

Ontologia e struttura: prospettive sul maschile e sul femminile

Alfonso Di Prospero

Ontology and Structure: Perspectives on Masculine and Feminine

What is masculine and what is feminine depends on the nature of the nature of human beings. Such a ground can be seen as a structure, and this entails that it does not show the same face in any case and in any context, but in spite of that its underlying substance remains the same. We try to inquire some consequences concerning this assumption, for example the meaning of the putative symbolic conflict between traditional and modern forms of expression of masculinity and femininity.

Keywords: Structure, Human Nature, Stereotypes, Masculinity, Femininity.

1. Premessa. Considerazioni epistemologiche

Le difficoltà che si danno nel tentativo di delineare una ontologia del femminile sono molteplici. Metodologicamente, una tra le più rilevanti è forse quella connessa all'olismo di principio che – a noi sembra – una indagine che riguardi così da vicino i tratti propri dell'umanità nella sua concretezza, deve necessariamente accettare. L'umano, il femminile e il maschile, il giovane e l'adulto, il conterraneo e lo straniero (solo per dirne alcune), sono categorie che si intersecano e rimandano l'un l'altra a vicenda in modo inestricabile. Se si vuole caratterizzare il femminile (per esempio) come portato al rifiuto della violenza, è poi questa – la violenza – una presenza che pervade e si infila nel nostro vivere sociale in modi così complessi e multiformi – componendosi con le altre dimensioni proprie della condizione umana – da rendere in realtà più difficile di quanto possa apparire a prima vista, un'operazione teorica volta ad interpretarne e spiegarne il carattere come maschile invece che femminile. Anche volendo dare un peso solo misurato a osservazioni come quelle riportate nelle ricerche relative

alle violenze compiute da donne su uomini¹, ci si deve comunque chiedere, per fare un altro esempio, se il fatto che il femminile appaia visibilmente più portato verso comportamenti come quelli descritti dal paradigma dell'“etica della cura”², possa essere davvero un indice sicuro del fatto che le donne – “in se stesse” – rifiutino la violenza (o forse si dovrebbe dire: “in che senso” ciò dovrebbe ammettersi?), se ci si riferisce per esempio a situazioni in cui bisogni che paiono comunque oggettivi e primordiali, come quello relativo alla sicurezza fisica, vengono soddisfatti per gli appartenenti al gruppo attraverso le iniziative del maschile. In altre parole, in una società in cui la donna evita il ricorso allo scontro fisico in prima persona, sussistendo a monte la condizione che altri soggetti, gli uomini, provvedono ad operare per cercare di garantire la sicurezza, si può dire che la donna “rifiuta” la violenza? Un rifiuto coerente della violenza dovrebbe passare per l'utilizzo globale di un modello che non appaia nel suo significato complessivo come di fatto simbiotico a quello maschile. L'idea potrebbe essere che tracce biologiche-genetiche di questa situazione sono rimaste operanti anche oggi, in una condizione generale in cui la maggiore aggressività maschile che viene indotta da tali meccanismi non è più funzionale. Il problema è però che anche i *patterns* di comportamento che così venivano – e verrebbero tuttora – realizzati dalla donna, potrebbero essere essi stessi fatti segno di critiche analoghe, dato che si sarebbero sviluppati in presenza di condizionamenti (le iniziative appunto del maschile) che contribuivano a definirne il senso.

Anche per le difficoltà epistemologiche che stiamo considerando, nel nostro discorso, come si vedrà, scegliamo di utilizzare un tipo di materiale tratto da diverse forme di espressione artistica (letteratura, cinema, teatro) che possono forse più facilmente penetrare in aspetti o sfuggenti ed elusivi o comunque destinati probabilmente – per la loro complessità – a non poter essere analizzati in termini scientificamente rigorosi.

Inoltre, possiamo porre l'esigenza di chiarire il senso da dare qui al concetto di “ontologia”. Il nostro orientamento, pur non potendo essere considerato propriamente strutturalista, è portato comunque a confrontarsi con la possibilità

¹ Per esempio, S. K. Steinmetz, *The Battered Husband Syndrome*, in «Victimology», 1977-1978, 2(3-4), pp. 499-509; D. M. Fergusson, L. J. Horwood, E. M. Ridder, *Partner Violence and Mental Health Outcomes in a New Zealand Birth Cohort*, in «Journal of Marriage and Family», 2005, 67(5), pp. 1103-1119. Si può vedere Macrì et al., *Indagine conoscitiva sulla violenza verso il maschile*, in «Rivista di Criminologia», 2012, 6(3), pp. 30-47, anche per le indicazioni bibliografiche ivi contenute sulla letteratura internazionale al riguardo.

² C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1982.

di alcune opzioni teoriche che questa vasta e frastagliata famiglia di teorie apre. Il motivo per cui il concetto di struttura è rilevante nelle indagini che riguardano l'umano, deriva dalla possibilità di utilizzare un concetto di sostanza o essenza delle cose, intesa come qualcosa che è dotata di un insieme di disposizioni, che rimarranno inespresse nella maggior parte dei casi, e si manifesteranno però in altre circostanze determinate. Riteniamo che si possa immaginare la definizione della "sostanza" dell'umano come una matrice di valori. Ogni comportamento che possa osservarsi occupa in essa una posizione. L'essere il dato fenomeno nella riga *i* è determinato dal realizzarsi di una data pre-condizione. L'essere nella colonna *j*, dal realizzarsi di una seconda pre-condizione che in una data situazione concreta va a combinarsi con la prima. Se si danno "Ho fame" come *i* e "Trovo del cibo" come *j*, il risultato potrà essere "Cerco di mangiare" (salvo altri fattori che possono combinarsi a loro volta con *i* e *j* così individuati e che potrebbero interferire). La matrice stabilisce i comportamenti che l'essere umano, nelle condizioni di volta in volta specificate, tende ad esibire, rivelando così – attraverso i comportamenti, anche se perciò indirettamente – la sua propria natura profonda. Naturalmente ammettiamo che le due liste possano essere di lunghezza indefinita. Inoltre ammettiamo – altrettanto ovviamente – che per ciascuna applicazione di una tale tavola, possa ritrovarsi solo con un risultato che rimanda ad altre tavole simili (da utilizzarsi esse stesse in maniera analoga: "Cerco di mangiare" con "Sono troppo stanco per affrontare ostacoli che rendono difficile l'acquisizione del cibo" può dare come risultato "Rinuncio – alla fine – a mangiare"), rendendo quindi l'analisi potenzialmente interminabile (il nostro – è chiaro – è solo un espediente espositivo). Avvertiamo inoltre che questo escamotage serve ad illustrare la forma dell'ontologia, non a trattare i problemi epistemologici connessi (ossia "come" stabilire il nesso tra i diversi fattori).

Una tale "struttura" (o "struttura di strutture") sarebbe una descrizione dell'umano, e quindi anche del femminile. Intuitivamente, se si accetta l'esistenza di "leggi di natura", come a noi sembra inevitabile dover fare, ne consegue che una buona parte dell'impianto teorico che abbiamo proposto (pur nella sua approssimazione), ne riceve già con ciò una legittimazione che ci sembra sufficiente per autorizzarci a procedere nel nostro percorso. Una possibilità di sviluppo che si offre per approfondire questa idea, è attraverso il confronto con

La struttura assente di Umberto Eco³. Qui dovremo però per necessità di cose limitarci alle due seguenti indicazioni di fondo.

1) Le uniformità di natura si realizzano e si manifestano sempre attraverso situazioni ed entità che hanno una loro individualità. Questo però non vuol dire né che non sia di fatto individuabile un “senso” della legge in se stessa (nella sua generalità), né che le individualità che sono da essa descritte possano dover essere schiacciate in alcun modo entro questo “senso generale” della legge in sé. La questione ha legami concettuali con il problema del rapporto tra individuale e generale, così come è stato discusso entro un dibattito in cui, a titolo esemplificativo e di sintesi, può essere utile richiamare i nomi di Hegel e di Deleuze, per quanto chiaramente esso percorra una buona parte della storia dell’ontologia. Nel dibattito sulla condizione femminile, ci sembra che sarebbe interessante confrontare la nostra prospettiva con quelle sviluppate da autrici come Luce Irigaray, Judith Butler e Catherine McKinnon, senza che però purtroppo ci sia qui lo spazio per attuare con il giusto approfondimento un tale proposito.

2) Come si vedrà meglio nel seguito, siamo portati a considerare le riflessioni che proponiamo sul rapporto tra maschile e femminile e sul concetto di struttura come da intendersi in chiave specialmente metodologica. Non possiamo avere qui l’ambizione di individuare il contenuto di “leggi” del maschile e del femminile. Il modo in cui ci esprimeremo potrà però forse dare l’impressione che o riduciamo le differenze tra le due categorie in questione (in nome di un principio ontologico-strutturale di base che le accomuna), oppure che le accentuiamo (in nome della diversità delle manifestazioni epifenomeniche). In realtà possiamo solo avvertire che le nostre argomentazioni al riguardo (in quanto appunto “argomentabili” e non semplicemente enunciabili, per quanto pure la sola enunciazione dei propri punti di vista abbia in casi come questi una rilevanza essenziale) non possono che rimanere incomplete, dato che procedono essenzialmente sulla base del seguente criterio: quelli che sono stati i comportamenti e le fenomenologie associabili al maschile e al femminile in quanto storicamente dati, possono essere spiegati plausibilmente (noi riteniamo), attraverso il nostro approccio, mediante il riferimento ad una loro ontologia profonda che è simile e tale da accomunare uomini e donne, ma nulla di preciso – con gli strumenti concettuali qui impiegati – possiamo dire su quelle che appunto in linea di principio potrebbero essere le leggi di natura (l’essenza) che

³ Questo testo è stato da noi preso in considerazione in un altro nostro lavoro, cui rimandiamo anche per alcuni possibili sviluppi teorici di questo tipo di prospettiva sull’ontologia [omissis].

governano il maschile e il femminile, per quanto verosimilmente delle differenze al riguardo si diano⁴. Il procedimento logico che seguiamo è per abduzione, quindi (per quanto si tratti di una struttura argomentativa del tutto diffusa e accettata) dobbiamo considerare che stiamo risalendo “a ritroso” da dati di tipo empirico a delle cause profonde delle differenze uomo-donna che permettono di considerare in effetti simili le loro rispettive ontologie (in particolare sotto aspetti idealmente e simbolicamente significativi), ma dobbiamo considerare che l’esistenza in definitiva di differenze più marcate e non-riducibili non viene per nulla esclusa dal nostro ragionamento, a causa di suoi precisi limiti metodologici. Il senso delle nostre riflessioni va trovato nel fatto che – se corrette – esse porterebbero ad individuare una euristica che mostrerebbe la possibilità di spiegare ciò che osserviamo sia rispettando le differenze sia rinvenendo le ragioni profonde e il significato dell’appartenenza di uomini e donne a quella che è la stessa condizione umana.

L’interesse di questo discorso, più in particolare, sta nel fatto che ci permette di introdurre la tesi che nell’arco dei secoli, variando le circostanze entro cui si inseriscono i diversi fattori, si manifestino espressioni del femminile (e del maschile) che possono apparire radicalmente diverse (e per questo sembrare apparentemente in contraddizione con l’idea di una “essenza” del femminile o dell’umano) ma pure essere manifestazioni di uno stesso “principio”. Epistemologicamente, proprio le nuove manifestazioni di un tale principio, possono essere lo strumento per conoscere in modo più ampio e accurato il sistema delle sue possibili manifestazioni (estendere la nostra conoscenza delle tavole che abbiamo immaginato). Intuitivamente, al tempo stesso (e in una direzione in un certo senso contraria), si dovrebbe considerare che sussiste comunque omogeneità tra le prime e le successive manifestazioni di quel principio. Nel caso di un’ontologia del femminile, i movimenti di emancipazione della donna, per esempio, potrebbero essere (per vie che sono da indagarsi) espressione di costanti strutturali più profonde, il cui riconoscimento quindi non legittimerebbe affatto la negazione del senso e della dignità dei comportamenti passati (maschili e femminili), per quanto questi, su di un piano più esteriore e superficiale, si possono presentare come antitetici a quelli dei movimenti di emancipazione successivi. In altre parole, le donne che sono vissute in Europa prima dei processi di emancipazione più recenti, avrebbero agito e pensato in modo

⁴ Per esempio cfr. S. Baron-Cohen, *The Extreme Male Brain Theory of Autism*, in «Trends in Cognitive Sciences», 2002, 6(6), pp. 248-254.

differente da quelle vissute in seguito, esprimendo però in realtà proprio attraverso i comportamenti che appaiono più diversi da quelli delle donne di oggi, il fatto di dare corso ad un sistema di senso originario che è comune e che risiede in una stessa “struttura” dell’essere umano – la sua natura profonda – di fatto condivisa da quelle e da queste, oltre che, naturalmente, dagli stessi uomini (in una misura che supponiamo considerevole, ma che a rigore non possiamo determinare, per le ragioni indicate *supra*). Un risultato interessante sarebbe che uomini e donne che vivono nel tempo presente, potrebbero arrivare a capire di dover adottare un’auto-rappresentazione di se stessi che non li ponga in generale entro categorie che li mettono (anche simbolicamente) in conflitto con quelle da usarsi per la rappresentazione dei secoli precedenti. In che modo, in concreto, questo può avvenire?

Consideriamo un libro come *Che genere di violenza*⁵, che denuncia una serie di stereotipi legati al genere sessuale, per i quali per esempio gli uomini sono «Forti; volitivi; razionali; audaci [...] naturalmente predisposti ai compiti che richiedono strategia, logica e programmazione», mentre le donne sono viste come «Docili, premurose; gentili; intuitive; istintive [...] frivole, chiacchierone».

Fatta la necessaria cernita degli effetti che possono derivare da schematizzazioni che rischiano di rendere caricaturali le idee che vengono fatte oggetto di critica da parte dei diversi orientamenti teorici, è corretto considerare sempre i giudizi che affermano la rilevanza delle differenze tra uomini e donne come degli stereotipi o dei clichés? Una persona che, nella propria vita e nelle proprie azioni, volesse sistematicamente rinunciarvi (a quelli relativi al femminile e al maschile, e però di conseguenza – coerentemente – a tutti gli altri che si espongono in egual misura al rischio di trasformarsi in pregiudizi rivolti verso singoli o verso categorie di persone) probabilmente si ritroverebbe priva di qualunque orientamento. Come mostra un indirizzo di ricerca ormai ben consolidato⁶, gli stessi “pre-giudizi” fanno parte delle operazioni cognitive che è fisiologico dover impiegare per ottenere la necessaria economia nella gestione delle informazioni.

⁵ M. L. Bonura, M. Pirrone, *Che genere di violenza*, Erickson, Trento 2016, p. 22.

⁶ C. McCauley, C. Stitt, M. Segal, *Stereotyping: From Prejudice to Prediction*, in «Psychological Bulletin», 1980, 87(1), pp. 195-208, ma non si può non pensare anche a Gadamer.

2. *Uomini e donne nel sistema dei rapporti di forza*

Un riferimento teorico al quale vorremmo dare qui un certo peso ai fini del nostro ragionamento è costituito dall'opera di Norbert Elias⁷. Possiamo riassumere le idee di questo autore che più ci interessano attraverso la descrizione che viene fatta delle vicende che riguardano il Duca di Montmorency nella Francia del '600: avendo questi la possibilità di dare battaglia attenendosi a dei semplici criteri tattici che potrebbero dargli un vantaggio considerevole, si lascia invece guidare da un cieco furore guerriero, che lo porta in breve alla rovina.

«Cedere senz'altro ai propri impulsi e non valutare a priori le conseguenze faceva parte – in un'epoca precedente, in cui i guerrieri potevano ancora competere liberamente tra loro – di quei modelli di comportamento che anche se potevano condurre alla rovina del singolo, erano rispondenti alla struttura complessiva della società e quindi "realistici". Il furore bellico, a quel tempo, era condizione indispensabile del successo e del prestigio per un membro della nobiltà»⁸.

Per Elias, la società di corte (esemplarmente la corte di Luigi XIV in Francia) è il luogo in cui si forma un nuovo tipo di mentalità, basato sul controllo delle passioni, la loro dissimulazione, il tentativo di manipolare i propri interlocutori, la competizione e il conflitto messi in atto attraverso le forme del discorso. Si tratterebbe di un modello umano basato sulla razionalità molto di più che nelle epoche precedenti, e sarebbe destinato a fare da anticipazione per molti dei modelli di comportamento che si sarebbero diffusi in seguito in Occidente.

Secondo Giorgio Galli⁹, ci sono società e culture più disposte a dare spazio al femminile che altre. Chiediamoci: la società di corte descritta da Elias è orientata maggiormente verso il maschile o verso il femminile? Nelle parole di Elias: «Le corti feudali del XII secolo e successivamente, in modo assai più pronunciato, le corti assolutistiche offrirono alle donne chances particolari per superare il predominio maschile e ottenere l'equiparazione con gli uomini»¹⁰.

Il riferimento che facciamo ad Elias vorrebbe servire in realtà anche come esempio per mostrare come un certo tipo di generalizzazioni, che sono criticate dagli autori sopra richiamati, possono essere però uno strumento il cui utilizzo cum grano salis (nelle indagini scientifiche e nella vita quotidiana) è comunque

⁷ N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980², tr. it. a cura di G. Panzieri, *Il processo di civilizzazione*, Mulino, Bologna 1983.

⁸ Ivi, p. 364.

⁹ G. Galli, *Storia delle dottrine politiche*, Saggiatore, Milano 1985.

¹⁰ N. Elias, *Über den Prozess...*, cit., tr. it. p. 112.

inevitabile (se non quelle generalizzazioni, comunque altre, che finirebbero però per essere più o meno ugualmente approssimative e pericolose – e si rivelerebbero come dei “pregiudizi”, ma verso altre categorie di persone). In un senso molto generale, anche la stessa indagine di Elias, come quelle della psicologia e delle altre scienze umane, si basa ampiamente su assunzioni e generalizzazioni il cui status metodologico, adottando criteri molto rigidi, non le metterebbe al sicuro da ogni sospetto. In un senso più specifico e più interessante, il contributo di Elias permette di vedere perché quegli stereotipi possono essere problematizzati in maniera feconda (in un senso che però presuppone, in una fase iniziale e provvisoria della riflessione, il loro utilizzo).

Elias mostra come a partire dai secoli subito precedenti e in modo del tutto pieno al tempo di Luigi XIV, ci fossero uomini (maschi) che accettavano di conformarsi a schemi di azione che – in nome del valore “maschile” del potere e del successo – si subordinavano a logiche che, secondo i clichés sopra menzionati, dovrebbero essere considerati “femminili”. Un tale tipo di comportamenti è quindi “maschile” o “femminile”? Max Weber ha coniato un’espressione – la “gabbia d’acciaio” – di grande efficacia per descrivere una fase cruciale dell’evoluzione della modernità, cogliendone tratti che in seguito erano destinati a trovare diffusione e conferma. Se il femminile può essere caratterizzato da “costrizione” e “sentimento”¹¹ (dove il “sentimento”, però, può volgersi anche in competenza nel controllare, modulare ed esercitare con più finezza le condotte di comunicazione delle emozioni), e se la nostra società, profondamente segnata dalle più diverse forme di eterodirezione, è una “gabbia di acciaio”, dove andranno cercati il maschile e il femminile? Non può essere proprio una condotta di tipo femminile un canale per esprimere ambizioni di tipo maschile? Non può rivelarsi – un comportamento orientato da valori maschili declinati in modo non adatto al contesto presente – una causa di regressione dello status sociale della persona, che esprime in effetti una sorta di incompetenza nel vivere sociale e pubblico, in quanto connotato politicamente, che le società del passato attribuivano invece alle donne? Nell’esempio di Elias, il duca di Montmorency è un campione dei valori maschili dell’aristocrazia nobiliare e guerriera (e quindi, perlomeno rispetto ad un modello sociale che all’epoca era ormai al tramonto, anche del “saper fare” politico), ma al tempo stesso è vittima di una passionalità e

¹¹ Secondo l’espressione di M. Vianello, E. Caramazza, *Genere, spazio, potere: verso una società post-maschilista*, Dedalo, Bari 2006, p. 144.

di un'istintualità che ne ratificano l'incompetenza nell'esercitare il potere politico nell'ormai mutato contesto storico.

Avendo in mente le situazioni del vivere odierno, i tipi di comportamento che in questo caso esprimono un'aggressività che è molto più diffusa tra gli uomini, non hanno – né possono avere – l'ambizione di rendere fattibile l'esecuzione di funzioni sociali o politiche. L'uomo che attua – o esibisce una pretesa capacità di attuare – le condotte dell'aggressività fisica, non può pensare con ciò di porsi nella posizione di svolgere funzioni che pure le società tradizionali avevano in varia misura bisogno di demandargli – quali in particolare il mantenimento dell'ordine sociale, s'intende, auspicabilmente, secondo condizioni conformi al mandato di tradizioni di valore legittime.

Uno strumento teorico che ci sembra di poter applicare è quello del “doppio legame”, introdotto da Gregory Bateson¹² (anche se qui lo utilizziamo in una versione più estensiva di quella originaria). In alcune circostanze storiche, gli esseri umani di sesso maschile ricevono un “comando” (nel senso della pragmatica della comunicazione) che è autocontraddittorio: essere “maschili”, cioè essere orientati (tra l'altro) verso il prendere decisioni e verso il potere, ma dovendo utilizzare strumenti che di fatto sono in oggettiva contraddizione con la possibilità di conseguire gli obiettivi indicati, cioè conducono ad una collocazione sociale che diminuisce il potere della persona piuttosto che accrescerlo. La valenza analogica del messaggio (il modo in cui esso si inserisce nella rete dei vincoli relazionali che il soggetto intrattiene con gli altri soggetti e con tutte le parti costitutive del suo ambiente di riferimento) è in contraddizione con il suo contenuto digitale: ciò che esso esplicitamente dice (“essere e fare questo e quello”).

Il senso di condotte così declinate, oggi, dal punto di vista di un'analisi sociologica di orientamento funzionale, è presumibilmente residuale. Esistono linguaggi, codici, che – prodotti dalle generazioni precedenti – oggi vengono utilizzati, in un contesto in cui le logiche della “gabbia d'acciaio” ne hanno trasformato profondamente le valenze oggettive, perché sono uno strumento a disposizione per veicolare messaggi e per attribuirsi identità che l'attore sociale riconosce come utili nei propri percorsi di azione¹³, ma non hanno certamente una funzione dirimente nella conservazione di un equilibrio sociale minacciato

¹² G. Bateson, D.D. Jackson, J. Haley, J. Weakland, *Toward a theory of schizophrenia*, in G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago U.P., Chicago-London 1972, pp. 201-227.

¹³ E. Besozzi, *Il genere come risorsa comunicativa*, Angeli, Milano 2003.

da forze che lo destabilizzano. Utilizzando modelli teorici che possono essere fatti risalire all'individualismo metodologico di Raymond Boudon, possiamo pensare che in società materialmente molto meno ricche della nostra, la competizione e il conflitto per i limitati beni a disposizione, rendessero razionale – o rendessero comunque valutabile come tale, secondo un criterio di “razionalità limitata” – il comportamento di chi si espone ai rischi ben tangibili dello scontro fisico per accaparrarsi dei benefici altrimenti non conseguibili. Questa logica, di per sé, secondo il tipo di indicazioni che abbiamo dato sulla nostra visione dell'ontologia, non deve necessariamente essere prerogativa dell'uomo o della donna. Gli uni e le altre possono capirne bene il senso – con gli strumenti cognitivi propri del tipo di pensieri che si hanno nelle situazioni reali, ad esempio, possiamo immaginare, molte volte con un livello bassissimo di astrazione – pur scegliendo poi di andarsi a collocare rispettivamente in posizioni diverse della matrice che noi qui abbiamo immaginato (perché per esempio gli uni e le altre hanno comunque da considerare differenti possibilità di rischio come conseguenze delle proprie azioni). Una tradizione costituita lungo molte generazioni secondo queste linee, crea pre-condizioni e ascrizioni di ruolo che sono utilizzabili per identificare (per esempio) le altrui intenzioni: un uomo che si esibisce nelle prerogative che la tradizione attribuisce all'uomo, può volerlo fare anche solo per “comunicare” alla donna presente un messaggio relativo alle proprie volontà e i propri desideri intorno alle varie possibilità di definizione del loro rapporto. L'essersi costituiti di questi modelli di comunicazione crea le condizioni per ottenere la soddisfazione di alcuni bisogni servendosi delle strutture comunicative esistenti. Quindi uomini e donne saranno portati a riconoscere legittimità a queste strutture. Al tempo stesso, il lasciarsi guidare – noi riteniamo – dal solo senso istintivo nella valutazione della congruenza dei comportamenti specifici di una persona rispetto alle griglie di senso che questi modelli offrono, può creare una situazione in cui delle donne vanno contro il proprio bene, in quanto donne e in quanto persone, per lo scegliere come compagni uomini che, pur “padroneggiando” bene queste risorse comunicative in quanto definite solo istintualmente, poi non sono capaci di controllarne le derive disfunzionali: ci riferiamo chiaramente ai molti casi di donne che liberamente decidono di legarsi sentimentalmente con uomini il cui profilo della personalità li predispone a mettere in atto poi comportamenti violenti; e ci sono altresì uomini che, guidati dalla sola esperienza, che può essere limitata biograficamente a contesti sociali molto ristretti e più o meno degradati (anche se con ciò non si

vuole affatto sostenere che la violenza maschile contro le donne sia prerogativa solo di determinati ambienti socio-culturali), sono portati a far valere le istanze di questi modelli, senza rendersi conto che la loro origine storica è molto lontana, e che la legittimazione che questi modelli possono derivarne e quindi accampare anche oggi, è in realtà in un certo senso (si potrebbe dire: in un senso simbolico e puramente analitico) valida anche per le persone del presente (anche qui, nel senso che essa promana da una struttura profonda che è la stessa ed è comune agli uomini del passato e a quelli del presente), ma imporrebbe al tempo stesso per sua logica interna di andare a verificare come l'essere "uomo" secondo quella declinazione del modello rischi oggi di trasformarsi in uno schema di comportamento il cui significato è l'opposto di quello originario, dato che invece di consentire l'ascesa ad uno status sociale più alto, crea o comunque amplifica un meccanismo esattamente opposto, che diminuisce il potere della persona piuttosto che accrescerlo. Dovendo in ogni caso ammettere che l'organizzazione sociale oggi non richiede più ai singoli uomini, in quanto di sesso maschile, di svolgere funzioni di repressione della tendenza all'uso della violenza che qualunque altro attore sociale può essere tentato in generale di perpetrare, e che questo porta ad un decadimento delle importanti funzioni politiche e sociali che originariamente la società attribuiva al sapersi comportare "da uomo" dell'uomo, gli uomini – come le donne – dovrebbero riconoscere che è contro il loro interesse e contro il loro bene, l'atteggiamento che li porti a fidarsi – secondo criteri di valutazione istintivi – del modello di azione che in certe condizioni finisce per riconoscere ancora valore al sapersi servire in maniera efficace della violenza.

In questo senso, molti drammi biografici che attraversano ogni giorno i rapporti tra uomini e donne e che sembrano essere legati alla conservazione non-riflessa e non ri-elaborata di schemi e modelli di comportamento che la modernità – anche e anzi forse soprattutto per i suoi aspetti più inquietanti, il suo presentarsi come "gabbia d'acciaio" – ha reso disfunzionali, ci portano a proporre delle considerazioni riguardo al tipo di dibattito che ne è sorto. Sembra infatti opportuno considerare l'estensione di una diffusa resistenza culturale, in un certo senso implicitamente e inavvertitamente condivisa anche da parte delle stesse donne (in una misura che però non ci sentiamo di poter valutare), ad adottare punti di vista riguardo ai comportamenti maschili, che possano tutelarle maggiormente anche nella vita del rapporto di coppia. Gli uomini, come le donne, sembrano portati ad abbracciare modelli di autoidentificazione (e criteri

generali per giudicare dell'opportunità o meno di avere condotte aggressive) che appaiono soggettivamente funzionali nell'immediato, ma si trasformano poi inaspettatamente in pericolosi piani inclinati – che portano molte volte a compiere, o rispettivamente subire, anche azioni delittuose – quando il modello di riferimento rivela la propria inadeguatezza. Molto prima che si arrivi a comportamenti violenti e criminali, dobbiamo pensare che le persone hanno vissuto immerse entro ambienti in cui ogni singolo passaggio nelle proprie sequenze di scelta, appariva dotato di una sua legittimità e plausibilità: è però già in questa sorta di pre-istoria della violenza, che avvengono scelte che, per l'essere fatte guardando solo ad un orizzonte di senso molto circoscritto, limitano le possibilità a disposizione per gli uomini come per le donne. Prescindendo, per necessità di equilibrio nell'analisi, dal pessimismo di Weber, rimane il fatto che gli uomini vengono condizionati – dal modello “tradizionale” del maschile – a scegliere percorsi di vita che, in una società complessa (una “gabbia d'acciaio”) e comunque organizzata secondo le dinamiche interne di ciascun ambiente e ciascuna istituzione che ne fanno parte, li allontanano da quelli che potrebbero essere effettivi luoghi di autopromozione sociale. Si pensi per esempio al maggior successo scolastico delle donne¹⁴, posto che l'ambiente della scuola richiede per sua natura l'accettazione di una disciplina che tradizionalmente è stata sempre vista come più adatta a loro, anche se – per ribadire la trasversalità di ciascuna di queste variabili – dobbiamo al tempo stesso ricordare come proprio l'esercito, luogo per eccellenza maschile, sia ugualmente connotato dal valore indiscusso proprio della disciplina.

È probabilmente in una tale fase molto preliminare, che comincia un percorso che porta questi uomini ad assumere posizioni che, nel corso della vita, fanno sì che man mano effettuino ogni volta scelte che, sommandosi, invece di accrescere il loro status, mettendoli nella posizione di poter prendere decisioni in condizioni di libertà e di relativo potere, li costringono invece entro spazi sempre più angusti che con la loro limitatezza dimostrano prima di tutto il rischio di crisi personale, se non di fallimento, cui sono andati ad esporsi. Si consideri, qui, che l'esempio che abbiamo fatto parlando dei livelli di successo scolastico, si può estendere a molti altri ambiti, e in generale alle situazioni di tipo informale delle relazioni che

¹⁴ Per esempio, A. Hadjar, S. Backes, S. Gysin, *School Alienation, Patriarchal Gender-Role Orientations and the lower Educational Success of Boys. A Mixed Method Study*, in «Masculinities and Social Change», 2015, 4(1), pp. 85-116; F. Fischer, J. Schult, B. Hell, *Sex Differences in Secondary School Success: Why Female Students Perform Better*, in «European Journal of Psychology of Education», 2013, 28(2), pp. 529-543.

costellano la quotidianità. Un atteggiamento incline a decisioni che si vuole che vengano “portate avanti”, a prescindere dalle diverse opportunità del momento, per l’orgoglio che ciò comporta (secondo un atteggiamento facilmente identificabile come maschile), ha più difficoltà a sfruttare gli spazi e le opportunità che la vita di relazione offre, creando le pre-condizioni dello scacco – anche se, si noti, proprio questo tipo di atteggiamento, in contesti situabili storicamente in un tempo diverso dal nostro, in situazioni in cui da quell’esibizione di coraggio dipendeva la credibilità di attori sociali che dovevano realmente svolgere funzioni entro strutture e con modelli di azione che dovevano garantire (per quanto possibile) la sicurezza del gruppo, proprio questi schemi di comportamento avevano importanza e valore.

Il discorso che vorremmo proporre non è – naturalmente – quello di attenuare le responsabilità della violenza perpetrata oggi – in particolare dagli uomini contro le donne – in nome di pretesi quarti di nobiltà risalenti al passato. La logica del ragionamento va in direzione opposta. La “struttura” (o l’essenza) dell’umano si manifesta assumendo aspetti diversi a seconda delle sollecitazioni che riceve e delle condizioni in cui agisce, ed è proprio il confronto che tramite la riflessione e la ricerca possiamo istituire con le manifestazioni di altre epoche e luoghi che può farci capire le proprietà profonde di questa struttura. Ci sembra poco fecondo irrigidire la discussione in un confronto schematico e di sapore ideologico tra il maschile e il femminile, come pure avviene in alcune espressioni del pensiero femminista. Non è ovvio che “per sua natura” il maschile – più che il femminile – debba essere legato all’utilizzo della violenza. Il punto è molto importante, e ciò che intendiamo forse può essere inteso con chiarezza attraverso il riferimento ad un passaggio tratto da *Romeo e Giulietta*.

La situazione è quella dell’eterna contesa tra Capuleti e Montecchi. Dopo che Romeo, per amore di Giulietta, ha rinunciato a vendicarsi delle ingiurie di Tebaldo, il suo amico Mercuzio viene ucciso, proprio mentre Romeo cerca di interporre come paciere tra lui e Tebaldo. È interessante che allora lo stesso Romeo senta di dover rigettare tutta la tenerezza che la figura di Giulietta lo aveva portato fino ad allora a sentire, dichiarando che questo sentimento aveva avuto l’effetto di rendere più debole il suo carattere. Ma ci sembra ancora più pregnante la violenta invettiva che Mercuzio, sul punto di morire, lancia indistintamente contro amici e nemici, visti tutti, di fatto, come complici della sua morte:

«A plague o' both your houses.
They have made worms' meat of me»¹⁵

Nello svolgimento della vicenda, la maledizione che Mercuzio lancia anche contro la famiglia di Romeo, può dipendere dal fatto che proprio lui, interponendosi tra i duellanti, ha contribuito involontariamente alla sua morte. Ma le parole che vengono impiegate ci sembra che comportino la possibilità di un significato più profondo e più generale. L'odio tra i Capuleti e i Montecchi, per cui Mercuzio si è fatto uccidere, viene da lui stesso denunciato come un'illusione. L'agire maschile pretendeva di prendere questa illusione per vera. Ma si può pensare che gli uomini di ogni tempo non fossero in definitiva consapevoli (nelle diverse misure che ciascun particolare contesto sociale rendeva possibili) della drammaticità della scelta che continuamente, nelle situazioni di scontro, erano chiamati a compiere, tra la vita e la morte, e quindi della possibilità che ciò per cui ci si faceva uccidere fosse il solo e semplice spettro di un valore? Mercuzio sembra rappresentare la figura degli uomini che fanno – o hanno il presagio – dell'irrazionalità della situazione che li sovrasta, ma obbedendo al proprio istinto percepiscono di non potersene sottrarre. Non sono in grado di “pensare” altrimenti. (La stessa interpretazione più semplice, sopra considerata, per cui Mercuzio maledice gli ex-amici e alleati perché anche dal comportamento di Romeo è derivata la sua rovina, può essere vista in realtà come una versione particolare di quella da noi proposta: agli occhi di Mercuzio, le azioni di Romeo hanno dimostrato la vacuità del valore del suo legame di affiliazione, che non è stato in grado di garantire le sue speranze né la sua stessa vita).

La rete dei vincoli che la vita del gruppo impone, avvinghia uomini e donne. È legittimo formulare l'idea dicendo che la “sottomissione” non è valore solo femminile, ma anche maschile, pur cambiando i riferimenti che sono in grado di esercitare l'autorità. La “gabbia d'acciaio”, verrebbe da dire, è sempre esistita – e anche questa considerazione, ci sembra, conferma la nostra ipotesi di una stessa struttura dell'umano che attraversa le epoche e i continenti.

¹⁵ Atto 3, scena 1, vv. 106-107 (*The Oxford Shakespeare: The complete works*, 2nd ed. ed by J. Jowett, W. Montgomery, G. Taylor, S. Wells, Oxford, Clarendon Press 2005). Ai fini del nostro discorso, si possono vedere R. Appelbaum, “*Standing to the Wall*”: *The Pressures of Masculinity in Romeo and Juliet*, in «*Shakespeare Quarterly*», 1997, 48(3), pp. 251-272; J. Porter, *Shakespeare's Mercutio: His history and Drama*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1988; G. Clark, *The Civil Mutinies of “Romeo and Juliet”*, in «*English Literary Renaissance*», 2011, 41(2), pp. 280-300.

Se i ruoli e le funzioni sociali sono ripartite in modo disfunzionale, la sofferenza sarà di uomini e donne (anche se ciascun assetto sociale potrà poi essere sbilanciato in vari modi più a favore degli uni o delle altre). Metodologicamente, non si deve cadere nell'errore di scambiare un atteggiamento che esibisce un'attribuzione di valore a certi comportamenti (per esempio quelli dell'amore della guerra, che gli uomini possono avere convenienza ad ostentare), per una reale convinzione dell'individuo circa quel valore. Le parole di Mercuzio rendono testimonianza di quanto aspra la consapevolezza di questa discrasia possa essere.

L'acquisizione da parte della persona – attraverso la cultura – di un orizzonte di senso più ampio, può contribuire a far sviluppare anche una percezione più articolata e sottile della complessa trama delle valenze che possono avere il maschile e il femminile, in un senso che è fondamentale per il discorso che stiamo proponendo.

3. Uomini e donne nella società del presente

L'idea è che sarebbe necessario orientarsi su questi temi attraverso immagini ben più complesse di quanto spesso avvenga. Secondo il nostro ragionamento, la società odierna crea una situazione in cui non sono state tanto le donne – né in modo più specifico le attiviste dei movimenti di emancipazione femminile – ad adottare idee nuove che le hanno messe in grado di ottenere un potere maggiore nella società – come se, verrebbe da dire, le donne vissute nei secoli precedenti fossero state tutte deboli o sciocche. È stato invece un movimento di segno inverso, quello della società nel suo complesso – evidentemente, uomini compresi – a portare per ragioni storiche e funzionali ad una evoluzione verso assetti che davano alle donne la possibilità nuova di acquisire ruoli di tipo diverso rispetto al passato. Il tipo di ontologia cui ci rifacciamo, dovrebbe dimostrare che in questo processo non è utile cercare momenti di cesura o fratture, quanto piuttosto l'omogeneità che in profondità accomuna i comportamenti delle diverse epoche considerate.

Nell'assetto sociale odierno – vorremmo sostenere – è urgente considerare il significato della condizione delle donne, ma non tanto in quanto questione specifica che può essere disgiunta da tutto il complesso del giudizio sulla nostra società. Il fatto che la società sia evoluta verso configurazioni diverse, è questa una delle variabili che deve essere essa stessa sottoposta a giudizio. La formula di Weber sopra più volte richiamata esprime un'amarezza della visione che forse

non è giustificata, ma solleva comunque degli interrogativi. Si potrebbe dire che, per quanto riguarda il rilievo che l'azione del singolo individuo aveva potenzialmente rispetto agli esiti complessivi nella vita del gruppo sociale, si è passati da una condizione in cui le donne erano "politicamente" (non solo in senso stretto, ma anche nel senso ampio del termine) in svantaggio, ad una situazione in cui, più che acquisire le donne dei poteri nuovi in seno alla società, sono stati gli uomini a perdere i propri. In questa formulazione, i toni che abbiamo usato sono forse eccessivi, ma servono a dare espressione a dei problemi di fondo che devono essere oggetto di attenta considerazione. La crisi delle identità collettive, il rifiuto della politica, sono espressioni del presente che segnalano la difficoltà a ri-definire in modo adeguato le identità politicamente impegnate (tradizionalmente quelle maschili). Lo svuotamento delle sue funzioni sociali che mette il maschile in crisi, non è stato affrontato attraverso un tentativo di rielaborarne la configurazione secondo linee più adatte alle condizioni attuali, che dovrebbero passare – noi pensiamo – attraverso l'elaborazione di modelli culturali che diano alla persona (uomini e donne) la possibilità di tornare a svolgere un ruolo politico reale in seno alla sua società. Il confronto con il femminile, se attuato in modo profondamente riflessivo, può permettere in prospettiva non solo di trovare equilibri più soddisfacenti nei rapporti tra i sessi, ma anche, a monte, di disegnare modelli di azione che, attingendo a tratti che tradizionalmente erano attribuiti in certi casi del maschile (per esempio, lo spirito di iniziativa) e in altri casi invece del femminile (per esempio, la maggiore disposizione al rispetto delle regole), possano guadagnare prospettive inedite sul politico e sulle esigenze della vita associata, che servano a definire il ruolo delle persone nello svolgersi delle azioni che riguardano il nostro essere cittadini di stati democratici. A questo riguardo, è essenziale rendere esplicito il principio, che è coerente con gli assunti che percorrono tutto l'orientamento funzionalista, per cui gli atti di "violenza" (nel senso – diverso da quello fatto valere dalla Arendt – che richiedono l'utilizzo di forza fisica) compiuti dagli individui (che siano maschi oppure no) possono essere realisticamente un fattore che accresce lo status di chi li compie, se e solo se è soggiacente una condotta complessiva che ne fa uno strumento utile per soddisfare anche dei bisogni altrui. Nessun individuo può essere fisicamente così forte da imporsi sic et simpliciter sugli altri. Un potere politico – e, insieme, la legittimazione sociale – nascono se, per questa via, l'individuo che esercita tali condotte soddisfa un bisogno di un numero abbastanza grande di persone che saranno per questo incoraggiate a sostenerlo. Ben altro discorso, chiaramente, è

quello dell'estensione e del significato dei confini del gruppo che deve fare da supporto: gli "altri" – quelli che vivono fuori dal gruppo di riferimento – rimarranno vittime potenziali della pura e semplice sopraffazione, ma questa è una questione che non può essere affrontata nei termini delle differenze maschile/femminile, quanto nei termini dell'opposizione ingroup/outgroup. Il problema che ci stiamo ponendo è quello della prima genesi delle forme di potere politico, che sono storicamente la condizione per la prosecuzione verso forme di ordinamento più progredite e più inclusive. Ma i principi della nostra ontologia (in parte) strutturalista non ne vengono di fatto contraddetti. Semmai otteniamo il risultato importante che anche nel maschile deve riconoscersi che è sempre stata presente un'istanza a doversi fare carico delle logiche che poi, per esempio, la società di corte, studiata da Elias, ha amplificate e rese più esplicite. Al tempo stesso, dobbiamo osservare che l'irruenza del duca di Montmorency verosimilmente non può essere vista come espressione (solo) di cieca impulsività. L'azione associata e politicamente organizzata (anche se in forme più elementari ed embrionali) ha bisogno di fare uso di schemi di comportamento che siano abbastanza semplici e chiari nella interpretazione che se ne darà dall'esterno, per rendere comprensibile il senso dell'azione intrapresa e poter quindi essere persuasivi riguardo al darsi di un interesse effettivo di tutti gli altri (almeno di quelli che sono potenzialmente partecipi del senso dell'azione) a convergere verso quello specifico piano di azione. Il modello complessivo di azione che condizionava gli uomini – in un tempo in cui tutta l'organizzazione sociale dipendeva continuamente dal fatto che il funzionamento delle istituzioni fondamentali trovasse individui disposti a rischiare la vita nel corso della loro difesa – richiedeva quindi che i piani di azione fossero abbastanza semplici da essere interpretabili e decodificabili dall'esterno. Nella società di corte, la repressione delle pulsioni è anche una condizione che permette di dividere tra loro i potenziali oppositori del sovrano: chi nasconde i propri piani è sempre esposto alla difficoltà di non poter trovare poi persone che li appoggino. Ma al tempo di una società meno evoluta, nella quale di continuo era strategicamente necessario mettere la propria vita di fatto nelle mani dei propri alleati, ogni forma di individualismo cognitivo (con i rischi che esso comportava per la verificabilità della lealtà nelle alleanze) non poteva che venire ripudiato (se non in concreto, comunque nei processi di definizione dei modelli ideali di comportamento).

In generale, siamo portati a pensare che – anche oggi – la definizione di opportuni modelli per l'azione politica, debba tener conto di questa esigenza:

anche qui, il maschile e il femminile, come intesi dalla tradizione, devono integrarsi e contribuire alla nascita di nuove sensibilità e nuovi criteri – culturalmente e socialmente riconoscibili ed accettati – per rispondere ad esigenze che strutturalmente la società odierna pone, in particolare – verosimilmente – per venire a capo dei guasti che l'estremo atomismo sociale oggi produce. A conclusione di questa sezione, è importante ricordare, per quanto rapidamente, che proprio da una donna, Hannah Arendt, è venuta una delle analisi più lucide del rapporto tra l'estremo atomismo delle società del '900 e le “gabbie d'acciaio” dei sistemi totalitari che hanno devastato una parte così grande di questo secolo.

4. Arte e antropologia: alcuni scorci sul maschile e il femminile

Per guardare a queste questioni da una varietà di angolazioni, ci serviremo di due opere, tratte una dalla letteratura e l'altra dal teatro musicale e dal cinema. Si tratta de *La ciociara* di Alberto Moravia¹⁶ e del *Flauto magico* di W. A. Mozart, su libretto di Schikaneder, al quale scegliamo di riferirci nella versione cinematografica di Ingmar Bergman¹⁷.

Le vicende che hanno ispirato il romanzo di Moravia sono tristemente note. Durante le operazioni che hanno portato gli Alleati a risalire lungo la Penisola, dopo lo sbarco in Sicilia, ci sono stati ripetuti episodi, in particolare in Ciociaria, che hanno visto molte donne italiane vittime di violenza da parte dei militari marocchini, i Goumiers, utilizzati dai francesi e comandati da Alphonse Juin. Il libro di Moravia racconta la storia dal punto di vista di due donne, madre e figlia, Cesira e Rosetta, che attraversando la regione come tanti altri sfollati, si ritrovano come molte altre nel centro di questa sventura.

Il libro di Moravia è molto complesso. La ricchezza degli elementi è tale da non consentirne qui una disanima che guardi all'intera opera. Un aspetto di essa, molto difficile da inquadrare in modo equilibrato, emerge dal confronto con la pellicola che ne ha tratto Vittorio De Sica¹⁸.

Nel film, la narrazione, dopo la descrizione della violenza, subisce un cambiamento radicale di tono, che può lasciare lo spettatore anche fortemente spaesato.

¹⁶ A. Moravia, *La Ciociara*, Bompiani, Milano, 1957.

¹⁷ W. A. Mozart, *Die Zauberflöte*, KV 620. J. Assman, “*Die Zauberflöte*”. *Oper und Mysterium*, Hanser, Munchen 2005. *Trollflöjten*, reg. I. Bergman, att. U. Cold, J. Kostlinger, B. Nordin, Svezia 1975

¹⁸ *La Ciociara*, reg. V. De Sica, att. S. Loren, J.P. Belmondo, E. Brown, Italia-Francia 1960

Il personaggio di Rosetta è cambiato. L'avvenuta violenza ne ha fatto una donna diversa «da quell'angolo di purezza e di bontà che era sempre stata»¹⁹. Ha perso l'innocenza dell'adolescenza, che per Moravia (come si vede dal discorso attribuito alla madre) era stata fatta «soprattutto di inesperienza e di ignoranza della vita»²⁰. Guarda alla sessualità in un modo che potremmo definire ineducato. La Guerra ha distrutto l'ordine del vivere civile – sembra voler dire Moravia, e il film di De Sica in questo sembra essere fedele interprete delle intenzioni dello scrittore. In questo modo, anche la purezza delle persone e dei sentimenti è andata persa. Un “angelo”, come era stata descritta in precedenza, diventa una creatura fatta di una stoffa molto più vile. L'incapacità di tutto il Paese di provvedere con saggezza alla sicurezza del vivere comune, ha riversato sulla collettività un insieme di sventure. Rosetta diventa così vittima sacrificale ed emblema dello strazio patito da tante donne innocenti²¹.

A tratti, le scelte di Moravia paiono essere espressione più chiara di una sensibilità maschile. Il personaggio di Lena, una donna che ha subito violenza, rimanendo incinta, e che mostra di aver perso l'equilibrio psichico, è paragonata alla nazione: «Come se quel seno nudo che lei offriva a chiunque, sulla strada maestra, fosse stato l'indizio più chiaro della condizione in cui ci trovavamo noialtri italiani in quell'inverno del 1944»²². La vicenda drammatica di una donna in carne e ossa sembra essere più lo spunto per una metafora politica. Come in tanta iconografia, il corpo della donna non ha valore in sé, ma è immagine della Patria. È tutta la narrazione che però appare orientata verso un'immagine del femminile che la rende funzionale alle rappresentazioni maschili e legittima in qualche misura le accuse di misoginia indirizzate più volte all'autore²³. La purezza di Rosetta era una qualità che le derivava dalla “non esperienza” del mondo. Nel passaggio che forse succintamente ricapitola meglio di ogni altro – problematizzandole intenzionalmente – le posizioni dell'autore (o almeno una loro parte), esse sembrano potersi esprimere con le parole della madre Cesira (che in tutto il romanzo ricopre il ruolo del narratore):

¹⁹ A. Moravia, *La ciociara*, cit., p. 390.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ J. Kozma-Southall, *Omen and Image: Presage and Sacrifice in Moravia's La Ciociara*, in «Italia», 1984, 61(3), pp. 207-219.

²² A. Moravia, *La ciociara*, cit., p. 237.

²³ S. Wood, *Woman as Object: Language and Gender in the Work of Alberto Moravia*, Pluto Press, London; Barnes & Noble, Savage, MD, 1990.

«Mi limiterò a dire che ogni tanto mi capitava di pensare di lei che fosse perfetta [...] Tante volte quasi mi spaventavo e pensavo: ho una santa per figlia. E davvero c'era da pensare che fosse una santa perché comportarsi così bene e in maniera così perfetta non avendo alcuna esperienza della vita ed essendo, in fondo, soltanto una bambina, è proprio dei santi [...] Tant'è: la perfezione di Rosetta era quella che ci voleva per la pace [...] Ma non era la perfezione che ci vuole per la guerra, che richiede invece un altro genere di qualità, quali non so, ma non certo quelle di Rosetta»²⁴.

La domanda che ci viene spontaneo porre è: possiamo pensare che l'immagine di donna e di femminilità che il personaggio di Rosetta rappresenta, sia in qualche modo da biasimare, come una sorta di esempio di come le donne oggi non dovrebbero essere? La risposta che istintivamente ci viene da dare è no. Innocenza e purezza non possono essere dis-valori. È possibile che le donne, per dare un contributo fattivo all'elaborazione dei nuovi modelli culturali che richiediamo, debbano rinunciare o criticare quelle parti del modello tradizionale che richiedeva per esse innocenza e purezza? La risposta può essere data solo in forma complessa. Innocenza e purezza non possono essere oggetto di biasimo. Ma l'argomentazione che abbiamo fin qui svolto dovrebbe portarci a riconoscere come le loro manifestazioni possano ricevere articolazioni diverse, pur rimanendo espressione di una immutabile natura di fondo. Il nostro modello epistemologico ci porta a pensare che anche nel maschile, per esempio, si danno tradizionalmente come valori innocenza e purezza. Anche il leader politico – persino il capo militare – devono essere visti come innocenti e puri nelle loro intenzioni (e spesso – si sa – cercano di apparire tali in modo mistificatorio): in un senso in cui indirettamente anche Mercuzio ha dovuto ammettere infine di essere stato solo parte di un meccanismo sociale più ampio (nel quale però, nel caso specifico, Mercuzio, morendo, ha capito di non potersi più riconoscere). La loro credibilità agli occhi della società, verrebbe da dire allora, per paradossale, dipende dal non avere essi fatto abbastanza “esperienza del mondo”: seguendo Bateson, pensiamo che il conservarsi di regioni del significato sotto la dimensione della latenza – e in ciò sta, in definitiva, la purezza e l'innocenza della persona – sia una condizione per una corretta “ecologia” della mente. (Oltre a questo, certamente, anche tra gli uomini si possono dare espressioni dell'innocenza, della tenerezza e della purezza che possono essere anche morfologicamente simili a quelle femminili.)

Il senso del nostro ragionamento può essere espresso, anche in questo caso, attraverso una creazione dell'arte. Nel Flauto magico, al centro della vicenda, si

²⁴ A. Moravia, *La Ciociara*, cit., pp. 113-114.

può dire, vi è una “torsione”²⁵, una scoperta, che il protagonista, Tamino, fa nel corso delle sue peripezie. La sua figura è introdotta come una sorta di anti-eroe: sarebbe del tutto sopraffatto dall’angoscia e dalla paura del mostro che deve affrontare, se non fosse salvato da tre fate. Il personaggio è simbolicamente ancora nell’infanzia, protetto solo dalla bella atmosfera che i tre personaggi femminili con la loro soavità esprimono, raffigurazione serena di come un bambino può percepire il prendersi cura di lui da parte delle persone che lo circondano. In seguito, una figura centrale della vicenda, la Regina della Notte, incarica le tre fate di indirizzarlo verso l’impresa che deve compiere per salvare la di lei figlia, Pamina. La sorpresa dello spettatore – e l’angoscia del personaggio – sopravvengono quando Tamino scopre che Sorastro, il nemico che deve combattere e che è odiato implacabilmente dalla Regina della Notte, è proprio colui che rappresenta il Giusto. Nello svolgimento dell’opera, le due figure che rappresentano i paradigmi del maschile e del femminile, Sorastro e la Regina della Notte, sono i due poli tra i quali il giovane protagonista ha dovuto destreggiarsi e orientarsi per poter maturare. Nell’opera, solo in maniera molto mediata, attraverso l’amore tra Tamino e Pamina, si scopre la complementarità dei due modelli, il maschile e il femminile, e il carattere apparente del contrasto tra essi, del contrapporsi e contraddirsi tra i valori tradizionalmente ad essi associati. La Regina della Notte, che con la celebre aria *Der hölle rache* ha messo in scena anche musicalmente tutta la carica distruttiva che i principi del femminile possono avere nei confronti di un ordine sociale di tipo maschile (pensiamo naturalmente a Medea ed Antigone, ma qui, forse, di più, all’Orestide, con le figure di Clitemnestra e soprattutto delle Erinni), non può rivelare – nel ‘700 – che il suo agire è incardinato in uno stesso ordine, e il contrasto era stato una conseguenza – verrebbe da dire, ontologicamente solo esteriore – dei ruoli che ciascuno – entro quell’ordine – doveva comunque ricoprire. Anche nell’opera di Mozart, non troviamo ancora espressa una linea di pensiero in grado di arrivare ad una piena conciliazione. Il complesso della riflessione che proponiamo vorrebbe invitare però a pensare, sulla scorta anche di queste considerazioni, che tutte le dimensioni dell’umano agire, di cui in questo lavoro abbiamo cercato di scandagliare alcune valenze, nel loro intreccio, seguono un disegno, che può essere scoperto solo gradualmente e con molti sforzi ed errori, ma, noi pensiamo, è un disegno unitario e coerente, per quanto

²⁵ J. A. Eckelmeyer, *Structure as Hermeneutic to “The Magic Flute”*, in «The Musical Quarterly», 1986, 72(1), pp. 51-73.

intricato: lontano, per quanto possiamo vedere, dalle assunzioni del post-moderno. In questo senso, il significato tradizionale di “ontologia”, nel senso greco di conoscenza intorno ad una realtà costante e permanente, ci sembra essere pienamente applicabile.

5. Conclusioni

Le riflessioni che abbiamo proposto possono portare a muovere delle obiezioni. Pensiamo a quanto abbiamo detto sulla figura di Rosetta. Si potrebbe dire: attraverso il riferimento a figure e luoghi letterari, scelti intenzionalmente e selettivamente in modo da conferire peso a certi punti di vista invece che altri, è possibile che si voglia dare qui alla donna un ruolo che ricalca le idealizzazioni della tradizione? Vorremmo rispondere che, da un lato, sul piano del giusto riconoscimento del valore delle libertà individuali, bisogna evitare di fornire rappresentazioni che svalutino la capacità delle donne di ricoprire ruoli differenti da quelli tradizionali, ma è necessario anche che non si penalizzino le donne che invece si riconoscono in ruoli e in comportamenti che presentano una maggiore continuità con il passato. Questo tipo di problematica è stata affrontata dal femminismo di “terza ondata”, nella forma del *choice feminism*²⁶, rispetto al quale, però, vorremmo avvertire che una teoria esplicativamente corretta dovrà necessariamente considerare anche le ripercussioni di assunzioni assiologiche che possono tendere ad un individualismo poco capace di tener conto della dimensione olistica che noi qui abbiamo cercato di difendere. Contemporaneamente, dall’altro lato, sul piano invece della logica interna ai modelli sociali, vorremmo affermare che bisogna porre particolare attenzione per individuare “dove” nello spazio sociale si possano ritrovare oggi il tipo di valori che abbiamo identificato attraverso la figura di Rosetta. Ogni volta che si parla di altruismo e di solidarietà, di fiducia tra le persone e del valore dell’amore per il prossimo, ogni volta che si difende in generale la possibilità di mettere le risorse dell’individuo al servizio di cause comuni, degli atteggiamenti che comportano una forma di rinuncia a se stessi sono sempre implicati. In questo senso, uomini e donne sono chiamati allo stesso modo a ritrovare in sé le ragioni di un tale tipo di agire: che altri possano giudicare ingenui i loro comportamenti (creando una situazione di fatto isomorfa a quella di Moravia che, per bocca dell’io narrante del

²⁶ R. Claire Snyder-Hall, *Third Wave Feminism and the Defense of “Choice”*, in «Perspectives on Politics», 2010, 8(1), pp. 255-261.

romanzo, giudica il personaggio di Rosetta), non è cosa che dovrebbe preoccuparli. Sarebbe però un paradosso se, per difendere le ragioni della parità tra i sessi, si passasse attraverso la deprecazione di quelle che tradizionalmente sono state considerate le maggiori virtù femminili, finendo così indirettamente per screditare proprio quelli che sono i presupposti dell'agire morale in generale – anche maschile.