

## *L'enigma del «femminile». Il caso Hannah Arendt e il «femminile» in Carl Gustav Jung*

Massimo Donà

*The enigma of the «feminine». The Hannah Arendt case and the «feminine» case in Carl Gustav Jung*

Hannah Arendt insists in a very strong way on the relevance of the original act of generation and birth. This is a generative act of which the woman is the bearer and the embodied metaphor. It must thus be noticed that in her philosophical proposal, it is only in this inceptive act that freedom can be recognized as a part of the human being. To be free means, first of all, to be absolved by those bonds the *Logos* (an eminently masculine invention) results tied to, by feeling obsessively occupied in the decoding of the plot of a *Nomos* conceived as its necessary expression and manifestation. The argumentation on freedom, intended as essentially addressed to the future, pushes Hannah Arendt to rediscover another sense of the human existence, even if based on the Jewish roots of her thought, but nonetheless on the deep consciousness of the aporetic openness of the “feminine” not abstractly related to the stereotypes of the feminism.

*Keywords:* Manifestation, Being, Logos, Feminism.

\*\*\*

Scrivo un volume destinato a fare scalpore: si intitola *La banalità del male*. Lo scrivo sulla scia del processo Einmann, di cui avrò modo di seguire, come inviata del *New Yorker*, ben 120 sedute.

Nasce da una famiglia ebraica a Linden, e diventa allieva di Heidegger a Marburgo. Con quest'ultimo avrò anche una relazione, fino a quando viene a conoscenza dei suoi rapporti con il nazismo.

Quindi si trasferisce ad Heidelberg, dove si laurea più tardi con Jaspers. Nel 1929 sposa Günther Anders; un matrimonio che è destinato a durare solo pochi anni.

La sua produzione filosofica abbraccia i campi più diversi; ma, soprattutto in *Vita activa*, la nostra filosofa insiste molto sull'importanza dell'atto originante o iniziante che dir si voglia.

L'atto che, solo, sembra in grado di *dare inizio*.... soprattutto, liberando la vita dalla catena soffocante della storia.

Da cui la rilevanza, nella sua proposta filosofica, di un'*azione* il cui primo compito sarebbe quello di liberarci dai vincoli cui, volente o nolente, è sottoposto ogni umano «giudizio» – sempre rivolto al passato, e dunque alla storia... cioè, al suo fin troppo pesante fardello.

Un atto generativo di cui proprio la donna sembra fungere da portatrice e metafora incarnata. Importante è che, solo in relazione a tale atto inaugurale, ci si possa riconoscere «liberi»; liberi anzitutto da quei legami cui il *logos* (creazione eminentemente maschile) sembra destinato a volgere lo sguardo, per riconoscere il *Nomos* di una vicissitudine valevole come sua espressione «necessaria».

Il discorso sulla libertà, e dunque su una volontà essenzialmente rivolta al futuro, spinge quindi Hannah Arendt a rinvenire un altro senso dell'esistenza umana, fondata sì sulle radici ebraiche del suo pensiero, ma soprattutto consapevole dell'apertura aporetica che caratterizza un «femminile» non più astrattamente riconducibile agli stereotipi di troppa partigianeria femminista.

Quelle che proveremo a svolgere sono comunque solo alcune provvisorie riflessioni che muovono dal modo in cui Hannah Arendt sembra aver messo a tema il «proprio» dell'essere umano e della sua esistenza.

Certo, secondo la nostra filosofa, la distinzione tra gli esseri umani ha a che fare con la struttura dell'alterità (in virtù della quale ognuno si configura come *altro* dagli altri); ma purtuttavia non si identifica con tale forma relazionale.

Infatti, se per un verso tutte le nostre definizioni sono anche «distinzioni» (ragion per cui, sempre secondo Hannah Arendt, non possiamo mai dire ciò che ogni cosa è senza *distinguerla* da ogni altra), «l'alterità nella sua forma più astratta è reperibile solo nella pura moltiplicazione degli esseri inorganici»<sup>1</sup> – mentre, nell'essere umano, l'alterità e la distinzione «diventerebbero *appunto* unicità, perché la pluralità umana è una paradossale pluralità di esseri unici»<sup>2</sup>.

E come si rileva, dunque, l'«unicità» caratterizzante l'umano in quanto tale?

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad.it., Bompiani, Milano 1994, p. 128.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Nel discorso e nell'azione, sostiene l'autrice della 'banalità del male'.

Insomma, per lei gli uomini «si distinguono anziché essere meramente distinti»<sup>3</sup>. E tale *distinguersi* risulterebbe proprio dal loro dire e dal loro agire, e si produrrebbe in forma sempre unica ed irripetibile. Gli esseri umani, cioè, non appaiono *come tali* gli uni agli altri al modo degli oggetti fisici solo per il fatto che 'dicono' e 'agiscono'.

Un apparire, questo, che si fonderebbe – sempre secondo la Arendt – sull'*iniziativa*; «un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità»<sup>4</sup>.

Per questo, mentre possono vivere senza lavorare, senza realizzare cioè alcun oggetto d'uso, gli umani non potranno mai vivere, sempre secondo la Arendt, «senza discorso e senza azione»<sup>5</sup>. È infatti solo in virtù della *parola* e dell'*azione* che siamo tutti riconducibili all'umano, sottolinea la nostra filosofa; senza che ciò venga mai imposto dalla semplice «necessità» (come il *lavoro* e l'*operare* in vista di una qualche utilità).

Tali attitudini possono, al massimo, venire stimolate dalla presenza di altri; ma mai «condizionate» da questi ultimi; certo, possiamo sentirci stimolati a godere della compagnia altrui, ma tale «libero» impulso non potrà che scaturire «da un cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa»<sup>6</sup>.

Insomma, il 'proprio' dell'essere umano *in quanto* «umano» sembra aver davvero a che fare, sempre per la nostra filosofa, con un agire 'libero' – un agire che potrà dirsi tale solo in quanto *iniziante*; e potrà farsi iniziante solo in quanto libero, ossia non necessitato da alcunché.

Il *proprio* dell'essere umano sembra cioè avere a che fare con l'evento della «nascita» – ossia, del puro *cominciare*. Con un «cominciare» assolutamente non paragonabile all'inizio del mondo; perché non dice mai il semplice «inizio di qualcosa», ma sempre e solamente di *qualcuno* – che sarà anch'esso un *iniziatore*, precisa ancora la Arendt.

---

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

È insomma «grazie alla nascita che gli uomini prendono l'iniziativa e sono pronti all'azione»<sup>7</sup>. Una nascita che – per usare sempre le parole dell'allieva di Heidegger – dice il vero e proprio principio del *cominciamento*. E dunque della libertà – un principio che «fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima»<sup>8</sup>.

D'altronde, proprio *essere comincianti* significa, sempre per la Arendt, nascere da uomini. In virtù di un cominciamento che sembra aver a che fare con il fatto che «qualcosa di nuovo può iniziare»... «senza che si possa prevederlo in base ad accadimenti precedenti»<sup>9</sup>.

Da qui il carattere di «sorpresa» da sempre connesso a tale evento. Inerente, per la filosofa, «ad ogni cominciamento e ad ogni origine»<sup>10</sup>.

Insomma, il *nuovo* che così viene a prodursi non può che verificarsi «contro la tendenza prevalente delle leggi statistiche e della loro probabilità»<sup>11</sup>. Perciò «appare sempre alla stregua di un miracolo»<sup>12</sup>.

Ecco perché l'uomo «è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile»<sup>13</sup>; da lui ci si potrà infatti sempre «attendere l'inatteso»<sup>14</sup>.

In ogni caso, tutto questo è reso possibile solo dalla sua (dell'essere umano) «unicità». Insomma, «ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo... nella sua unicità»<sup>15</sup>.

Ma questo significa anche che «l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita»<sup>16</sup>; e, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora «il discorso corrisponde al fatto della distinzione ed è la realizzazione della condizione umana della *pluralità*... cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali»<sup>17</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

Importantissime, queste considerazioni; Hannah Arendt ci sta infatti ricordando come quello che viene a costituirsi, in relazione alla condizione umana, sia un vero e proprio paradosso; un *paradosso* assolutamente radicale.

Stante che, a rendere tutti gli uomini degli *esseri umani*, come «identico» che tutti li accomuna, sembra non essere altro che la loro stessa irriducibile e irriparabile *singularità*. Ovvero, la loro unicità.

Ossia, il loro non aver davvero nulla in comune l'uno con altro.

D'altro canto, è solo nel crocevia di tale paradosso che potrà disegnarsi la risposta alla domanda che si ripropone ad ogni nuovo venuto: «Chi sei?».

«Il rivelarsi del proprio essere è implicito sia nelle parole sia nelle azioni»<sup>18</sup>.

Fermo restando che *azione* e *discorso* costituiscono, sempre per la Arendt, in ogni caso un tutt'uno. Perché l'azione propriamente umana si rivela sempre e solamente nella parola – «mediante la quale l'essere umano identifica se stesso come attore, annunciando ciò che fa, che ha fatto o che intende fare»<sup>19</sup>.

Qui, però, chiamando in causa il «discorso», Hannah Arendt non intende alludere a qualcosa come un semplice mezzo di comunicazione e informazione – a tal fine, infatti, potrebbero venire utilizzati linguaggi ben più efficaci (come quello matematico). E neppure l'azione può venire risolta in una sorta di *agire in sé* – come quello in virtù del quale ci proponiamo di volta in volta di raggiungere questo o quel fine.

*Non è mai l'agire in sé* a costituirsi come specificamente *umano*. Ma solo quello che, insieme al discorso, va a costituire il «chi è» – il quale nulla ha davvero a che fare con il «che cosa». Un «chi» che non possediamo e di cui non disponiamo affatto, così come potremmo disporre, invece, delle sue qualità.

Perciò diventa necessario disporsi ad abbandonare l'orizzonte del «che cosa»; e dei significati che ci distinguono così come potremmo distinguere le cose, le une dalle altre.

Infatti, non è mai questo a venire chiamato in causa da quel che appare in modo così chiaro e inconfondibile agli occhi degli *altri* – e sempre come un «chi». A venire chiamato in causa essendo piuttosto ciò che «può anche rimanere nascosto alla persona stessa, come il *daimon* della religione greca (che accompagna

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 130.

ogni essere umano per tutta la sua vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti)»<sup>20</sup>.

Perciò quella che ci relaziona agli altri sarebbe una vera e propria, nonché irripetibile, *individualità*; che, sola, sembra poter agli altri «chi veramente si sia».

D'altronde, è proprio «questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione che emerge quando si è con gli altri»<sup>21</sup>. Anche se nessuno sa chi si stia mostrando agli altri in tali azioni e con tali parole (che saranno sempre e comunque le sue).

Inoltre, l'azione – questa azione – non potrà che «trascendere» la mera attività produttiva; la stessa «che, dall'umile fabbricazione degli oggetti d'uso alla ispirata creazione delle opere d'arte, non ha mai più significato di quanto ne riveli il prodotto finito e non intende mostrare più di quanto sia apertamente visibile al termine del processo di produzione»<sup>22</sup>.

La trascende e per ciò stesso «è priva di significato, mentre un'opera d'arte mantiene la fisionomia sia che ne conosciamo sia che non ne conosciamo l'autore»<sup>23</sup>.

Priva di significato e dunque in qualche modo *intangibile* è infatti questa azione. Un'azione che «elude tutti gli sforzi di offrirne un'espressione verbale non equivoca»<sup>24</sup>.

Non a caso, «nel momento in cui vogliamo dire chi uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire che cosa è; e ci troviamo impigliati in una descrizione delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili»<sup>25</sup>. Insomma, «la sua specifica *unicità* ci sfugge»<sup>26</sup>.

Ecco perché è impossibile una vera e propria definizione dell'essere umano.

Infatti – per dirla ancora con la Arendt –, «il rivelarsi del “chi” è simile alle rivelazioni notoriamente infide degli antichi oracoli che, secondo Eraclito, ‘non rivelano né nascondono con le parole ma danno segni manifesti’. Si tratta di un fattore fondamentale di incertezza»<sup>27</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

Detto in altro modo, le azioni e i discorsi riguarderebbero sempre e solamente uno spazio *relazionale*. Stante che, «allo spazio mondano, si sovrappone uno spazio relazionale completamente diverso che ricopre il primo... questo secondo spazio, però, non è tangibile, poiché non esistono oggetti tangibili in cui esso possa cristallizzarsi»<sup>28</sup>.

Appunto perché «i processi dell'agire e del discorso non possono lasciare dietro di sé risultati o prodotti finali»<sup>29</sup>.

Eppure, con tutta la sua intangibilità, «questo spazio non è certo meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune.... E chiamiamo questa realtà «l'intreccio delle relazioni umane»<sup>30</sup>.

Insomma, nel mostrarsi del «chi», non si mostra mai «qualcosa» – che, in quanto tale, sarebbe senz'altro definibile. A disegnarsi è piuttosto uno *spazio relazionale* che, solo in ragione dell'evento costituito dall'inizio o dal cominciamento, sembra potersi costituire come tale. Là dove, appunto, nulla sia ancora accaduto; dove cioè non vi siano *dati* su cui si possa fare in qualche modo affidamento; dove non sia dato, cioè, alcun *passato* su cui fondare il discorso o l'azione.

E dove tutto apparirà proprio per questo davvero «miracoloso».

Stante che il venire all'essere di quel che «non-è», altro non dice che il mostrarsi di qualcosa che per l'appunto «non-è». Ossia, il mostrarsi di un semplice non-essere.

In modo tale, però, che non ci si possa lasciare alle spalle tale *negativum*, quasi che esso sia stato semplicemente sostituito dall'esserci di quel che solo prima avrebbe potuto non essere.

Sì, l'azione e il discorso si affacciano sulla scena del mondo come l'esserci di quel che «non-è»; ovvero, di quel «chi» che, in ogni azione, viene a manifestarsi senza mostrare mai «cosa» esso sia realmente. Cioè, non lasciandosi mai catturare dalla volontà «definitoria» che da sempre affligge l'uomo della conoscenza.

Il «chi», dunque, si manifesta ... ma non lo si può né «dire», né significare, e tantomeno definire. Perciò il conoscere e la sua attitudine costitutiva rimangono costantemente avvolti dall'incertezza; perciò non sapremo mai bene cosa siano

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

quell'azione, quel gesto e quelle parole. Non sapremo mai quale sia il loro significato (nella sua supposta, ma alquanto improbabile, univocità).

Di tutto questo avrebbe 'ragionato' anche Shakespeare, in buona parte della propria opera; sempre tesa a mettere in scena dei veri e propri «chi» (delle autentiche *singularità*)... comunque destinati a mostrare di non essere mai quel che (il che cosa), dei medesimi, si sarebbe anche potuto essere riusciti a dire. E dunque a mettere in scena la nostra (di tutti e di nessuno) evidentissima *individualità*; sempre presente ad *altri* che la ri-conosceranno proprio perché, in questo stesso ri-conoscerla – ossia, nella ripetizione di un conoscere che finirà per tradire, ogni volta, la sua verità –, a disegnarsi non saranno mai un semplice duplicato-ripetizione del conosciuto (sempre attestante un 'che-cosa'), ma la sua vera e propria «negazione». Come tale, destinata a farsi rivelatrice di un «chi» che mai potremo definire, ma con cui saremo sempre chiamati ad inter-agire e in qualche modo a discorrere.

Così come è *individuo* Don Chisciotte, che solo per questo vede le cose per quel che le medesime *non-sono*. Vedendole in sostanza nel loro stesso «originarsi»; ossia, in quella condizione a partire dalla quale nessun significato sarebbe mai potuto venire univocamente assegnato.

D'altronde, proprio il nascere come individui è ciò di cui facciamo esperienza in relazione alla capacità *procreatrice* propria anzitutto della donna.

A questo proposito, dice Jung: «nessun uomo è tanto virile da non avere in sé nulla di femminile... la rimozione dei tratti femminili... fa sì che queste pretese controsessuali si accumulino nell'inconscio»<sup>31</sup>.

Il fatto è che ogni uomo porta, nascosta nel proprio corpo, una Eva. Ed è proprio questo elemento femminile – presente in ciascun uomo – che Jung designa con il termine *Anima*<sup>32</sup>.

Insomma, «il principio femminile appare a un certo livello come l'autentico latore della totalità desiderata, ossia – in definitiva – della redenzione»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> C.G. Jung, *Opere, Volume settimo, Due testi di psicologia analitica (contiene l'Io e l'inconscio)*, trad.it., Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 247.

<sup>32</sup> Cfr. C.G. Jung, *Opere, Volume quindicesimo, Psicoanalisi e psicologia analitica*, trad.it., Boringhieri, Torino 1991, p. 231.

<sup>33</sup> C. G. Jung, *Opere, Volume quattordicesimo, Bollati Boringhieri, Mysterium Coniunctionis*, trad.it., Torino 1991, p. 750.



Per lo psicoanalista svizzero cioè, l'«anima» sembra aver a che fare con l'immagine della *totalità*, in quanto destinata a realizzare l'ermafrodito. Rappresentando *in primis* la lacuna femminile caratterizzante ogni essere umano di genere maschile.

In ogni caso, se la personalità interiore è il modo in cui una persona si comporta in relazione ai propri processi psichici interni (per questo essa indica un atteggiamento *toto caelo* interno, con la faccia caratteristica rivolta all'inconscio), l'atteggiamento esteriore, ovvero la faccia rivolta verso l'esterno, viene invece designato con il termine Persona.

Solo l'atteggiamento interiore, dunque – ossia la faccia rivolta verso l'interno – viene chiamato in causa dal concetto di *anima*<sup>34</sup>. Perciò, superata la metà della vita, il consumarsi progressivo e permanente dell'anima, sembra destinato a farci sperimentare una diminuzione della vitalità, della flessibilità e dell'umanità.

Da cui una prematura rigidità, una certa intrattabilità e una vera e propria stereotipia, una fanatica unilateralità, una pedante ostinazione, oppure, al contrario, rassegnazione, stanchezza, sciattezza, irresponsabilità e infine... un infantile rammollimento con tendenza all'alcolismo.

Perciò, dopo la seconda metà della vita, è importante ristabilire, se possibile, il nesso con la sfera archetipica dell'esperienza<sup>35</sup>.

Insomma, come la Persona indica l'immagine che il soggetto presenta, di sé, al mondo, e che dal mondo verrà riconosciuta come tale, così l'Anima funge da immagine di un Soggetto concepito invece nella sua relazione con l'inconscio collettivo.

Si potrebbe anche dire che l'Anima è la faccia del soggetto in relazione a ciò che, di esso, viene appunto riconosciuto dall'inconscio collettivo. «Per questo, se l'Io si pone dal punto di vista dell'Anima, l'adattamento alla realtà è gravemente compromesso»<sup>36</sup>.

Un discorso, questo, che presuppone comunque un'origine; un'*epoca* in relazione a cui il *femminile* non fungesse ancora da *immagine* di una totalità per essa

<sup>34</sup> Cfr. C.G. Jung, *Opere, Volume sesto, Tipi psicologici*, trad.it., Boringhieri, Torino 1988.

<sup>35</sup> Cfr. C. G. Jung, *Opere, Volume nono 1, Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, trad.it., Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 74.

<sup>36</sup> C.G. Jung, *Opere, Volume settimo, Due testi di psicologia analitica (contiene l'Io e l'inconscio)*, trad.it., Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 385.

raggiungibile, magari attraverso l'unione erotica di uomo e donna. Un'origine nel cui orizzonte la donna o il femminile dovevano già essere, dunque, e in quanto tali, «totalità»... ossia, ciò oltre cui «nulla».

Per questo, è solo in riferimento a tale origine, che sembra potersi dare l'esperienza di un vero e proprio «cominciamento». Anzi, del «cominciare» in senso proprio; ossia, del farsi *nuovi*... del non aver legami con il passato, né venire da quest'ultimo in alcun modo condizionati.

Non a caso, tutti i simboli collegati alla Grande Madre (che si riallacciano alle proprietà del «materno») sono contraddistinti da una *forte ambivalenza* – cioè, da una duplice natura, sempre e positiva e negativa insieme: quella della «*madre amorosa*» e quella della «*madre terribile*».

Sì, perché, sempre secondo Jung, è proprio l'archetipo della Grande Madre ad indicare la magica autorità del femminile, la saggezza e l'elevatezza spirituale che, sole, trascendono i limiti dell'intelletto; insomma, tutto ciò che è benevolo, protettivo e tollerante; ciò che favorisce la crescita, la fecondità e la nutrizione. I luoghi della magica trasformazione, della rinascita; l'istinto o l'impulso soccorrevole; ciò che è segreto, occulto o tenebroso. Vale a dire: l'abisso, il mondo dei morti; quel che divora, seduce e intossica. E nello stesso tempo genera angoscia, con il volto dell'«ineluttabile».

Solo il femminile, insomma, ci consentirebbe di trascendere i limiti dell'intelletto – se è vero che, sempre per tornare alla Arendt, solo esso viola il limite istituito da qualsivoglia differenza, cioè dall'alterità che sempre determina e distingue, dando vita, ogni volta, a cose così o così determinate; e ad *universalia*, di fatto condivisibili, ma incapaci di restituire l'*unicità* propria di qualsivoglia umana esistenza – quella che, sola, funge da fondamento del suo irrisolvibile «mistero».

Il femminile (generatore e iniziante), dunque, non è «cosa»... ossia, non è oggetto. E non allude a significati stabili o sempre identici a sé. O quanto meno partecipabili da *più individui*. E, in quanto tali, impossibilitati a dire la vera *individualità*... e a farci passare dal 'che cosa' al 'chi'.

Non è un caso che, all'epoca dell'uomo primitivo, Homo sapiens, e ancora per moltissimo tempo – almeno dal 30.000 fino al 3000 a.C. – ci si sarebbe costantemente riferiti ad una «Dea Unica». La quale, solo dal 3.000 a.C. in poi, sarebbe stata sostituita, nell'immaginario collettivo, dalla figura del Dio maschio – capace di assorbire in sé qualità del tutto femminili come quella della creazione e del dare la vita.

Relegando la Dea femminile al ruolo, comunque secondario, di madre o sposa, o addirittura sorella del Dio. O anche – come sarebbe avvenuto nella religione cattolica – di Madre vergine.

Certo, l'uomo, e quindi il principio maschile, erano rimasti a lungo esclusi dal simbolismo primitivo; probabilmente, anche per il fatto che il meccanismo della fecondazione non era ancora stato scoperto – da cui lo stesso concetto di «vergine», legato alla Grande Madre.

In ogni caso, il maschile indica sempre e comunque parzialità, limite, determinatezza e staticità; ovvero, sterilità. Che significa: «natura morta». Ma seguiamo ancora lo psicoanalista svizzero; egli ci ricorda anche che:

«L'archetipo della Grande Madre possiede una quantità pressoché infinita di aspetti. Citerò solo alcune delle sue forme più tipiche (*continua Jung*): la madre e la nonna personali, la matrigna e la suocera, qualsiasi donna con cui esiste un rapporto (la nutrice o la bambinaia, l'antenata e la Donna Bianca). In un senso più elevato, figurato: la dea, in particolare la madre di Dio, la vergine (come madre ringiovanita, per esempio Demetra e Core), Sophia (come madre-amante, eventualmente anche del tipo Cibele-Attis, o come figlia/madre ringiovanita-amante); la meta dell'anelito di redenzione (paradiso, regno di Dio, Gerusalemme celeste). In senso più lato: la Chiesa, l'università, la città, la patria, il cielo, la terra, il bosco, il mare e l'acqua stagnante, la materia, il mondo sotterraneo e la luna. In senso più stretto: i luoghi di nascita o di procreazione - il campo, il giardino, la roccia, la grotta, l'albero, la fonte, il pozzo profondo, il fonte battesimale, il fiore come ricettacolo (rosa e loto); il cerchio magico. In senso ancora più stretto: l'utero, ogni forma cava, il forno, la pentola; diversi animali: la mucca, la lepre e ogni animale soccorrevole in genere»<sup>37</sup>.

Si pensi poi alla potenza metaforica di un simbolo come quello dell'«*ουροβόρος*»: che rinvia al «mangiare la coda». L'Uroboro Primordiale, infatti – che è uno dei simboli più antichi dell'umanità –, rappresenta un serpente che si morde la coda. Il quale, divorandosi e nello stesso tempo rigenerandosi continuamente, finirebbe per disegnare un ciclo continuo, nonché infinito, di nascita, morte e rinascita.

Uno dei simboli più noti e ricorrenti, in cui, a parlare, è sempre la supposta (e ormai *perduta*) *unità del tutto* – che funge anche da ricordo dell'utero materno. Archetipo primordiale che funge, senza ombra di dubbio, da vera e propria prefigurazione della Grande Madre.

---

<sup>37</sup> C.G. Jung, *Opere, Volume nono 1, Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, op.cit., p. 115.

Un simbolo che ci riporta alla condizione primaria dell'essere umano; al suo sentirsi nutrito e contenuto, cinto e stretto, protetto e imprigionato nell'utero materno. In un ambiente, come è noto, fluido e indistinto, buio e caldo. Quasi immerso nell'oblio; nella più totale inconsapevolezza e nella più perfetta indifferenza.

Anche quelli del serpente e dell'albero sono tra i simboli più antichi; non a caso li ritroviamo in quasi tutte le tradizioni popolari.

Il primo rappresenta la terra, ovvero la dimensione materiale e l'istinto di sopravvivenza, mentre l'albero sembra suggerire, al contrario, la sublimazione delle pulsioni, ossia una vera e propria tensione verso l'altezza del cielo, verso la mente e lo spirito.

Il serpente marino Nidhoggr che, nella Mitologia Nordica, divora le radici dell'Albero Cosmico è quindi lo stesso che, nel *Paradiso terrestre*, avvolge l'Albero della Vita, e, sempre nel Paradiso Terrestre, tenta Adamo ed Eva con il frutto proibito.

D'altronde, è proprio nei miti relativi alle origini del mondo che si conserva la memoria ancestrale di un desiderio femminile di riproduzione autonoma; lo stesso che in seguito sarebbe stato cancellato da un potere maschile volto a sequestrare e ad impossessarsi finanche della capacità di dare e di formare la vita: sì che alla madre venisse affidato il semplice compito di accogliere e contenere processi generativi altrui.

Dobbiamo anche precisare, comunque, che l'immagine mitica di un corpo materno in grado di generare da sé – fantasma molto più arcaico e indifferenziato di quello edipico – caratterizza un tempo che si colloca ben prima di quello storico. Un tempo preliminare, antecedente, cioè, la stessa possibilità della narrazione.

Non a caso, il regno della dea madre e della riproduzione pre-sessuale viene spesso equiparato al caos primigenio. Perché, alla sua «partenogenesi» corrisponde appunto ad un mondo disordinato, dove non risuona ancora il potere ordinatore della parola.

Mentre, in seguito, ogni riproduzione sarebbe potuta avvenire esclusivamente ad opera di un principio maschile.

Se non altro, là dove si fosse pervenuti alla *divisione* – *la sola* che produce *alterità*. Quella che riguarda anche a noi, la dove ci si veda come semplici cose, cioè come cose definibili o come semplici determinatezze; sempre e rigorosamente «universali». Là dove ci si dimentichi della nostra stessa originaria *irripetibilità*, della nostra condizione di assoluta «unicità».

Là dove la cancellazione della generatività femminile abbia costretto la maternità a configurarsi negli unici modi (strumentali) dell'*accoglimento* e dell'*accrescimento*.

Sì da produrre una vera e propria rimozione del motivo simbolico della «Grande Madre», concepita appunto come «archetipo della psiche femminile». Il solo in grado di liberare il femminile (ma per ciò stesso anche il maschile) dalla logica perversa dell'*opposizione*; secondo cui gli opposti sembrano destinati a produrre *alterità escludenti* come quelle di cui è fatta la vita sociale e personale di ognuno di noi. La stessa che costringe le cose ad «essere se medesime» solo *escludendo* l'altro da esse (secondo il modello dell'opposizione delle opposizioni... cioè, quella tra essere e nulla). E a far sì che, in quanto reciprocamente escludentisi, gli esseri umani bramino l'*altro*, aspirando a possederlo, e a vanificare la sua stessa semplice «alterità». Senza che ci si renda conto che, proprio così facendo, ci si condanna a non poter essere più neppure se stessi.

Insomma, solo il ripresentarsi del mito della grande Madre – sì, solo un evento del genere – potrebbe far balenare, in rapporto alla nostra vita, un altro possibile modo d'essere. Che non ci costringa più a generare per il tramite di un amore mosso da desiderio; o da semplice volontà di possesso.

Da cui l'essere in grado di generare da sé – non per mancanza, e soprattutto senza sofferenza (in virtù del desiderio che nasce da queste ultime). Piuttosto, per puro *amore donativo*; in relazione al quale, solamente, potrebbe disegnarsi un distinguer-si analogo a quello che dice appunto l'*unicità* di ogni essere umano... sempre in conformità all'insegnamento di Hannah Arendt.

Sì, proprio quella che può renderci tutti capaci di generare, non tanto e non solo per colmare una mancanza, quanto per dare voce all'autonomia e all'autosufficienza di fatto già proprie della Grande Madre.

Nulla a che fare, insomma, con la pienezza già da sempre attribuita alla «totalità». La stessa che invero né esiste e neppure è possibile (ogni determinazione positiva della totalità, infatti, destinerebbe quest'ultima a rendere evidente il suo non esser affatto totalità, ma, più semplicemente, astratta parzialità).

Se è vero che, a venire chiamato in causa, è solo il sempre possibile ripristino di un'autonomia che di fatto può convenire solo ad una forma *inaudita* di «parzialità» – che, invitandoci a rovesciare la logica astratta del concetto e

dell'alterità, potrebbe anche farci «provare» (per dirla con Simone Weil) una «straordinaria difficoltà a compiere qualsivoglia azione ordinaria»<sup>38</sup>, rendendoci nello stesso tempo capaci di riconoscere «un dono del quale bisognerebbe saper essere *comunque* riconoscenti»<sup>39</sup>.

Anche se, per questo, «non si dovrà *certo* chiedere la sparizione della difficoltà; ma *solamente* implorare la grazia di farne uso»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, trad.it., Bompiani, Milano 2002, p. 65.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.