da sempre collegate all'impotenza, all'ascolto, alla attesa, alla rinuncia.

In *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, Luce Irigaray, ritiene quanto mai necessario affinché le donne possano prendere la parola, che costruiscano un universo simbolico femminile; altrimenti, esse si trovano subordinate all'identità maschile, anche quando credono di trovarsi a loro agio e, al tempo stesso, continuano a prevaricare una sull'altra per mancanza di soggettività propria. "L'agio, lo stare al mondo con agio, vuol dire stare al mondo non più come straniera o come serve, ma come donne in casa e in se stesse. Per arrivare a questa padronanza, senza fondarla su mezzi di dominio quali il denaro o le armi, sono necessari dei cambiamenti soprattutto a livello simbolico"²². L'uomo può parlare perché accede al simbolico, all'ordine del Padre; la donna può parlare solo in quest'ordine a lei doppiamente estraneo, oppure è condannata al silenzio; anche perché, per il compito della riproduzione e la cura del focolare domestico, lavoro delle donne, non si esige da esse un codice semantico molto elaborato. Le donne sono state indotte a parlare degli altri –uomini e figli– e non di loro stesse. Le loro parole riguardavano le cose immediate e concrete. Nei rapporti con se stesse importava soltanto la toilette per sedurre e i problemi relativi alla procreazione.

La donna come Antigone, esclusa dalla città, deve trovare la propria comunità di parola, deve imparare ad amarsi nell'altro, nel suo medesimo che è la madre. Secondo Luisa Muraro, impariamo a parlare dalla madre. Più precisamente ella scrive nel 1991: "l'essere (o avere) corpo e l'essere (o avere) parola si formano insieme e che l'opera della madre consiste propriamente in quell'insieme"²³. E, come conferma Marisa Forcina nel 1995: "l'amore per la madre, la relazione con essa, la relazione con le altre donne non costituiscono omosessualità simbolica: il simbolico è reale, non è duplicazione del reale. La relazione con le altre donne non impedisce, ma piuttosto completa e favorisce, una cultura dell'intersoggettività, tra maschile e femminile; favorisce il crescere e lo strutturarsi di un'identità femminile"²⁴. Se la liberazione della donna è stato il primo obiettivo che il pensiero femminile si è posto, con revisione della cultura patriarcale e monosoggettiva occidentale, il secondo obiettivo strettamente connesso con il primo è un lavoro di costituzione dell'identità femminile. E tale progetto si può realizzare solo nel recupero del senso di appartenenza alla propria genealogia e nella riconquista della gratitudine esistenziale verso chi ci ha dato la vita: la madre²⁵.

È quindi necessario avviare un percorso di ricerca, di esplorazione, di comprensione per provare ad individuare nuovi luoghi di riflessione dove esista la possibilità per gli uomini e le donne di iniziare una storia differente, una nuova etica nel pensiero e nei comportamenti. Partendo prima di tutto da un atteggiamento critico nei confronti di tutto ciò che pretende di presentarsi come principio unico, ultimo e universale.

È stata, quella di rappresentare il tutto, una delle grandi presunzioni dell'uomo occidentale, che ha creduto di essere il Logos, la ragione, il centro dell'universo, non rendendosi conto (o non volendo rendersi conto) di essere solo una parte, di essere limitato di non potere rappresentare realmente il tutto. Caratteristica del pensiero femminile è quella di essere lontano dall'arroganza e dalla presunzione di poter rappresentare gli assoluti della ragione, il sogget-

to unico, le forme universali, perché consapevole della complessità e della pluralità delle realtà. Accettando, conseguentemente, anche l'incertezza e la destabilizzazione che alla complessità e alla molteplicità sempre si accompagnano. L'invito è a porre problemi oltre che a cercare soluzioni, a elaborare nuove costruzioni di significati, a rendersi disponibili ad una sorta di nomadismo mentale, a dedicarsi a tutto ciò che è potenziale, congetturale e plurimo. "La pluralità è il presupposto dell'azione umana –sosteneva Hannah Arendt già nel 1958–, perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcuno che visse vive o vivrà"²⁶. Quindi per ella ogni essere umano è unico ed irripetibile, non l'irripetibile di cui non si è mai visto niente di simile: lo straordinario che affascina e trascina, bensì l'irripetibile davvero quotidiano, familiare, ossia l'unico in quanto simile a tutti gli altri, perché appartenente a quella paradossale pluralità di esseri unici che è la peculiarità della condizione umana stessa.

Tratto caratteristico del pensiero della differenza sessuale è il rivolgersi a soggetti/e vivi in carne ed ossa relati/e al mondo, mentre la filosofia togata ha preferito sempre parlare di un Uomo universale che nessuno ha mai visto in quanto con nessuno si è mai relazionato. Preferisce celebrare un Soggetto che si mette al mondo col pensiero, di modo che, persino per nascere, non ha bisogno di nessun'altra. Per Adriana Cavarero alla filosofia tradizionale è imputabile un male prospettico: non un difetto della vista, ma un posizionamento maligno. Perché, secondo lei come afferma nel 1997, c'è del male nel non volere vedere ciò che appare così com'è ed è così come appare²⁷. Quindi c'è del male nel non essersi voluti accorgere che l'umanità è composta da uomini e donne, da soggetti parziali e finiti; e che le categorie dell'unicità, dell'universalità, della verità unica sono false. Da una posizione che viene definita neutra, senza corpo e senza volto, la filosofia vede ogni cosa da nessun luogo e, per di più, pretende di comprenderla²⁸. Dal disincanto del mondo e dalla precarietà di tutte le parole che un tempo lo definivano, le parole assiomatiche della filosofia della religione, nasce una nuova forma di libertà che non ha niente di già costruito, di predeterminato, capace, quindi, di cogliere tutti i doni e tutte le novità che da questo nuovo procedere possono venire. Ciò è possibile se si è disposti, uomini e donne, a rinunciare alle proprie radicate convinzioni e convenzioni, quando il radicamento non ha altra profondità che non sia quella della vecchia abitudine, allora il pensiero della differenza ci offre un modello di cultura che educa perché non immobilizza, perché desitua.

Luce Irigaray afferma nel 1982 in *Passioni elementari*: " Per me il completamento non ha mai luogo. Non c'è termine, marchio, forma, sigillo. Nulla scade a marcare un punto definito. Se tu pensi che la completezza sia il mio progetto allora io resto sempre insoddisfatta. Ma è altro ciò che mi commuove indefinitivamente: il movimento"²⁹. È un pensiero quello femminile che ha insito in sé il senso del movimento, dell'apertura, della circolarità, della leggerezza. La leggerezza non è, evidentemente, la "leggerezza della frivolezza", piuttosto la "leggerezza della pensosità"³⁰. È questo un nuovo modo di pensare, che mette in discussione le categorie filosofiche maschili che, avendo fatto del pensare un puro esercizio astratto, si sono sradicate dalla realtà per assume-

re nell'assolutezza del loro sapere "il colore dei morti"³¹. Platone esortava il filosofo a liberarsi dal fardello del proprio corpo, di quel corpo che "ad ogni passo ci si caccia nel mezzo [...] e causa confusione, molestia panico"³². Così liberato dal corpo il filosofo si può dedicare, senza nessun impedimento o impaccio, alla contemplazione del mondo ideale, il solo reale e vero. L'altro, quello della realtà, è mera apparenza, non-essere, nulla. Il corpo in questo caso invece di essere veicolo, diventa ostacolo da superare per essere al mondo. La filosofia quale istituzione del discorso di verità, sarà costretta ad abbandonare la vita ed assumere un tono serio, saccente per poter esprimere ciò che è importante e significativo. Ma un pensiero che si struttura sulla morte (e sulla negazione del corpo) non riesce a spiegare la vita, la varietà e molteplicità di essa, i suoi colori, le sue forme, la gioia che tale partecipazione ci apporta.

La filosofia tradizionale ha escluso la nascita dalla sua speculazione, perché la colpa che grava su questo evento è di avere infranto l'*Apeiron*, il tutto illimitato. Solo l'essere era da pensare, come Parmenide aveva insegnato tra il V e VI sec. a. C. con le sue caratteristiche: ingenerato, imperituro, eterno, immutabile, unico, necessario. Ma, come ci racconterà Pascal verso la metà del XVII, i pedanti filosofi "erano invece persone di mondo, che come le altre ridevano con i loro amici, e quando si sono divertiti a comporre le loro Leggi e la loro Politica, lo hanno fatto per gioco: era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita"³³. In contrapposizione alla filosofia della morte si può oggi scegliere la filosofia della nascita³⁴.

La parola femminile nasce dal vissuto, è ancorata nell'esistenza di ogni corpo, è concreta, è apertura, è disponibilità verso l'altro con cui entra in relazione. Non prende a maestra la morte per poter spiegare la vita; anche perché, come ammoniva Spinoza, non c'è niente da imparare dalla morte. Se la filosofia dei padri rivolgeva il suo sguardo in alto dove la gente comune e le servette di Tracia non riuscivano ad innalzare né il loro pensiero né la loro vista, e dava ordine e disponeva le cose terrene, il pensiero femminile pone il suo sguardo, che non è mai predatorio, sulle cose terrene cangianti, mutevoli, sull'essenza della vita quotidiana. Tenendo presente che l'attività del filosofo, come affermava Epitteto, nasce con un *dokei moi*, un'opinione³⁵ e che tale attività è amore per la sapienza, non il suo possesso, ma il contrario, il continuo e mai appagato tendere verso essa.

Le donne restano il luogo d'esperienza della realtà, esse parlano di un essere insieme concreto, spesso in due si interessano molto di più agli altri. Questo è stato riscontrato, afferma Luce Irigaray in *Etica della differenza sessuale*, da un'indagine statistica compiuta nel 1985, su gruppi campione di studenti di psicologia della Facoltà di Lione. L'analisi dei risultati fa rilevare radicali differenze fra le risposte del gruppo maschile e quelle del gruppo femminile. Nei loro predicati le donne preferiscono la forma interrogativa a quella imperativa, esse si proiettano nel futuro, scelgono forme che manifestino un'intenzionalità compatibile con quella dell'altro, privilegiano i verbi che esprimono il dialogo, il fare insieme, utilizzano "a", "tra", "con", "insieme", anziché forme transitive che rischiano di ridurre l'altro ad oggetto³⁶. E. Stein aveva sottolineato come una delle caratteristiche dell'animo femminile fosse la tendenza

ad armonizzare, a trovare un'armonia delle diverse parti, a non lasciarsi disperdere in tanti rivoli diversi, questo proprio contro alcune interpretazioni secondo le quali la donna tende alla superficialità e alla dispersione³⁷. Ma pensare al femminile consiste proprio nell'andare incontro e dialogare con l'altro, qui l'altro non è più l'inferno di sartriana memoria. In *L'essere e il nulla*, l'altro per Sartre "è colui che mi guarda, mi scruta, lo sguardo dell'altro mi pone come essere senza difesa per una libertà, che non è la mia libertà"³⁸. Cogliere uno sguardo è prendere coscienza di essere osservati, cioè vivere l'espropriazione subita della libertà. Lo sguardo dell'altro è l'occhio di Dio, è un essere guardati come categoria trascendentale del nostro vissuto. Solo che per Sartre neanche lo sguardo di Dio, proprio perché oggettivante, è totale³⁹. Dio per Sartre è il concetto dell'altro spinto all'estremo⁴⁰.

Sartre afferma che lo sguardo dell'altro, oggettivando il soggetto, lo aliena. Per poter rispondere non rimane altro che distruggere lo sguardo altrui, ripristinando la dialettica della violenza. Al filosofo francese il desiderio dell'altro in quanto altro non interessa né come corpo né come pensiero, l'altro è autore di crisi in quanto egli è colui che mette in discussione e a repentaglio il mondo organizzato da ogni individuo, la sola via possibile per la salvezza è stergarlo. I rapporti interpersonali sono nella prospettiva sartriana sempre agonici. Maurice Merleau-Ponty cercherà di correggere questa visione sadica del rapporto con l'altro. Scriverà nella *Phénoménologie de la perception*: "Altri mi trasforma in oggetto e mi nega, io trasformo l'altro in oggetto e lo nego. In realtà lo sguardo d'altri mi trasforma in oggetto, solo se l'uno e l'altro ci ritiriammo nel fondo della nostra natura pensante, se ci facciamo l'uno e l'altro sguardo disumano, se ciascuno sente le sue azioni, non riprese e comprese, ma osservate come quelle di un insetto. È per esempio, ciò che succede quando subisco lo sguardo di uno sconosciuto. Ma anche allora l'obiettivazione di ciascuno attraverso lo sguardo dell'altro è sentita come penosa solo quando prende il posto di una comunicazione possibile"⁴¹.

All'origine del pensiero di Merleau-Ponty c'è la comunicazione, anche se egli cade nell'indifferenziato quando afferma che l'uomo sia capace di "autoaffetto". L'uomo non sarebbe solamente attivo sarebbe anche passivo. In questo senso l'uomo farebbe parte dell'universo delle cose, sarebbe cosa fra le altre cose⁴².

Così facendo, l'uomo perde la sua propria specificità che è appunto quella di essere in relazione con gli altri, la natura, il mondo. Invece di "diventare uomo e conquistare la sua umanità, Maurice Merleau-Ponty si distaccava piuttosto dal suo divenire umano in quanto esso è anzitutto relazionale. Si faceva cosa fra le cose, per sfuggire a una primitiva sottomissione al toccare dell'altro, o Altro: sua madre. Egli pretende in questo modo di affermare la sua autonomia e costituisce un mondo chiuso in cui l'intrecciarsi resta fra sé e sé"⁴³.

Il considerare l'individuo come totalità in sé, porta come conseguenza che l'altro non è più pensato come ausilio per la crescita e la realizzazione della persona, ma come pericolo alla propria identità vista come totalità in sé conclusa ed esaustiva. Il modo moderno di concepire l'uomo esprime il rifiuto del limite della naturalità umana. L'uomo si è infatuato della propria potenza; e co-

me “la lieve colomba”⁴⁴ kantiana pensava di poter fare a meno dell’aria per un volo migliore, così l’uomo ha pensato di non avere bisogno di nessuno, incontrando nell’altro solo un limite. Questo non viene concepito come possibilità di perfezionamento e crescita dell’uomo quale creatura in sé limitata, quindi dotata di una compiutezza naturale, ma è inteso come prigionia dell’individuo che ne impedisce lo sviluppo. Il rifiuto dell’idea del limite nasce nell’uomo dal fatto che si è da sempre concepito come “misura di tutte le cose”⁴⁵, come sosteneva il sofista Protagora (e come rimane affermato da allora in poi), quindi come padrone e signore del mondo. I suoi pensieri, le sue azioni si sono inorgogliiti in ipostasi, nel suo delirio di onnipotenza si è equiparato a Dio, ma solo se egli torna a sé come creatura limitata e si riconosce “effimera canna”⁴⁶, capace di essere fecondato dall’altro, potrà avere una possibilità di futuro migliore in un’epoca in cui ci si illude di essere protagonisti, mentre invece si ubbidisce a modelli imposti.

L’epoca della tecnica ci minaccia, ci sovrasta, la grande omologazione sta disseccando la linfa del possibile, tutto il mondo diventa necessario e necessitato, il nostro modello di sviluppo ci richiede di funzionare, non tanto di essere. In questo assume un ruolo rilevante la perdita della capacità di relazione con l’altro: nel regno del computer l’altro non c’è più, “siamo tutti/e uguali, più o meno copie conformi, più o meno capaci di servirci della macchina e di servirla, a spese della generazione e del riequilibrio del senso attraverso il rapporto con gli altri”⁴⁷. La proposta che ci viene data è quella di scoprire, in senso tutto nuovo, una nuova etica, per fecondare il linguaggio, il dialogo, la vita. Il differente modo di esprimersi del femminile nel non usare allocuzioni pontificatorie, apofantiche, ma interrogazioni, domande, dubbi, pause, ci porta a constatare che quello della donna è un tipo di pensiero che può parlare ancora, non perché sia eterno. Piuttosto, perché non è stato ancora ascoltato e realizzato; è un pensiero in cammino, è un tendere a [...], è un procedere verso ciò che non è ma che può essere, è la capacità di accettare l’oscurità perché da questa può sorgere la luce. È un sapere, quello femminile, che rinuncia al richiamo di ciò che appare chiaro, certo, assoluto, che accetta il dubbio come fonte di conoscenza, perché “molto più affidabili saranno i dubbiosi e gli scettici; non già perché lo scetticismo sia cosa buona o il dubbio sia cosa sana, ma perché essi sono abituati ad esaminare le cose ed a prendere adeguate decisioni”⁴⁸. È un percorso, quello femminile, che rifiuta di inglobare in sé tutte le esperienze, perché esse sfuggono a qualsiasi tentativo che cerchi di fissarle e di disporle in una successione ordinata, perché la verità si svela in *itinere* e il non-senso spesso contamina il senso. È che forse è giunto il momento di rendere invisibile il visibile, come la stessa Irigaray suggerisce, in quanto spesso la “apparenza affascina ma non dà il vero”⁴⁹.

Questo nuovo modo di porsi al mondo sa che ogni tentativo di comprensione totale è pura follia, un abbraccio mortale che impedirebbe la crescita e lo sviluppo del mondo. Questa proposta metodologica non è una grande e sicura strada che conduce a verità infallibili e confortevoli approdi, è la proposta di sentieri di pensiero forse più tortuosi e stretti, ma che aprono altri orizzonti, che valicano laddove strade ancora non se ne sono aperte, che possono far

vedere nuovi mondi a chi sarà capace di lasciare la zavorra delle proprie sicurezze e dei propri saperi.

Non si tratta di rinunciare ad essi per chi sa quale "povertà", bensì di ritirare identificazioni ed investimenti, togliere valore ed importanza. Rispetto, ad esempio, al credere che "conoscere" è sempre un bene⁵⁰. Conoscere non può più essere inteso come appropriazione, possesso, consumo, come lo è stato fino ad oggi, quindi soggiogando le cose e gli altri. La caratteristica della nostra società, osserva Hannah Arendt, è di "trattare tutti gli oggetti d'uso come beni di consumo, cosicché si consuma una seggiola o un tavolo rapidamente come un vestito, e un vestito quasi altrettanto rapidamente come cibo"⁵¹. Purtroppo questo modo di agire viene usato non solo con le cose, ma, anche, nelle relazioni interpersonali quali i rapporti di amore o di amicizia. L'unico valore che si dà alle cose come agli altri sembra essere la loro utilità, non solo quindi si usano le cose per i propri scopi, ma tale modo di fare viene trasferito anche sulle persone. Passando velocemente da un rapporto all'altro si crede di incrementare le proprie esperienze e, di conseguenza, crescere, non accorgendosi che per non rimanere abbarbicati ad uno stato infantile è necessario l'ausilio dell'altro. Si comincia e si finisce un qualsiasi rapporto come si entra e si esce da una porta girevole, senza che questo lasci traccia. In un autentico rapporto interpersonale l'io ed il tu non possono rimanere immutati ed il cambiamento che la presenza dell'altro provoca non è un frenetico accumularsi di sensazioni, ma implica un prendersi cura che comporta il mettere in gioco la propria identità, rimodellandola sulla provocazione dell'altro. Si tratta, per Luce Irigaray, di rispettare l'altro, di non capirlo mai fino in fondo; come scrive nel 1997 in *Tra oriente e occidente*: "se noi capissimo esattamente quello che fa la primavera, perderemmo la contemplazione stupita davanti al mistero della creazione primaverile, perderemmo la vita, la vitalità alla quale tale rinascita universale ci consente di partecipare, senza poter conoscere né controllare da dove ci arriva la gioia, la forza, il desiderio che ci animano. Lo stato fisico-spirituale che produce in noi la primavera, certi paesaggi, certi fenomeni cosmici, può accadere all'inizio di un incontro con altri. L'altro ci commuove in tal modo nei primi momenti di un incontro in maniera globale, non conoscibile, non padroneggiabile"⁵². L'altro deve rimanere altro, deve provocarci con la sua alterità ed il suo mistero, perché "tutto quello che abbiamo visto e abbiamo preso, lo abbiamo perduto; tutto quello che né abbiamo visto né abbiamo preso, lo portiamo con noi"⁵³.

È opportuno avvicinarsi all'altro in maniera discreta, attenta, percepirlo come mistero. Rispondere allo "straniero" che ci interpella non vuol dire identificarlo, dargli un volto, cessi di darci e ci conceda al nostro sguardo frontale, assorbente, immedesimante. Al contrario. La risposta se riusciamo a darla, consiste proprio nel riconoscerlo come Straniero: nel riuscire a vederlo solo di spalle, nell'accettare che la sua presenza non sia piena o frontale ma laterale, senza punto di localizzazione, e dunque sfuggente, assente⁵⁴. Sfuggire alla tentazione sempre presente di voler rendere più chiara ed evidente l'essenza dell'altro per uniformarlo a noi, al nostro modo di pensare, di vivere, di essere. La proposta è, quindi, che l'altro conservi una parte invisibile di sé, non

leggibile alla luce della nostra esperienza, non omologabile al nostro io, visto che non è possibile conoscere l'altro in maniera definitiva ed ogni definizione non riesce a raggiungere l'unicità delle cose che vuole definire, ma procede per rimandi. Si può constatare che è proprio la differenza, la mancanza di qualcosa e la distanza da ciò verso cui si tende, che mette in moto i meccanismi dell'incontro. C'è nella persona oltre alla dimensione del bisogno quella del desiderio. La differenza tra bisogno e desiderio non è da poco. Il desiderio è un'aspirazione che indica un di più, un accrescimento. Il bisogno, invece, indica una mancanza, un vuoto. Il desiderio richiede, quindi "l'incontro con l'oggetto non per assorbirlo o perdersi in esso, bensì per parlargli, mettendo in moto il linguaggio, che non tocca l'altro, ma lo spinge ad offrirsi non ad una mancanza, ma ad una pienezza"⁵⁵.

Nell'incontro con l'altro bisogna esitare. L'esitazione non sarà né una semplice incertezza, né un nudo abbandono, ma l'esercizio di un distanziamento⁵⁶. La distanziamento, è la continua riscoperta della distanza, e nello stesso tempo è sempre un modo di approssimarsi una ricerca di prossimità. Qui è in gioco, dunque, una riconsiderazione radicale tanto dello spazio quanto del tempo. L'idea della vicinanza che dobbiamo immaginare ed esperire non ha nulla a che fare con la semplice nozione di vicinanza, come quando comunemente diciamo: questo oggetto è vicino a quello. "Se prendiamo spazio e tempo come semplici parametri, dice Heidegger, non arriveremo mai a questa vicinanza, alla sua essenziale prossimità. Essa si contrappone a ciò che è distante, lontano: al contrario, proprio togliendo ogni distanza tra le cose, avremo un'idea di prossimità. Che è poi quella che usiamo abitualmente: infatti l'uso dello spazio e del tempo come semplici parametri fa sì che il nostro modo di pensare sia più che altro un calcolare. Allora, per esempio, misuriamo la distanza che corre tra due fattorie e diciamo che sono vicine oppure lontane tra loro. Ma la vicinanza tra le due fattorie è ben altra cosa: fa parte di un'esperienza globale, di un *abitare* di un rapportarsi, che non solo non si riduce e non ha bisogno di una prossimità metrica, ma chiede che venga mantenuta una *distanza* che a sua volta non ha niente a che fare con la lontananza metrica per poter essere quella vicinanza che è"⁵⁷.

Il futuro non è visto qui, come prolungamento del passato, ma come una rotura metafisica in vista di una realtà nuova; come possibilità di un pensare nuovo che vede l'essere dispiegato nella dialogicità all'interno di una relazione io tu. Dove ci sia la possibilità di una coesistenza pacifica per tutte le forme di differenza. Una pace che non è solo un *pactum*, null'altro che intervallo, una pausa fra guerre, ma armonia raggiunta nel riconoscimento delle rispettive alterità.

- ¹ G. BONACCHI, *Della parola femminile e del suo spirito*, "Reti", n. 3-4, pp. 133 e ss..
- ² F. BREZZI, *Per abitare il mondo*, "Segni e Comprensione" n. 14, 1991, p. 63.
- ³ M. FORCINA, *Pensiero della differenza sessuale e Weltanschauung*, in *Visioni del mondo e nuova progettualità*, a cura di G. Invitto, F. Angeli, Milano, 1992, p. 102.
- ⁴ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, trad. it. a c. di L. Muraro - A. Leoni, Feltrinelli, Milano, p. 11.
- ⁵ L. IRIGARAY, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 13.
- ⁶ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 34.
- ⁷ Ivi, p. 37.
- ⁸ L. IRIGARAY, *La democrazia comincia a due*, cit., p. 110.
- ⁹ Ivi, p. 78.
- ¹⁰ A. KOJÉVE, *La dialettica e l'idea di morte in Hegel*, trad. it., Einaudi, Torino, 1948, pp. 190-191.
- ¹¹ Ivi, pp. 12-15.
- ¹² M. KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, trad. it. di G. Dierna e A. Barbato, Adelphi, Milano, 1985, cit., p. 115.
- ¹³ S. FREUD, *La femminilità*, in *Introduzione alla psicanalisi*, trad. it. di F. Dogana e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino, 1969, p. 513.
- ¹⁴ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it. a c. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 286.
- ¹⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *Le structures elementaires des la parenté*, cit. in S. DE BUEAUVOIR, op. cit., p. 101.
- ¹⁶ S. DE BEAUVOIR, op. cit., p. 106.
- ¹⁷ L. MURARO, *La nostra capacità d'infinito*, in *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano, 1990, p. 64.
- ¹⁸ V. WOOLF, *Le donne e la scrittura*, trad. it. a c. di A. Bottini, La Tartaruga, Milano, 1981, p. 55.
- ¹⁹ S. DE BEAUVOIR, op. cit., p. 17.
- ²⁰ M. FORCINA, op. cit., p. 106.
- ²¹ Cfr. I. CALVINO, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano, 1995, pp. 19-20.
- ²² L. IRIGARAY, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, trad. it. di M. A. Schepisi, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 56.
- ²³ L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 126.
- ²⁴ M. FORCINA, *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, F. Angeli, Milano, 1995, p. 121.
- ²⁵ Cfr. L. MURARO, *La nostra capacità d'infinito*, cit. p. 74.
- ²⁶ H. ARENDT, *Vita attiva*, trad. it. a c. di S. Finzi, Bompiani, Milano, 1989, p. 8.
- ²⁷ A. CAVARERO, *L'etica dell'irripetibile*, "MicroMega", Almanacco di filosofia, 1997, p. 93.
- ²⁸ D. HARAWAY, *Manifesto Cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 111.
- ²⁹ L. IRIGARAY, *Passioni elementari*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano, 1982, pp. 74-75.
- ³⁰ I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano, 1993, p. 15.
- ³¹ H. HARENDT, *La vita della mente*, trad. di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 393.
- ³² PLATONE, *Fedone*, in *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 1970, p. 89.
- ³³ B. PASCAL, *Pensieri*, trad. it. a c. di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, n. 331, p. 146.
- ³⁴ Sul tema confronta il volume di M. FORCINA, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, in particolare il paragrafo 3, *Filosofia della nascita e filosofia della morte*, F. Angeli, Milano, 2000, p. 92 e ss.
- ³⁵ In H. ARENDT, *La vita della mente*, cit. p. 393.
- ³⁶ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit. p. 107.
- ³⁷ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, trad. it. di E. Costantini, Roma, 1985, p. 96.
- ³⁸ J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. a c. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1943, p. 327.
- ³⁹ G. INVITTO, *Sartre. Dal "gioco dell'Essere" al lavoro ermeneutico*, F. Angeli, Milano, 1988, p. 34.
- ⁴⁰ J. P. SARTRE, op. cit., p. 324.
- ⁴¹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a c. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, p. 144.

⁴² L. IRIGARAY, *Dipingere l'invisibile*, "Segni e Comprensione", n. 44, 2001, pp. 10-11.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari, 1971, p. 45.

⁴⁵ PROTAGORA, *Frammento Sext. Emp. adv. math.* VII 60, in *I Presocratici, testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 891.

⁴⁶ B. PASCAL, op. cit., n. 264, p. 347.

⁴⁷ L. IRIGARAY, *Essere due*, cit., p. 96.

⁴⁸ In E. YOUNG-BRUEHL, *H. Arendt, 1906-1975. Per amore del mondo*, trad. it. a c. di D. Mezzacapa, Torino, 1990, pp. 425-426.

⁴⁹ G. INVITTO, *Persone e soggetti nella radicalità della differenza*, "Segni e Comprensione", n. 22, 1994, p. 48.

⁵⁰ P. A. ROVATTI, *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Feltrinelli, Milano, 1994, p. 33.

⁵¹ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 96.

⁵² L. IRIGARAY, *Tra Oriente ed Occidente*, ManifestoLibri, Roma, 1997, pp. 116-117.

⁵³ ERACLITO, 56 [47 n.]. Hippol. Ref. IX p. 241, in *I Presocratici*, cit. p. 209.

⁵⁴ Cfr. P. A. ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1992, p. 98.

⁵⁵ M. SIGNORE, *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Milella, Lecce, 1995, p. 97.

⁵⁶ P. A. ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 30.

⁵⁷ P. A. ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, cit., pp. 26-27.