

VALORI GIURIDICI FONDAMENTALI

collana diretta da
FRANCESCO D'AGOSTINO

IO

La questione femminile come problema giuridico

a cura di

Francesco D'Agostino

Contributi di

Jane Adolphe
Agata C. Amato Mangiameli
Maria Tilde Bettetini
Marta Cartabia
Francesco D'Agostino
Adele De Bonis Cristalli
Gabriella Gambino
Linda Ghisoni
Vincenza Mele
Lucetta Scaraffia
Deborah Scolart





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-0582-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2017

Indice

- 7 Introduzione
Francesco D'Agostino
- 25 “Guerre di genere” alle Nazioni Unite
Jane Adolphe
- 55 Promesse tradite
Agata C. Amato Mangiameli
- 73 Sante o sirene, racconti di donna nell'antichità
Maria Bettetini
- 87 Attuare la Costituzione
Marta Cartabia
- 109 La condizione giuridica femminile nella prospettiva notarile
Adele De Bonis Cristalli
- 115 Lo sdoppiamento della maternità genetica e altre forme di “riproduzione collaborativa”
Gabriella Gambino
- 127 La donna nella chiesa: alcune prospettive alla luce del codice di diritto canonico
Linda Ghisoni
- 137 La bioetica al femminile: origini e prospettive future
Vincenza Mele
- 153 L'esclusione delle donne: un problema ecclesiale
Lucetta Scaraffia

- 161 La questione femminile come problema giuridico: spunti di riflessione dal mondo islamico

Deborah Scolart

Introduzione

Una questione aperta come una ferita

FRANCESCO D'AGOSTINO*

I.

Molte, nella storia, le colpe del *genere umano*. Moltissime, anzi innumerevoli, quelle dei giuristi. Tra queste, nessuna è grande come quella nei confronti del sesso femminile: una colpa cristallizzata nell'avallo fornito dai giuristi, ritenendola doverosa, alla dipendenza totale delle donne, in quanto soggetti deboli e passivi, rispetto agli uomini, in quanto soggetti forti e attivi. Che si tratti di un'ideologia «palesamente insufficiente, di natura empirica e convenzionale»¹ è una considerazione assolutamente evidente, che però non ci consente di fare nemmeno un minimo passo in avanti che ci aiuti a risolvere il *grande antagonismo* che da sempre qualifica i rapporti tra maschile e femminile². È pur vero che, quando interpretata dalle menti più profonde, questa dipendenza *totale* delle donne nei confronti degli uomini è da valutare — come sottolinea Aristotele³ — come dipendenza di esseri liberi da parte di esseri liberi e che di conseguenza la dipendenza delle donne non sarebbe analogabile a quella delle cose o degli animali: alle donne propriamente non si comanda, ma le si governa “politicamente”⁴. Ma è ancora più vero che i fatti valgono più delle interpretazioni e che solo in astratto nella storia l'autorità maschile sulle donne si è manifestata assimilabile all'autorità dell'uomo di Stato sui cittadini piuttosto che a quella dei padroni sugli schiavi. È possibile tutt'al più, seguendo un'intuizione di Ivan Illich, distinguere il potere maschile delle antiche società patriarcali, nelle quali la differenza di genere garantiva comunque — fermo restando il minor “prestigio” delle donne rispetto agli uomini —

* Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”.

1. Come sinteticamente la qualifica S. FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, trad. It. in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979, p. 615.

2. Alcuni approfondimenti in F. D'AGOSTINO, *La socievole insocievolezza dei sessi*, in D'Agostino, *Famiglia, matrimonio, sessualità*, Pagine, Roma 2016, pp. 158–168.

3. *Politica*, 1259 b.

4. Così ben riassume la questione N. LUHMANN, *Donne/uomini*, trad. it., iusEAd, Paris–Lecce 1992, p. 13.

una relativa autonomia del genere femminile rispetto a quello maschile, dal potere maschile delle società capitalistiche, qualificate da Illich come *sessiste*, che comporta «la degradazione personale di ogni singola donna, costretta, nel regime del sesso, a competere con gli uomini»⁵.

2.

L'interpretazione *economica* della dialettica dei sessi in generale e della questione femminile in particolare è oggi quella dominante. È un'interpretazione irrinunciabile, ma *povera*, perché non riesce a rendere ragione del carattere angoscioso, per non dire *tragico*, che da essa promana. Nell'intuizione psicoanalitica «l'uomo è la sola specie biologica ad aver distrutto la sua funzione sessuale naturale e questo lo fa soffrire»⁶: una sofferenza assolutamente enigmatica, come dimostra il fatto che non ha riscontro in nessun'altra specie vivente sessuata. Questo induce molti a pensare che la questione femminile abbia una sua specifica matrice *teologica*, che rinvia alla tragedia del *peccato originale*, che produce uno sradicamento della *sessualità* dell'essere dell'uomo, facendogli perdere l'innocenza e aprendo la via a mille forme di smarrimento. In questo caso è certamente illusorio pensare che la questione femminile possa essere non solo risolta filosoficamente o antropologicamente, ma nemmeno mai bene *impostata*: l'unica risposta saggia a tale questione potrebbe essere quella di Hans Urs von Balthasar, che si dichiarava convinto del fatto che bisognerebbe lasciarla come una questione aperta, anzi *aperta come una ferita*, e continuare a soffrirla come tale⁷. Soluzione suggestiva, ma problematica, perché tale da favorire non la rimozione, ma il consolidarsi di quelle innumerevoli *strutture di peccato*, in cui si è espressa storicamente la *violenza* nei confronti delle donne e che noi oggi continuiamo a minimizzare anche linguisticamente, denominandola appunto con l'espressione *questione femminile*, un'espressione utilmente sintetica, ma riduttiva e mistificante, perché — in qualunque modo la si voglia impostare — la questione *femminile* è sempre e comunque nello stesso tempo una questione *maschile*.

2.1.

Radicare la questione femminile, come questione teologica, nella *sessualità* dell'essere umano non significa affatto aderire all'*ipotesi beverlandiana*, che riconduce il peccato originale alla reciproca conoscenza carnale di Adamo

5. I. ILLICH, *Genere. Per una critica storica dell'eguaglianza*, trad. it., Neri Pozza, Vicenza 2013, p. 64.

6. L'efficace sintesi è di R. CALASSO, *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano 1991, p. 298.

7. *Teodrammatica*, vol. II, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, trad. it., Jaca Book, Milano 1982, p. 360.

ed Eva⁸. Significa piuttosto evidenziare che il cedimento alla tentazione del serpente, da parte della *prima donna* e del *primo uomo*, per come viene descritta nella Bibbia, non è generico, ma specifico. Eva è tentata per prima e per prima cede alla tentazione; ma, una volta assaggiato il frutto proibito, lo porta ad Adamo, per condividere con lui l'esperienza. Adamo, interrogato da Dio, cerca di liberarsi dalla sua colpa, o almeno cerca di minimizzarla, scaricandone la responsabilità sulla "moglie" Eva: *mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno et comedi*⁹. Anche dopo l'esperienza del peccato, Eva *condivide*; dopo l'esperienza del peccato, Adamo *si divide* da Eva. In altre parole, non è l'*anthropos*, come soggetto generico, che pecca; è la donna, nella sua specifica femminilità di apertura all'uomo, ed è l'uomo, nella sua specifica, chiusa ed egocentrica mascolinità.

2.2.

Che quella del dominio maschile sulle donne sia una storia di autentica violenza appare al di là di ogni ragionevole dubbio, anche se è doveroso rimarcare (se non si vuole restare impantanati nei *clichés* di una letteratura femminista, ormai ampiamente sorpassata e dimenticata) che si tratta ovviamente di una violenza *storica*, dotata delle *sue* ragioni, e alla quale comunque non sempre di necessità hanno corrisposto forme di violenza *personale e individuale*. Possiamo anche arrivare ad ammettere che la violenza subita dalle donne debba essere interpretata come una violenza da esse *voluta ed accettata* per diverse ragioni: nel nome dell'ottimizzazione del proprio interesse, nelle letture più malevole nei confronti del "femminile" o nel nome dell'interesse dei figli, nelle letture più benevole, nel nome dell'*amore*, che indurrebbe le donne ad *arrendersi* al maschio che desidera conquistarle e poi, inevitabilmente, assoggettarle, secondo le letture più ingenuie, ma anche più irritanti della storia¹⁰. Possiamo anche ammettere che la subordinazione delle donne sia stata spesso storicamente bilanciata, nelle società contadine (cioè fino ad epoche recentissime!) da un potere femminile *informale* diverso da quello maschile, ma non meno significativo di questo. Si può, in sintesi, sostenere che il potere maschile sia stato storicamente sempre o per lo più di carattere più *formale* che *sostanziale* e che adeguate indagini storiografiche dovrebbero *demitizzarlo* e mostrare sotto l'apparenza del potere maschile la realtà di un potere femminile ad esso addirittura superiore¹¹.

8. Cfr. A. GERBI, *Il peccato di Adamo ed Eva. Storia della ipotesi di Beverland*, Adelphi, Milano 2011.

9. Gen., 3, 12.

10. Di *erotizzazione romantica della storia* parla, seguendo Ernst Bloch, I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 233.

11. Cfr. S. C. ROGERS, *Female Forms of Power and their Myth of Male Dominance* in «American Ethnologist», novembre 1975, pp. 727–756. Nella tradizione occidentale il tema del *potere femminile*,

2.3.

Né queste, però, né altre ipotesi sminuiscono la gravità del dramma storico della subordinazione delle donne, un dramma superiore a qualsiasi altro di cui possiamo conoscere il manifestarsi e le dinamiche, e comunque non ci consente di rimuovere la questione, anzi ci obbliga a porla al centro della questione antropologica, per come tale questione ci sembra oggi doveroso affrontarla. Abbiamo il dovere di riconoscere che storicamente non esiste forma di umiliazione che non sia stata riservata alle donne: concupite, violentate, mutilate nel corpo e umiliate nell'intelletto, comprate e vendute (come prostitute, come schiave e come mogli), sfruttate (nei lavori domestici e extra-domestici), emarginate (dai ruoli sociali, politici, culturali), confinate o addirittura recluse (nelle case, negli harem, nei conventi), colpevolizzate (ontologicamente) disprezzate (psicologicamente), ma soprattutto derubate della loro *identità materna*, in tutti i contesti storici (o almeno in quelli predominanti) nei quali il sesso maschile ha assunto un ruolo direttivo nel contesto della genitorialità ed ha imposto il proprio come *nome familiare*. Le poche figure femminili che si sono sottratte a questi paradigmi vanno palesemente considerate come eccezioni che confermano la regola: non bastano le figure di una Saffo (nella poesia), di una Roswitha (nella drammaturgia), di una Elisabetta Tudor (nella politica), di un' Artemisia Gentileschi (nelle arti figurative), di una Clara Schumann (nella musica), di una Edith Stein (nella filosofia), di una Madame Curie (nella scienza) e di tante altre ancora per confutare la consistenza del paradigma da cui abbiamo preso le mosse.

Naturalmente, è possibile sostenere che quanto si è detto non trova applicazione nel contesto storico influenzato dalla tradizione ebraico-cristiana e orientata, fin dall'inizio, dal principio teologico dell'assoluta parità *creaturale* e quindi *spirituale* degli uomini e delle donne. Questa affermazione è condivisibile solo se si opera una lettura delle Scritture seguendo l'ermeneutica del magistero della Chiesa, dato che — preso di per sé e sottoposto ad una lettura "ingenua" — il testo vetero-testamentario è esplicitamente maschilista, nello scaricare su Eva la responsabilità prima del peccato originale e quello neo-testamentario (affidato alle lettere di Paolo) non lo è da meno:

della *Weibermacht*, ha trovato una gustosa cristallizzazione nella leggenda del vecchio Aristotele, che, innamoratosi perdutamente di Fillide, l'amante di Alessandro Magno, si lascia umiliare da costei: Fillide ottiene che il filosofo si metta a camminare a quattro zampe, in modo da poterlo cavalcare come fosse un somaro. Il tema non è di origine classica, ma medievale, e conobbe una notevole diffusione soprattutto nell'ambito tedesco, nella pittura, nelle incisioni e in tutta una serie di arti minori — arazzi, cassoni nuziali, bassorilievi —, anticipando in modo singolare quel sarcasmo nei confronti della filosofia, ovviamente impersonata dallo Stagirita, destinato ad esplodere negli scritti di Lutero. Cfr. Y. BLEYERVELD, *Il potere delle donne*, in *Cranach. L'altro Rinascimento*, a cura di A. Coliva e B. Aikema, 24 Ore, Milano 2010, pp. 75–86.

«Non permetto — scrive l’Apostolo¹² — che la donna insegni, né che domini sull’uomo, ma che se ne stia in silenzio. Adamo infatti è stato formato per primo, poi Eva. E non Adamo è stato ingannato, ma la donna si è lasciata ingannare e ha commesso la trasgressione»¹³.

Peraltro, fino ad epoca tutto sommato recente, anche la Chiesa ha insistito sul fatto che la parità dei sessi nell’ordine della grazia non implica di per sé la rivendicazione di una analoga parità nell’ordine sociale¹⁴. Bisogna attendere la *Mulieris Dignitatem* del 1988 per vedere definitivamente rimossi dalla dottrina della Chiesa tali influssi paolini, che hanno trovato ultime cristallizzazioni nella seconda parte dell’Enciclica *Casti Connubii* di Pio XI, del 1930, nella quale si condanna la pretesa di ottenere una “triplice emancipazione della donna”, nella direzione della società domestica, nell’amministrazione del patrimonio e nell’esclusione e soppressione della prole (quest’ultima qualificata più che emancipazione “nefanda scelleratezza”).

3.

Estremamente lento (e ancora non pienamente portato alla sua doverosa pienezza) è stato il riconoscimento delle donne come vittime di una violenza storica millenaria: un riconoscimento, peraltro, che non ha portato il genere maschile ad assumersi pienamente le proprie responsabilità, ma semplicemente ad avallare la *rimozione* dei tanti ostacoli posti nei secoli dagli uomini all’emancipazione delle donne: ostacoli di cui, peraltro, si è per lo più percepita la materialità, senza quasi mai avvertirne la valenza simbolica (si pensi ad es. alla categoria del “capo famiglia”, che non ha mai impedito alle donne che ne fossero capaci di assumere l’autentica direzione della comunità familiare, ma che le ha costrette ad esercitare tale direzione in forme indirette o attraverso stratagemmi erotici, già indicati da Omero nel descrivere le modalità con cui Era orienta l’agire di Zeus, senza che costui ne sia consapevole). Questo processo di *rimozione* delle *interdizioni* socio-giuridiche nei confronti delle donne è oramai pressoché compiuto, almeno nel contesto secolarizzato dell’Occidente (compiuto a livello di principio, perché, come costantemente ci informano i dati delle Nazioni Unite, le discriminazioni a livello economico, lavorativo, politico, culturale, sociale nei confronti delle donne restano pesantissime); ma di questo processo mancano ancora o sono comunque ampiamente insoddi-

12. I Tim., 2.12-14.

13. Su questo punto, peraltro, si veda quanto detto *supra*, al § 2.1.

14. Cfr. *Genesi*, 3.16: «Verso tuo marito sarà il tuo desiderio — dice Dio ad Eva —, ma egli dominerà su di te».

sfacenti le necessarie interpretazioni antropologico–sociali e le ancor più necessarie proiezioni di medio e lungo termine. Se l'emancipazione delle donne è un *fatto* (o almeno un fatto *storicamente percepibile*), il concetto stesso di *emancipazione* resta assolutamente complesso e, sotto diversi profili, paradossalmente *enigmatico*. Non è più possibile, perché troppo riduttivo, intendere oggi l'emancipazione delle donne solo in riferimento a un sistema di dominio che si esercita a profitto delle relazioni eterosessuali e della supremazia maschile. *Emancipazione* implica, oggi, che l'essere donna è un' affermazione *primaria*, che include comportamenti e relazioni sessuali, ma non si riduce alla difesa di determinati atteggiamenti o inclinazioni¹⁵.

4.

Limitandoci alla complessità del concetto, e riducendolo all'orizzonte che più specificamente ci interessa, quello *giuridico*, rileviamo che i movimenti di “liberazione” delle donne hanno ottenuto, nell'arco di pochi decenni, un risultato storico significativo, quello della *neutralizzazione del diritto*, sotto il profilo della rilevanza normativa del *genere*. Basti leggere con attenzione le carte fondamentali dei principali paesi occidentali secolarizzati per convincersi che la sessualità non è più elemento che possa qualificare l'identità del cittadino, del contribuente, del politico, del lavoratore (dipendente o autonomo), del paziente, del docente, del medico, del sanitario, del poliziotto, del militare (anche combattente), del genitore e, da ultimo, perfino del *coniuge*. Rimangono situazioni di nicchia, nelle quali la sessualità continua ad avere un suo rilievo (si pensi ad es. alla controversa categoria penale del *femminicidio*). Situazioni di nicchia ampiamente bilanciate, però, da aperture inaspettate alla tematizzazione di nuove *soggettività giuridiche* non solo non sessuate in quanto riconducibili a una *fictio juris* (come le persone giuridiche), ma di principio non *sessualizzabili*, come i cyborg o i robot: soggettività su cui stanno impegnandosi le più giovani generazioni dei teorici del diritto.

4.I.

Resta, come pietra di scandalo, la *sessualità* del diritto canonico non a caso negli ultimi decenni, in concomitanza con il crescere del movimento delle donne, considerata discriminatoria nei confronti del genere femminile, utilizzata, anche a livello internazionale, in chiave ruvidamente anticlericale e

15. Così A. TOURAINE, *Il ruolo delle donne*, in «La Cultura», n. 1000, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 635.

di necessità difesa, dai paladini di tale sistema giuridico, con l'argomento, ovviamente ben fondato, che tale sistema giuridico possiede un carattere primariamente *teologico* (o più semplicemente *confessionale*, anche se l'uso di tale termine apre altre questioni) e che in questa prospettiva quella che agli occhi di alcuni può apparire discriminazione agli occhi di altri appare invece necessariamente come segno di memoria e di fedeltà. «Essendo la celebrazione eucaristica, azione propria del ministero sacerdotale, memoriale del sacrificio di Cristo, quindi riproposizione fedele di quanto avvenuto nella sala del cenacolo, la Chiesa non si sente legittimata a modificare quanto ad identità sessuale il ruolo di chi rappresenta Cristo e ri-presenta a Cristo il suo Sacrificio»¹⁶.

5.

Altre letture, e molto suggestive, in merito alla rilevanza *giuridica* della differenza dei sessi sono ben possibili. Ivan Illich, ad es.¹⁷ suggerisce una scansione storica *tripartita*. Il diritto *primitivo*, pre-statale, sarebbe scandito secondo i generi in modo tale da sottolinearne la complementarità ambigua ed equilibrata. La manifestazione più evidente di questo ordine sarebbe la radicale distinzione tra le funzioni maschili, finalizzate alla tutela dell'ordine sociale e alla difesa del gruppo, e le funzioni femminili, orientate invece alla produzione alimentare: distinzione che si affievolirebbe o addirittura scomparirebbe solo in occasione di disastri cataclismici, tali da produrre collassi sociali e nel contesto dei quali gli uomini sarebbero legittimati ad assumere funzioni femminili e le donne lavori maschili. Al diritto primitivo seguirebbe la lunga fase del diritto *patriarcale*, con la radicale sottomissione e la conseguente emarginazione e invisibilità sociale del sesso femminile. Al declino del diritto patriarcale, reso obsoleto dalle nuove forme di sviluppo economico, farebbe seguito l'esperienza del diritto propria dello Stato nazionale moderno e delle culture industriali, un'esperienza che Illich definisce *sessista*, perché sopprimerebbe la differenza di genere in nome di una chimerica eguaglianza sociale, pensata e strutturata sulla falsariga di un *individualismo neutro*, funzionale all'affermazione del moderno *homo oeconomicus*, il vero soggetto dell'economia formale che caratterizza il capitalismo contemporaneo. Le società occidentali secolarizzate si sarebbero ormai definitivamente strutturate in funzione della produzione sradicata, *disembedded*, di merci offerte non ad uomini e a donne, ma a soggetti *neutri*, la cui differenza di genere sarebbe confinata in esperienze private e

16. Così G. DALLA TORRE, *Identità sessuale e diritto canonico*, Aracne, Roma 2014, p. 52.

17. *Genere. Per una critica storica dell'eguaglianza*, cit., p. 59, nota 17.

socialmente insindacabili e il cui diritto alla felicità, come diritto umano fondamentale, sarebbe ormai a livello sociale radicalmente *degenerizzato*.

6.

Alla luce di queste provocazioni l'uomo contemporaneo sperimenta — come avevamo avvertito fin dall'inizio — difficoltà insuperabili. Non può più entrare in sintonia con considerazioni come quelle di Freud, che ancora nel 1932¹⁸ sottolineava la *debolezza degli interessi sociali delle donne* ed il loro *scarso senso di giustizia*. Ma difficoltà non minori nascono in lui dalla lettura di studi ben più recenti, che attribuiscono ad una pretesa nefasta influenza della famiglia lo stato di ingiustizia sociale di cui continuerebbero a soffrire le donne¹⁹. Eppure la realtà della famiglia in meno di vent'anni ha conosciuto con l'avvento del *matrimonio egualitario* mutamenti catastrofici (nel senso sociologico dell'aggettivo, che allude a mutamenti paradigmatici del sociale radicali e irreversibili), che tendono a fare della famiglia un sistema *non codificato*²⁰. Mutamenti peraltro che non hanno inciso in modo significativo sulla *questione femminile*, che da questione sociale (ormai risolta?) sembra ormai essersi trasformata in questione psicologico-esistenziale, *irrisolta*, tuttora irrisolta: *perché le donne sono così infelici?* Il declino della felicità delle donne sarebbe nel nostro tempo progressivo, secondo una celebre ricerca del *National Opinion Research Center* dell'Università di Chicago, risalente sì al lontano 1972, ma continuamente confermata da indagini ulteriori: un'infelicità del tutto indipendente dal reddito, dall'età, dallo status civile, dal grado di istruzione, dal retaggio etnico, dal paese di provenienza o di residenza.

7.

Perché le donne sono così infelici? Perché — si sostiene da molte parti — hanno smarrito la propria identità, assumendo quella maschile come paradigma identitario e illudendosi di garantirsi attraverso l'assunzione di questo paradigma l'*emancipazione*. Il risultato consisterebbe nell'aver raggiunto sì l'*emancipazione* (attraverso strenue lotte per l'eguaglianza), a un prezzo però molto caro, quello dello smarrimento della via che porta *oltre l'emancipazione* (quella cioè che supera le diseguaglianze, ma rivendica le differenze).

18. *Introduzione alla psicoanalisi*, quinta lezione, *Femminilità*, in *Opere*, vol. XI, cit., p. 240.

19. Cfr. S. MOLLER OKIN, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, trad. it., Dedalo, Bari 1999.

20. N. LUHMANN, *Donne/uomini*, cit., p. 58.

Esprimendoci in un altro modo, l'emancipazione avrebbe sì garantito alla donna la piena identità di soggetto, ma quella di *soggetto generico*, non quella di *soggetto femminile*.

7.1.

La questione è terribilmente scottante e Touraine la riassume brillantemente — e problematicamente — in una rilevazione sociologico — fattuale, che mostra l'importanza ai fini dell'emancipazione del mantenere il senso delle differenze (in questo caso delle differenze tra i sessi a fondamento religioso): *alcune musulmane si emancipano dalla religione, altre attraverso la religione*²¹.

8.

Ci troviamo davanti ad uno stallo. Esistono vie di uscita? L'Occidente, almeno per ora, non appare in grado di proporle di convincenti e di condivise. Ipotesi e suggestioni, invece, si moltiplicano, soprattutto quelle più provocatorie e più bizzarre.

8.1.

Tra queste spicca per il suo estremismo la proposta, avanzata nel 2012 da Krista Jane Heflin, di ridurre al 10% la percentuale della popolazione maschile del pianeta, attraverso l'attivazione di un ICD, cioè di un *International Castration Day*: proposta *highly controversial*, ma che ha comunque trovato il suo ampio spazio nella rete e che viene ancora vivacemente discussa²². Quella della Heflin è in realtà la versione volgarizzata di una provocazione implicita nella diffusione delle nuove pratiche di *procreazione medicalmente assistita* (in particolare quelle della *clonazione*), che sembrerebbero rendere obiettivamente superfluo — o comunque minimale — il contributo maschile alla generazione. Peraltro, tali pratiche, portate all'estremo, potrebbero rendere superfluo anche il contributo femminile: l'utero naturale, secondo previsioni non troppo futuristiche, potrebbe essere definitivamente sostituito da un utero artificiale e le cellule germinali femminili, anziché essere "prodotte" dalle ovaie, potrebbero essere ottenute con adeguate manipolazioni di cellule adulte.

21. *Le monde des femmes*, Paris, Fayard, 2006, trad. it., col titolo non del tutto felice *Il mondo è delle donne*, Il Saggiatore, Milano 2009, p. 214.

22. Si cerchino in rete i riferimenti a *The New Era of Feminism*.

9.

Esistono, ovviamente, proposte meno estreme e antropologicamente più consistenti. È giusto citarne almeno una, quella avanzata di recente, con molta finezza, da Annarosa Buttarelli²³. Secondo la Buttarelli, per emanciparci dalla *storia monosessuata maschile* dell'Occidente bisognerebbe colpire al cuore non la categoria del *maschile* in quanto tale, ma la categoria normativa della *sovranità*, che ha nella figura romana del *paterfamilias* il suo prototipo: una sovranità declinata nelle forme dell'universalità della legge, un'universalità falsa, quando la si contrapponga al *particolare della vita*. Non si tratta di riattizzare antiche conflittualità tra potere maschile e potere femminile, ma di mostrare che tra queste due dimensioni di potere non può esserci dialettica, perché la sovranità femminile si esercita non contro, ma *sopra la Legge*. Non rileva, in questa sede, seguire le sottili esemplificazioni della Buttarelli, che vanno dalla Zambrano ad Hannah Arendt a S. Chiara d'Assisi, né vagliare la sua ipotesi di una diversa configurazione del sociale, preoccupato non tanto di unificare le differenze, quanto di esaltarle e che andrebbe liberato dall'assillo di promuovere un'economia fondata sull'utile e sul profitto. Rileva piuttosto l'intuizione secondo la quale il femminile avrebbe tutte le potenzialità per fare della legge un uso del tutto atipico. La figura emblematica al riguardo è quella di Antigone.

10.

Non è possibile, ovviamente, aprire in questa sede una riflessione *adeguata* sulla figura di Antigone, la cui figura letteraria è di tanto ardua comprensibilità, da aver consentito letture e rielaborazioni diverse, da risultare perfino antitetiche e che proprio per questo continua a attivare interpretazioni innovative e imprevedute²⁴. Possiamo però stabilire un punto fermo. Il conflitto di Antigone e Creonte non è quello tra due diritti, ma tra due *leggi*, una sola delle quali, quella di Creonte, è riconducibile a paradigmi giuridici, poiché l'altra, quella che è difesa da Antigone, è la *legge del desiderio*, che è giuridicamente inesprimibile. Antigone non lotta contro Creonte per salvare il primato del diritto divino contro il mero diritto positivo (secondo la lettura preferita dai giusnaturalisti); la sua opposizione all'universalismo legalistico di Creonte non sarebbe, di per sé, dimostrativa, come pensava Hegel, della sua incapacità di trovare una *mediazione* tra due ordinamenti

23. A. BUTTARELLI, *Sovrane*, Il Saggiatore, Milano 2013.

24. Tra le quali quella di J. LACAN, in *Il Seminario. Libro VII: L'etica della psicoanalisi*, trad. it., Einaudi, Torino 2008.

giuridici: quello diurno e pubblico della *polis* e quello notturno e privato dell'*oikos*, cioè della famiglia. Antigone viene condannata a morte, perché il suo gesto di disubbidienza a Creonte, cioè al Re, viene letto da costui come finalizzato all'abolizione del diritto della città. In realtà, Antigone è indifferente al destino di Tebe; ciò che la muove è il desiderio (un desiderio *purissimo*, dice Lacan) di non negare la sua ubbidienza ad un'altra legge, che non ha carattere *politico*, la *legge del cuore*²⁵. Sarebbe compito di Creonte quello di percepire la completa assenza, nella disubbidienza di Antigone, di una vera minaccia per lo Stato e per il suo potere di sovrano: ma a tale livello di comprensione Creonte, per colpevole ottusità *maschile*, non sembra in grado di giungere (ed è per questo che, nella tragedia di Sofocle, anche a Creonte è riservato un destino altrettanto straziante di quello che egli infligge ad Antigone). Ma non sarebbe stato un dovere anche di Antigone quello di rassicurarlo sulle sue intenzioni e di non favorire un *malinteso* dagli esiti così tragici? Perché Creonte ed Antigone non riescono a capirsi? La colpa è solo di Creonte? O non è anche, in qualche misura, della stessa Antigone e del carattere *ostinatamente inflessibile* del suo desiderio, che assume come proprio oggetto (ma un oggetto occasionale!) quello di seppellire il fratello Polinice? In Antigone si riassume una delle mille possibili varianti dell'*antigiuridismo*, quella più profonda e nello stesso tempo la più lontana dall'anarchismo e dalla vuota esaltazione di una pretesa libertà naturale pregiuridica. Antigone rifiuta, non come soggetto teoretico, ma come soggetto desiderante, il carattere *universalistico* del diritto e dei termini generalizzanti di cui esso fa uso. *Un fratello non può essere sostituito da un fratello*²⁶.

II.

Antigone conosce perfettamente l'esito del suo diniego di ubbidire a Creonte e, in qualche modo, accetta la propria morte. Una morte dietro la quale non esiste barlume di riscatto, né, tanto più, di resurrezione; una morte tragicamente compatta, che le impedirà di lasciare nel mondo una sua qualsiasi traccia, come quella costituita da figli e da discendenti. Antigone muore prima delle nozze e prima di aver avuto la possibilità di mettere al mondo un figlio. Il suo destino traspare anche dal suo nome: un nome inquietante. Come è noto, "Antigone" fa riferimento ad una *negazione della generazione*. *Anti-gone* è *colei che non genera*. Antigone assurge in tal modo a figura della donna che trova in sé un desiderio ancora più grande di quello di avere un

25. Cfr. M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 145 e ss.

26. Il tema è approfondito da S. AMATO, *Un fratello non può essere sostituito da un fratello*, in *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*. Studi raccolti da F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1985, pp. 149–165.

figlio; un desiderio talmente grande, e così poco motivato dall'occasionalità e dalle contingenze, che in nome dell'adempimento di questo desiderio essa si lascia condurre a morte, rinunciando al talamo e alla procreazione. Una rinuncia che non è però senza *kommós*, senza lamento: Antigone piange, ma il pianto non è segno di un suo mutamento d'animo, ma esplicitazione dell'estrema consapevolezza del suo gesto. Il rifiuto da parte di Antigone della vita e della generazione si sovrappongono e si confondono, in un nodo ermeneutico inestricabile. Se oggi avvertiamo con minore pregnanza il rilievo di questo nodo è perché sono (psicologicamente) ben lontane da noi le epoche in cui una donna accettava di mettere a rischio la propria vita, sia per dare una risposta positiva al suo desiderio di generare, col parto, sia per dare ad esso una risposta negativa, con la scelta volontaria dell'aborto.

12.

Una riflessione su questo *nodo* per il nostro discorso è estremamente preziosa. La donna può dire di no alla generazione, per ragioni molto diverse. Può farlo, perché rifiuta l'assunzione di un'identità materna e dei suoi vincoli generazionali o perché rifiuta l'assunzione di un'identità femminile e dei suoi vincoli sociali. Ma può anche dir di no alla generazione, perché non è in grado di distinguere le due dimensioni identitarie e le vuole comunque ripudiare entrambe o perché per ripudiare l'una risulta necessario per lei ripudiare anche l'altra. Oppure perché rifiuta i vincoli biologici connessi alla maternità, confondendo la generatività *sessuale* (che tutte le donne condividono con le altre specie animali e vegetali caratterizzate da riproduzione sessuale) con la generatività *femminile*, che non è finalizzata solo alla riproduzione della specie, ma all'elaborazione di specifiche identità simboliche, quella di *madre* e quella di *figlio*, del tutto ignote nel mondo del vivente non umano.

13.

Per una donna, il dire di no alla generazione, ritenendone umiliante la dimensione biologica, è certamente l'opzione più inquietante, più tipica, ma anche la meno visibile del nostro tempo. Questo non significa che sia un'ipotesi rara: è semplicemente quella *meno esplicitata*, quella più vissuta emotivamente e meno pensata analiticamente²⁷. Non è un caso che

27. Per una descrizione letterariamente potente di questa opzione si leggano, nel c. XVI della sesta parte di *Anna Karenina* di Tolstoj, le riflessioni di Dar'ja Aleksandrovna sulla gestazione.

quando Shulamith Firestone nel 1970 incentrò su questo tema il suo libro *The Dialectic of Sex*²⁸, considerato unanimemente l'opera che ha aperto la "seconda ondata" del movimento femminista, un'opera in cui affermava esplicitamente: *pregnancy is barbaric e childbirth hurts. . . like shitting a pumpkin*, anche i lettori più simpatetici rimossero queste espressioni così ruvide e si concentrarono, più che su queste provocazioni, sulle sofisticate matrici dottrinali (freudiane, marxiste, reichiane ed altre ancora) dell'autrice. Ancora oggi, a tanti anni di distanza dalla pubblicazione del libro, i lettori odierni della Firestone insistono nel vedere questa autrice come una geniale anticipatrice delle nuove possibilità che la fecondazione assistita offre alle donne di trascendere i vincoli biologici della maternità.

13.I.

Shulamith Firestone è stata trovata morta nel suo appartamento di New York il 28 agosto del 2012. La morte doveva probabilmente risalire a diversi giorni prima della scoperta del cadavere. Aveva sessantasette anni. Soffriva fin dalla giovinezza di turbe psichiatriche e viveva da diverso tempo solo grazie all'assistenza pubblica. Nell'appartamento non si è trovata alcuna traccia di cibo, il che giustifica l'ipotesi, avanzata da alcuni giornali, che essa stessa abbia consapevolmente rinunciato a nutrirsi, al fine di giungere a morire di inedia. Cito questi particolari, perché da essi risulta plausibile l'elogio funebre pubblicato il 15 aprile del 2013 dal *New Yorker*: «Shulamith Firestone helped to create a new society, but she couldn't live in it». Il che equivale a dire, indipendentemente dalle intenzioni del redattore del *New Yorker*, che quella della Firestone non era un'utopia, ma una *distopia*, forse strutturalmente non diversa da quella che portò Wilhelm Reich alla sua fine penosa. Una distopia drammatica, perché tale da porre una distanza incolmabile tra la donna, come soggetto sociale, e la sua *natura femminile*, una distanza lacerante e non risanabile.

14.

Ancora una volta siamo tornati alla questione tormentosa, dalla quale sembra proprio che non ci si possa mai liberare, quella della *generatività* biologica come elemento fondante non solo dell'identità, ma perfino del *valore femminile*. È ovvio che tale questione non può più essere posta, come a volte e non

28. Tr.it., col titolo lievemente impreciso *La dialettica dei sessi*, Guaraldi, Milano 1976.

di rado è accaduto nella storia²⁹, secondo i paradigmi di un giusnaturalismo volgare, cioè come se solo nella generazione *materiale* la donna arrivasse a possedere se stessa e a dimostrare pubblicamente i suoi *meriti*. Ciò che va piuttosto sottolineato è che nella generatività (indipendentemente dal suo manifestarsi biologico, cioè dalla sua realizzazione effettuale, la donna esprime il carattere profondo del suo desiderio, che è un desiderio non analogabile, sotto alcun profilo, al desiderio maschile. Questo infatti è sempre essenzialmente *frammentato* e *feticistico*, cioè possessivo, e si rivela come volontà di dominio sulle cose (ivi compresi i corpi, che il desiderio maschile tende a cosificare), mentre quello femminile per essere (in qualche modo) soddisfatto si esprime in un'esigenza di *ricevere*, in una *domanda d'amore*, che ha bisogno di ottenere *risposte*, che ha bisogno non solo di un linguaggio (unico veicolo per ottenere una risposta), ma di un *nome proprio* su cui il linguaggio si concentri³⁰. Il desiderio maschile si esprime invece nell'apertura ad ogni possibilità (si apre cioè alla "donna" come essere generico) e non ha necessariamente bisogno né di un nome, e nemmeno di un *volto*, per manifestarsi. Il desiderio femminile, invece, ha bisogno di concentrarsi sul *nome* di chi è amato, un nome che diventa simbolo di una *particolarità* che tiene lontane le donne dalla minaccia del *generico* o meglio del *generalizzante* (cui invece gli uomini cedono con estrema facilità). Nell'amore femminile l'amato non rileva come il "marito", il "compagno", il "figlio", il "fratello", l'"amico", il "padre", ma come colui che è portatore di un *nome* che lo distingue da ogni altro nome (anche se sinonimico!) e che pertanto lo rende un *unicum* nell'universo³¹.

I4.I.

In tal senso, la richiesta di Elsa di Brabante a Lohengrin, perché egli le riveli il proprio nome, non è espressione di un futile capriccio o di una biasimevole curiosità, ma esprime piuttosto un desiderio profondo, tipicamente femminile, dotato di un'ammirevole autenticità (come si può davvero amare colui di cui non si conosce il nome?), un'autenticità che avvertiamo essere invece assente nella figura, nobile, ma stereotipata dell'eroe di Monsalvato, che, a seguito della richiesta di Elsa, che egli aveva preavvertito non avrebbe

29. Esempio classico quello del ripudio da parte del marito della moglie dimostratasi o comunque ritenuta *sterile*.

30. Cfr. J. LACAN, *Il Seminario*. Libro XX: *Ancora*, trad. it., Einaudi, Torino 1983.

31. Un impressionante esempio della forza del *nome* l'abbiamo nel *Purgatorio* (XXX.55), quando Beatrice in modo improvviso e inaspettato chiama per nome Dante, non per rivolgergli parole d'amore, ma per rimproverarlo aspramente (ma questo rimprovero, nel contesto della *Commedia*, presuppone l'amore di Beatrice per il poeta, in una dimensione, ovviamente, mistica e personalissima). Si noti che questo è l'unico passo del poema (e di tutta l'opera dantesca) in cui Dante "informa" il lettore del proprio nome.