

Ontologia del femminile

Angela Ales Bello

Ontology of Feminine

The ontology of feminine is a part of two wider ontologies: the first one based on the essential description of mankind and the second one concerning the duality of masculine and feminine. This aspect does not get rid of the value of the feminine, rather it permits to put it in the right perspective within the idea of humanity. Thus, the aim of this contribution is to clarify the sense of a “dual ontology”, in order to underline the possibility to access the dimension of feminine in all its peculiarities. Starting from this ontological dimension will be discussed the most recent “gender” and “queer” theories from a critical point of view, given by the definition of a wider ontology of feminine which permits to determine the criterion of such a critic.

Keywords: Phenomenology, Ontology, Feminine, Masculine, Gender Theory, Queer Theory.

Per chiarire il titolo di queste mie riflessioni è opportuno esaminare i due termini che lo compongono: che cosa vuol dire in questo caso ontologia? E come definire il femminile? Inizio con una breve indagine sul primo quesito che ci condurrà ad affrontare anche il secondo.

1. Che cosa vuol dire ontologia?

L'ontologia rappresenta uno snodo nel pensiero contemporaneo, snodo di cui è in gran parte responsabile la fenomenologia di Husserl. Troviamo questo termine nelle sue analisi ed ha un significato molto diverso rispetto all'accezione prevalente nel passato. Per comprendere tale significato è opportuno notare che, ricercando il “senso” del reale in contrapposizione all'assolutizzazione della concretezza fattuale caratterizzante il Positivismo, Husserl usa diversi termini: *Wesen*, *Essenz*, *Sinn*, *Eidos*, appartenenti rispettivamente alla lingua germanica, a quella latina e a quella greca; tali termini individuano ciò che si può cogliere

quando ci si domanda: *che cosa è?* Indubbiamente è presente la terza persona del verbo essere, ma la domanda si riferisce non al fatto dell'esistere, ma alla qualità di ciò che esiste: siamo di fronte alla questione del rapporto fra "ente" ed "essenza".

Se esaminiamo la parola onto-logia etimologicamente, essa è formata da essente (*on*) e da pensiero (*logos*), perciò ontologia dovrebbe essere il discorso sull'essente, e quindi, in primo luogo, riferirsi all'essente, a ciò che esiste e, per conseguenza, all'essere; per tale ragione si dice prevalentemente che l'ontologia riguarda l'essere. Ma è stato sempre veramente così? Per rispondere a tale domanda è opportuno distinguere l'uso del termine ontologia da ciò che da essa è inteso.

Nell'antichità il termine non esisteva, ma il contenuto era già presente sia in Platone sia in Aristotele e riguardava la centralità della ricerca di "ciò che veramente è". Non bisogna dimenticare che per Platone l'essere insieme al non essere è un genere sommo, com'è mostrato nel dialogo *Il Sofista* e anche le idee, cioè le essenze sono *ta onta*, esistenti: è proprio Platone che pone il problema del rapporto fra enti ed essenze. Per Aristotele tra la molteplicità dei significati dell'essere nelle sue determinazioni si trova anche l'ente come ciò che è veramente esistente; egli, tuttavia, non trascura la *morfé*, la forma.

Il termine ontologia non è usato neppure dai pensatori medievali, i quali s'ispirano prevalentemente a Platone e ad Aristotele; Tommaso d'Aquino può essere considerato colui che ha maggiormente posto in rilievo la centralità del rapporto fra ente ed essere, quindi, siamo sulla linea dell'ontologia come questione dell'essere e dell'esistenza, senza sottovalutare, però, il fatto che anche Tommaso aveva riflettuto sul rapporto fra ente ed essenza nel suo opuscolo *De ente et essentia*. Come in Platone, riscontriamo una connessione fra i due termini, la differenza sta nell'insistenza sull'uno o sull'altro termine: in Platone sull'essenza, in Tommaso sull'esistenza.

Inteso in senso etimologico, come studio dell'essere, il lemma appare per la prima volta nel *Lexicon philosophicum* di R. Göckel, pubblicato nel 1613, con esplicito riferimento all'*ens* in generale. Tale denominazione è ripresa da C. F. Wolff, per indicare sia l'esistenza determinata sia quella possibile e ciò sotto l'influenza leibniziana.

Con Kant l'ontologia perde il riferimento diretto all'essere per orientarsi verso i primi elementi della conoscenza apriori e in questo senso è propedeutica alla metafisica. Hegel ne parla come dottrina dei caratteri astratti dell'essenza nella

sua indagine sulla logica. Sulla linea dell'essenza che va da Platone a Hegel, ma non esclude Aristotele, si muove Husserl, per lui la questione dell'essenza diventa primaria; egli si pone preliminarmente la domanda: "che cosa è?" e non la domanda: "esiste?". Come si è già notato, nella prima domanda è presente anche il verbo essere, ma, Aristotele ci ricorda che l'essere si dice in molti modi, quindi, non si riferisce solo all'esistenza, ma può essere anche accompagnato da un predicato nominale. Si tratta sempre della questione dell'essere, ma non nel senso dell'esistenza, che si dà per scontata per Husserl, ma della modalità in cui tale esistenza si presenta. In altri termini, egli si chiede: qual è il senso (*Essenz*) di questa cosa che esiste e di cui non sto discutendo l'esistenza, anzi la metto per il momento fra parentesi (*Epoché*)? Husserl ritiene che, facendo ciò, ci si collochi in una prospettiva ontologica; ci si può chiedere in quale senso si può definire "ontologica" questa domanda non mirante propriamente all'esistenza? Già in Wolff, in verità, era presente uno spostamento di priorità dall'esistenza all'essenza, ma ritengo che la conoscenza del rapporto fra ente ed essenza provenga a Husserl da Franz Brentano, filosofo di formazione aristotelica, le cui lezioni egli aveva seguito nell'Università di Vienna.

Per comprendere la posizione husserliana riguardo all'esistenza e all'essenza, è opportuno ricordare la sua obiezione relativa al dubbio cartesiano sull'esistenza del mondo. La sua proposta consiste nel sospendere tale domanda, perché non è in nostro potere neppure "dubitare" che il mondo esterno esista. Ciò che è in nostro potere è mettere tra parentesi l'esistenza, cioè non discuterne, darla per scontata e fissare, piuttosto, la nostra attenzione sul senso delle cose che esistono. *L'epoché*, la sospensione del giudizio, anche di quello concernente l'esistenza, ci consente di cambiare prospettiva, di abbandonare l'atteggiamento "naturale" per assumere un punto di vista diverso, critico, cioè tendente ad andare oltre ciò che ci viene incontro, senza alterarlo, lasciandolo parlare, affinché ci mostri il suo "senso", la sua "essenza", che riusciamo, spesso, anche se non sempre, a cogliere intuitivamente. Il fermarsi al rilievo dell'esistenza è da Husserl considerato proprio di un atteggiamento naturale, pre-filosofico, perché egli intende l'esistenza come la costatazione della fattualità, secondo l'identificazione proposta dal Positivismo. Riaffrontando radicalmente la questione gnoseologica egli ritiene che al Positivismo sfugga l'esigenza di ricercare il "senso" delle "cose" (*Sache*) – il termine è ampio non indicando solo le cose fisiche –; alcune si colgono intuitivamente, la conoscenza di altre richiede un processo più complesso di tipo induttivo e deduttivo, pur muovendo sempre

dall'intuizione; in ogni caso gruppi di "cose" si possono anche accomunare sulla base del riferimento ad un elemento essenziale, che condividono. Da buon matematico Husserl direbbe che appartengono allo stesso "insieme", rispondono alla stessa domanda "che cosa è?" per questo costituiscono una regione unitaria rispetto al senso, cioè un'*ontologia regionale*. Tutte le tematiche indicate sono presenti nell'opera *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*¹.

Da parte di alcuni si obietta che Husserl, proprio perché evidenzia una pluralità di ontologie regionali, non ponendosi radicalmente la questione "metafisica" dell'esistenza, rimanga ancorato al Positivismo che intende combattere; tale obiezione non tiene in considerazione il fatto che le ontologie si fondano esplicitamente sull'individuazione delle essenze – cosa lontana dalla mentalità positivista e appartengono ad un'ontologia più ampia che tutte le racchiude, cioè l'ontologia del "mondo-della-vita", analizzata in particolare nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*². Husserl è lontano dal trattare la questione dell'esistenza e dell'essenza in senso metafisico, tutto ciò non rientrava nella sua formazione filosofica, come ho già accennato, la sua ricerca era prevalentemente gnoseologica, ma la sua risposta al quesito: qual è la finalità del conoscere? non è certamente empirista, piuttosto, mette in evidenza che l'obiettivo è di cogliere il senso e ciò può essere l'avvio per un'indagine metafisica, come dimostra lo sviluppo del pensiero della sua allieva Edith Stein.

Secondo una certa tradizione metafisica che affonda le sue radici prevalentemente nel pensiero di Tommaso d'Aquino, il tema dell'essere è considerato il tema metafisico per eccellenza, ma, nonostante la permanenza dell'atteggiamento metafisico, che è ancora sostenuto, nell'Età Contemporanea prevale una ricerca filosofica la quale limita la sua indagine a campi specifici della realtà. Per tale ragione molti hanno usato e usano l'espressione "ontologia", certamente di ascendenza husserliana, in modo antimetafisico, ma senza fare riferimento alla ricerca dell'essenza in senso fenomenologico; infatti, come nel caso delle filosofie analitiche, lo attribuiscono al tema della predicazione, allo stato di cose o alla

¹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913)*, hrsg. v. W. Biemel, *Husserliana. Gesammelte Werke*, Bd. 3/1, Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002.

² Ho affrontato in modo specifico la trattazione del tema dell'ontologia in Husserl in *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvechi, Roma 2013, Cap. III: *Il senso delle cose: dalla logica all'ontologia*.

modalità, cioè a questioni di tipo fondamentale epistemologico, non solo lontane dall'approccio metafisico, ma piuttosto attente alla dimensione linguistica.

Husserl non era radicalmente contro la metafisica, a suo modo è anche un metafisico³, ma certamente non appartiene alla schiera di coloro che considerano il massimo problema metafisico quello dell'essere; d'altra parte, egli non aveva proposto il suo uso del termine "ontologia" in opposizione alla metafisica, anzi a questo proposito vorrei osservare che già la questione del "senso" indica una trascendenza che può condurre ad un'apertura metafisica.

E sulla sua scia s'incamminano le sue discepole Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther ed anche i primi fenomenologi quali, ad esempio, Martin Heidegger e Nicolai Hartmann. Si può notare che alcuni libri delle due ultime pensatrici citate contengono nel titolo il termine ontologia, eppure le loro trattazioni non si soffermano sulla questione dell'essere come l'etimologia della parola sembra suggerire, ma su quella dell'essenza.

La chiarificazione del duplice uso del termine c'è data, come spesso riscontriamo nei suoi scritti, proprio da Edith Stein. Ed ella può farlo validamente, perché durante lo svolgimento della sua indagine incontra il significato classico dell'"ontologia" riferito all'essere. Il primo testo importante in questa direzione si trova nel confronto che ella istituisce fra l'impostazione filosofica di Husserl e quella di Tommaso d'Aquino⁴, nel quale acutamente distingue i due significati di ontologia, quello classico e quello fenomenologico.

2. Che cosa è il femminile?

Per affrontare la seconda questione concernente, il femminile, utilizzo la proposta di Edith Stein e mostro in quale senso si possa parlare di un'ontologia

³ Poiché considera i tre temi riguardanti l'essere umano, il mondo e Dio sia sotto il profilo della loro costituzione *quoad nos* sia della loro trascendenza, come ho cercato di mostrare in *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*, Messaggero, Padova, 2005.

⁴ Cfr. E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsheft)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 11(1929), pp. 315-338; 1974²; tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, a cura di A. Ales Bello, in «Memorie domenicane», 93 (1976), pp. 277-303. L'edizione italiana alla quale si farà riferimento: A. Ales Bello (ed.), *Edith Stein. La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma, 1999³, pp. 61-90.

del femminile. Per tale ragione è necessario procedere a una serie di regressioni, la prima della quale riguarda l'antropologia filosofica - fenomenologica che nasce all'interno della scuola di Edmund Husserl.

Prima di affrontare quest'argomento vorrei introdurre il pensiero della Stein nel suo rapporto con il gruppo delle fenomenologhe che si era costituito intorno al maestro. Rappresentativa è la sua posizione e per diverse ragioni. In primo luogo, è interessante notare che nelle analisi che ella conduce dal punto di vista strettamente fenomenologico non usa il termine ontologia, al contrario di ciò che fanno Conrad-Martius e Gerda Walther; queste ultime, infatti, esplicitamente definiscono le loro indagini ontologiche, come si evince da *Realontologie*, una tra le opere più importanti della Conrad-Martius pubblicata nel 1921 e da *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften* della Walther scritto nel 1923.

Se si scorrono i titoli delle opere di Edith Stein degli stessi anni non si trova il termine ontologia, pur essendo le analisi delle tre pensatrici quasi sovrapponibili⁵. Si potrebbe dire, tuttavia, che la Stein nelle sue prime tre opere fenomenologiche abbia portato a termine un'ontologia dell'essere umano in senso husserliano. Movendo dall'analisi del vissuto – potremmo azzardare l'uso del neologismo “vivenza” per tradurre il termine intraducibile in italiano, *Erlebnis* finora definito nella lingua italiana come vissuto – ella allarga l'indagine procedendo a ricostruire la mappa delle vivenze distinte sulla base delle loro caratteristiche essenziali i tre grandi gruppi attraverso i quali comprendiamo di avere un corpo, una psiche e uno spirito. Tutto ciò è presente nelle opere *Il problema dell'empatia*⁶ e *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*⁷. Analizzato secondo la sua struttura essenziale, l'essere umano inteso

⁵ Per un confronto fra le loro posizioni si veda: A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992; M. Shahid – F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2009; A. Ales Bello – F. Alfieri – M. Shahid (a cura di), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2010; A. Ales Bello – F. Alfieri – M. Shahid (a cura di), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther. Fenomenologia della Persona, della Vita e della Comunità (Cerchi concentrici, I)*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2011; inoltre il recente: A. Ales Bello – M. P. Pellegrino (a cura di), *Edith Stein – Gerda Walther. Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, Castelvecchi, Roma, 2014.

⁶ Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it. *Il problema dell'empatia*, di E. Costantini – E. Schulze Costantini (a cura di), presentazione di P. Valori, prefazione alla 2^a ed. di A. Ales Bello, Studium, Roma 1998².

⁷ Cfr. Ead., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5(1922), pp. 2-283; ristampa Verlag Max Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito*.

nella sua universalità si articola nei molti, i quali tendono a raggrupparsi in forme associative, come la comunità, la società e lo Stato, esse rappresentano ontologie regionali. Allo Stato la Stein dedica un'indagine specifica dal titolo *Una ricerca sullo Stato*⁸. In realtà, si tratta di una molteplicità di ontologie che si costituiscono allargandosi progressivamente: dalla porta d'ingresso rappresentata dall'empatia o meglio dall'entropatia si passa alla descrizione essenziale dell'umano, cioè all'ontologia regionale del territorio da esso rappresentato e si sviluppano le ontologie della comunità, della società e dello Stato. Pur non usando il termine ontologia, ella rispetta la definizione di ontologia proposta da Husserl: quest'ultima «assegna ad ogni essenza spirituale la sua specifica attività»⁹ infatti, dove ci sono esseri umani si trova l'attività spirituale, come momento caratterizzante.

Si tratta ora di giustificare i risultati qui esposti attraverso un'analisi puntuale che segue il peculiare percorso metodico proposto da Husserl.

2.1. Premessa metodica

La novità dell'impostazione fenomenologica consiste, secondo quanto era stato indicato da Husserl, nel punto di partenza dell'indagine. Come si esprime la stessa Stein brevemente ed efficacemente già all'inizio della sua Dissertazione, *Sul problema dell'empatia* il primo passo da compiere per avviare una riflessione che colga radicalmente, cioè essenzialmente, il fenomeno che stiamo osservando, è la messa fra parentesi di ogni interpretazione già data ed anche di ogni posizione d'essere che potrebbe essere messa in dubbio per far emergere l'esperienza vissuta della cosa con il suo correlato, cioè il fenomeno della cosa stessa. Ciò consente di entrare nella dimensione noetico-noematica, cioè la dimensione della vivenza il cui correlato intenzionale si sdoppia nell'oggetto in quanto, ad esempio, percepito e l'oggetto in se stesso esistente e, quindi, trascendente rispetto al soggetto stesso. Ne consegue la possibilità di scavare nella complessità del mondo interiore, un mondo non caotico, ma ordinato in quanto sottoposto ad una 'legalità', in cui sono presenti momenti e aspetti che

Contributi per una fondazione filosofica, di A. M. Pezzella, Introduzione di A. Ales Bello (a cura di), Città Nuova, Roma, 1999².

⁸ Cfr. Ead., *Eine Untersuchung über den Staat*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7(1925), pp. 1-123, in seguito pubblicato dall'editore Max Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Una ricerca sullo stato*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999².

⁹ Ead., *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, cit., p. 326 [tr. it., p. 75].

debbono essere indagati. Tuttavia, l'analisi non può essere fatta in modo definitivo; siamo sospinti a ricominciare da capo (*immer wieder*) nel tentativo, d'altronde mai interamente realizzato, di darne una descrizione essenziale definitiva. Si tratta, piuttosto, di approcci, che ora da un lato ora dall'altro, si avvicinano al fenomeno dell'interiorità dell'essere umano, mostrando aspetti validi, rintracciando strutture, ma non esaurendone mai la conoscenza. Da ciò sorge anche la difficoltà di comprendere gli stessi risultati ai quali giunge Husserl, perché non è possibile delineare una mappa completa di questo territorio accidentato. Si parla dell'io, dell'io puro, della coscienza, dell'anima, della psiche, dello spirito, ma come organizzare queste nozioni, a che cosa esse corrispondono? Indubbiamente Edith Stein, con la sua capacità 'didattica' ci aiuta molto di più di quanto faccia il suo maestro, ma anche la lettura e la sistemazione delle sue analisi non è impresa facile.

Abbiamo iniziato dall'*epoché* e dalla messa in evidenza degli atti che il soggetto vive; ciò che viviamo si scinde nell'atto, l'atto del percepire, del ricordare, dell'immaginare e del pensare e così via, e nei contenuti di tali atti, il percepito, il ricordato, e così via, che a sua volta rimanda alla cosa percepita e ricordata come esistente. Ma se ci interessa l'analisi dell'interiorità – e ciò è sostenuto sia da Husserl sia dalla Stein –, dobbiamo prescindere per il momento dalla cosa esistente e concentrare la nostra attenzione sul rapporto percepire-percepito come vivente all'interno del soggetto, quindi sull'atto vissuto dal soggetto, che il soggetto stesso trova presente in quanto atto – ad esempio quello del percepire, come possibilità del percepire stesso – anche in altri soggetti e ciò grazie ad un nuovo vissuto, quello dell'empatia.

Si nota qui la necessità di seguire una concatenazione di atti o di vivenze che rimandano l'uno all'altro e che costituiscono la struttura essenziale del soggetto, inteso come ego, l'io in quanto soggetto, ma anche degli altri soggetti, scoprendo, in tal modo, gli elementi di universalità che rendono possibile la comunicazione. Ma chi è il 'soggetto'? e che cosa significa soggetto? Paradossalmente, come si è detto sopra, è colui che fa l'analisi, manifestando, in tal modo, la propria attività – in altre parole è colui che procede nella ricerca filosofica –, ma è anche colui che subisce l'analisi e in questo senso è veramente *subjectum*, diventando, però, un *objectum* della stessa indagine in quanto posto-davanti rispetto a chi procede nella ricerca. Non si tratta di ruoli fissi, ma di possibilità che dipendono dall'assunzione di punti di vista.

2.2. Descrizione del soggetto umano

Nel tentativo di delineare una mappa riguardante l'essere umano preso nella complessità dei momenti costitutivi, si può iniziare come fanno i fenomenologi proprio dalla coscienza - non da intendersi come un luogo, ma come una nuova regione dell'essere, secondo la definizione di Husserl, - e dai "puri" *Erlebnisse* (vivenze) che sono correlati alla coscienza "pura"¹⁰.

Sulla scia del maestro Edith Stein scrive nel suo libro *Introduzione alla filosofia*, la cui stesura sembra che la impegni dal 1919 al 1932: «La coscienza non è una scatola che raccoglie in sé i vissuti, ma questi stessi vissuti costituiscono, confluendo continuamente l'uno nell'altro, il flusso della coscienza»¹¹. L'essere cosciente non deve essere inteso come un atto della riflessione, in quanto quest'ultima è di per sé una vivenza, ma, piuttosto, come «una luce interiore che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava per l'io vivente senza che questo vi sia diretto»¹².

Si può notare che sia in Husserl sia nella Stein fondamentale è la correlazione fra la coscienza e l'io e a questo proposito è importante indicare che si delineano diversi aspetti dell'io. In primo luogo, l'io puro, definito da Husserl come l'io che prescinde dalla somaticità; esso è colto nella correlazione con i suoi atti vissuti, quali il percepire, il ricordare, il giudicare, il sentire, il volere, è con riferimento agli oggetti in modi diversi secondo gli atti che compie ed è possibile il suo auto-afferramento, la sua auto-percezione. Nel fluire della coscienza è rintracciabile, com'è noto, il momento costitutivo della temporalità immanente e questa è la via da seguire se si vuole cogliere il significato dell'identità. «L'io puro è in quanto identità di questo tempo immanente», scrive Husserl intendendo che l'io permane in questo o in quell'atto di coscienza pur non essendo un momento reale o una parte costitutiva di esso.

La differenza fra realtà empirica e psicologica e io puro è sottolineata fortemente da Husserl ed è quella che consente di cogliere l'identità dell'io, la sua non dispersione, perché, l'io o il soggetto puro non si genera e non trapassa, altrimenti cadremmo nel controsenso già indicato da Cartesio; infatti, sarebbe necessario cogliere attraverso la pura intuizione la possibilità essenziale del generarsi e del trapassare; pertanto, da un lato, dovrebbe rimanere identico nella

¹⁰ E. Husserl, *Idee*, cit., p. 75.

¹¹ E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, Edith Stein Werke vol. XIII, 1991; tr. it. di A. M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova Roma 1998, p. 131.

¹² *Ivi*, p. 152.

durata, dall'altro, dovrebbe trovarsi nella condizione di non essere ancora se si generasse oppure di non ritrovarsi per un certo tempo se trapassasse. Al contrario allora, l'io puro entra ed esce di scena, è possibile anche che l'io puro non si ritrovi affatto quando non riflette su se stesso.

Il tema della realtà non è certamente trascurato: si può dire che l'io puro e la coscienza sono lo specchio sul quale si riflettono le vivenze che provengono dalle realtà della psiche e dello spirito. Ciò è esaminato con grande acutezza da Edith Stein nell'analisi contenute in *Psicologia e scienze dello spirito*. Anche Husserl parla di queste realtà, perché se l'avvio della ricerca si ha dalla parte della regione d'essere della coscienza e dell'io puro, in quanto dimensioni di consapevolezza che forniscono la possibilità per un'indagine trascendentale, l'essere umano nella sua struttura reale ha dimensione reali che debbono esser riconosciute in quanto tali.

Se analizziamo ciò che accade in noi stessi ci rendiamo conto che non solo è presente l'atto del percepire, ma quello del ricordare, dell'immaginare, del fantasticare, del pensare e si può proseguire nell'individuazione di una molteplicità di atti o vivenze, compito che ha accompagnato Husserl lungo l'arco di tutta la sua ricerca. La nostra coscienza registra atti relativi agli impulsi, agli istinti, alle tensioni, quelli cioè propri della sfera psichica, e, inoltre, quelli della decisione, della volontà delle prese di posizioni consapevoli i quali a loro volta formano qualitativamente un altro raggruppamento e rimandano alla funzione spirituale.

È sul terreno delle vivenze, di cui abbiamo coscienza, che s'individuano, come si è già notato, fondamentalmente le affinità, che si costituiscono i raggruppamenti i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una lunga tradizione e presenti anche se in forme diverse in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini "corpo" e "anima". Da un punto di vista filosofico, la presenza nell'essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica, che ci avvicina al mondo animale, grazie ad un elemento che fa definire l'essere umano "persona". In tale modo abbiamo compiuto una descrizione essenziale, abbiamo individuato un'ontologia, l'ontologia dell'umano.

2.3. Dall'universalità alla dualità

Le analisi, che sono state finora condotte, sono un esempio di ciò che accade nella filosofia occidentale – e non solo in essa –, si tratta, infatti, di individuare prevalentemente una struttura comune a tutti gli esseri umani, che prescinde

dalle situazioni storiche, sociali, culturali, nelle quali il singolo è inserito ed anche dalle connotazioni di genere. E' stato merito del pensiero femminista scendere dal piano dell'universalità a quello, per lo meno intermedio, della differenza di genere, e procedere a un'ulteriore analisi.

Se si vuole, tuttavia, valorizzare il piano esperienziale, che è quello su cui quotidianamente viviamo, è necessario osservare che le donne che incontriamo – ed anche gli uomini – si presentano nella loro singolarità; infatti, non incontriamo mai la donna o l'uomo nella sua astrattezza, ma sempre una persona con sue caratteristiche peculiari: questo è un dato incontrovertibile della nostra esperienza. Tuttavia, quando si riflette sulla differenza di genere e in particolare sul femminile, anche il linguaggio ci spinge a generalizzare e, quindi, a parlare della “donna”, ricercando proprio gli elementi caratteristici presenti in ogni donna.

Questo atteggiamento è privilegiato e considerato fondamentale nell'ambito della ricerca che chiamiamo filosofica, la quale tende verso la messa in evidenza di strutture universali, quelle che, d'altra parte, riconosciamo presenti quando, incontrando una donna o più donne, diciamo che sono donne. Ma che cosa in verità ‘riconosciamo’? Esse ci vengono incontro con una struttura fisica determinata, che già porta con sé e ci propone un paradosso: ognuna di loro è unica e irripetibile, eppure sono tutte donne.

Si deve riconoscere, in verità, che possediamo la capacità di andare dalla singolarità all'universalità e viceversa. Questa possibilità, che ci è data, presenta grandi vantaggi e altrettanti rischi; infatti, se ci si ferma all'evidenziazione dell'universalità ci sfugge la singolarità e il piano esperienziale, che ci dà il contatto diretto con l'oggetto, è trascurato se non occultato, se, però, ci fermiamo alla singolarità, perdiamo di vista i tratti comuni, il cui rilevamento può essere valido per un migliore orientamento teorico. Nella capacità di tener presenti i due momenti nella loro complementarità e ineliminabilità risiede l'equilibrio, che può dare risultati fecondi nel “pensare l'esperienza”.

La singolarità si ‘sente’, si afferra attraverso la consapevolezza di sé e attraverso l'entropatia nei confronti dell'altro. Certamente tale riconoscimento può esser la via per una comprensione più profonda dell'altro e uno stare vicino all'altro, tuttavia, questi atteggiamenti manifestano ulteriori modalità del vivere che coinvolgono la simpatia, l'attenzione, la benevolenza, l'amore: tutti momenti che possono essere vissuti in concomitanza, ma richiedono, in primo luogo, l'originario riconoscimento dell'alterità. Ed è proprio la vivenza dell'entropatia -

intesa com'è stata proposta dalla scuola fenomenologica, consistente nel riconoscimento dell'*alter ego*, simile a me nelle strutture essenziali, ma unico nelle sue specificazioni personali - che ci consente di fare il salto verso l'universalità, in quanto si tratta dell'intuitiva e immediata messa in evidenza di ciò che è comune, pur nella particolarità dell'esperienza vissuta all'interno della propria irripetibile singolarità.

L'impatto esperienziale con me stesso e con l'altro passa, in primo luogo, attraverso la corporeità. Questo fatto ci spinge ad analizzare la corporeità e sappiamo che la cultura occidentale, attraverso l'approccio scientifico, ha cercato di penetrare all'interno della corporeità stessa esaminandola in molteplici prospettive sotto il profilo della fisiologia, dell'anatomia e della genetica e mostrando le caratteristiche del corpo femminile, che si articolano, poi, in modo particolare in ogni donna. Su tale base opera la medicina, cogliendo le alterazioni e procedendo alla terapia ed è proprio quest'ultima che si trova a fare i conti, in modo qualche volta difficile, se non drammatico, con la singolarità.

A questo punto si pongono due questioni, la prima riguarda il fatto che la donna ha sì una particolare configurazione anatomica, ma che anche molte sue caratteristiche sono in comune con l'altro essere umano che è l'uomo; infatti, si parla in generale di corpo umano che va aldilà delle specificazioni del femminile e del maschile. Proprio questa constatazione ci conduce alla seconda questione: se non si può analizzare la donna senza tener conto che è un essere umano, bisogna correlativamente esaminare anche l'uomo. Già in questo primo stadio della ricerca si presenta una gerarchia che può essere percorsa dal basso o dall'alto, ma, in ogni caso, indica la correlazione dei due momenti; infatti, l'essere umano è articolato nel maschile e nel femminile ed un'analisi corretta ci costringe a tener presenti entrambi gli aspetti. Come teorizzare tutto questo da un punto di vista più ampio che possiamo definire filosofico? Proprio l'esame del singolo ci rimanda all'universalità dell'essere umano, ma di nuovo siamo costretti a scendere verso la partizione del maschile e del femminile, prima di giungere alla singolarità. In realtà, come si è sopra accennato, è possibile percorrere anche il cammino inverso, e, quindi, i due cammini sono correlativi e circolari.

Tutto ciò, prima di proseguire l'analisi dell'essere umano nelle sue articolazioni femminile e maschile, fa riflettere sul fatto che non si può esaminare la donna senza esaminare l'uomo, in termini più generali, che, se si vuole procedere ad un'analisi dell'essere umano, quindi, ad un'antropologia, quest'ultima deve essere un'*antropologia duale*. Infatti, se è vero che si possono indicare alcuni

elementi universali che distinguono, ad esempio, l'essere umano da quello animale o vegetale, un necessario approfondimento della struttura umana ci conduce a cogliere la dualità come elemento importante e imprescindibile dell'analisi. All'interno dell'ontologia "essere umano" si può individuare l'ontologia della dualità.

3. Per un'ontologia della dualità umana

Se la finalità di questo scritto è di rintracciare l'ontologia del femminile, sembrerebbe del tutto fuorviante riferirsi alla dualità. Per rispondere a tale obiezione bisogna assumere un atteggiamento diverso da quello che il femminismo a lungo ha mantenuto, cioè di parlare solo di se stesso. E' indispensabile riconoscere che l'opposizione al maschile si basa su un conflitto permanente che spinge a rifiutare l'altro oppure a considerarlo come modello da realizzare. L'isolamento, da un lato, e l'uguaglianza male intesa, dall'altro, sono i due risultati di tali prese di posizione. La Stein ci aiuta a ripensare tutto ciò e a cogliere l'uguaglianza in quanto esseri umani nella differenza delle due specie, così ella le definisce, del maschile e del femminile. Per tale ragione non solo non si può parlare del femminile senza descrivere il maschile, ma non si deve farlo, perché ciò impedisce un'approfondita conoscenza del femminile stesso che emerge proprio dal confronto: l'ontologia dell'essere umano rimanda all'ontologia del maschile e del femminile.

In questo cammino, in primo luogo, filosofico di ripensamento radicale del femminile e del maschile, che necessita anche l'apertura e l'accoglienza di altre indagini, come la fisiologia, la psicologia, la sociologia e la teologica, siamo aiutati da Edith Stein, la filosofa che per prima ha insistito sulla necessità di tener presente un'antropologia duale. Ponendoci nella direzione indicata, possiamo percorrere ancora un altro tratto di strada, constatando che l'essere umano, considerato nella sua universalità, non è soltanto corpo, ma possiede una psiche ed è caratterizzato dalla dimensione dello spirito. Anche il semplice incontro con un'altra persona e la relazione che stringiamo con lei o con lui ci fa scorgere la presenza degli atti indicati, atti che ci rendiamo conto di vivere anche nella nostra interiorità.

Le tre dimensioni, del corpo, della psiche e dello spirito, pur apparendo strutturate univocamente nell'essere umano, assumono connotazioni specifiche nel caso in cui tale essere umano sia donna o uomo. Possiamo citare un pensiero

di Edith Stein che è il risultato di un procedimento di ricerca molto lungo e complesso, quindi non è un'affermazione affrettata o un presupposto, ella scrive confrontando la donna e l'uomo:

«Non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima col corpo è differente e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito con la sensibilità, come il rapporto delle potenze spirituali fra loro»¹³.

La “differenza”, allora, è presente, differenza che si rivela nell'interiorità dell'essere umano e dà un'impronta specifica all'uomo e alla donna. Continuando con le affermazioni della Stein, possiamo dire che «La specie femminile dice unità, delimitazione dell'intera personalità corporeo - spirituale, sviluppo armonico delle potenze; la specie virile dice elevazione di singole energie alle loro prestazioni più intense»¹⁴.

Unità, delimitazione e sviluppo armonico vogliono indicare capacità di accoglienza della donna che possiede una struttura unitaria, le cui parti sono armonicamente connesse: l'armonia è la caratteristica della femminilità.

Al contrario, nell'essere umano maschile la unidirezionalità consente, spesso, una concentrazione in un ambito specifico con grande successo a causa della mancanza del dispendio delle energie, ma a prezzo dell'eliminazione di altre dimensioni dell'esistenza; tutto ciò si può risolvere nell'assolutizzazione della capacità intellettuale o pratica a discapito della vita affettiva o emozionale. Vantaggi e svantaggi si possono cogliere anche nelle disposizioni femminili: l'apertura può risolversi nella dispersione, nel pettegolezzo; l'affettività può essere rivolta ossessivamente alla cerchia familiare, perdendo di vista gli orizzonti sociali e umani più ampi. Né, d'altra parte, si mostra valida la caratterizzazione del femminile come pura affettività e del maschile come intellettualità, secondo la partizione junghiana di *anima* e *animus*. Questa interpretazione è contraddetta dall'incontro con la singolarità che costituisce il banco di prova della validità o meno delle universalizzazioni. In ogni essere umano esiste un particolare “dosaggio” di aspetti, che, in astratto, possiamo definire “femminili” o “maschili”, per cui nel singolo sono prevalenti di volta in volta alcuni elementi di ordine intellettuale, di ordine affettivo, che possono essere eventualmente valorizzati oppure indirizzati.

¹³ E. Stein, *La donna*, cit., p.204.

¹⁴ *Ibidem*.

Ogni essere umano ha in potenza la stessa complessità strutturale che si articola nell'essere donna o nell'essere uomo, ma nella sua singolarità tutto ciò assume una particolare connotazione; si tratta di riscontrare l'accentuazione di aspetti, di capacità, di ampiezze e di restrizioni e, quindi, "pensare l'esperienza" significa anche "agire" per un efficace processo di sviluppo di alcune caratteristiche, di raggiungimento di un equilibrio e le donne sono "potenzialmente" privilegiate nel compiere e nell'aiutare a compiere tale processo. Siamo di fronte all'ontologia della singolarità?

4. *L'ontologia duale come chiave di lettura della gender theory e della queer theory.*

A proposito delle caratteristiche personali dall'antropologia duale di Edith Stein si possono ricavare anche altre indicazioni importanti per chiarire le problematiche più recenti sulle questioni di genere. È noto che, se l'indagine sulla dualità poteva essere considerata una novità – e lo era soprattutto dal punto di vista filosofico –, l'attenzione rivolta a quest'argomento ha indotto alcuni ad individuare sfumature nella delineazione dei generi che hanno condotto a moltiplicarli. La proposta filosofica di Edith Stein può consentire di comprendere tali "sfumature", riguardano ad esempio la omosessualità e la transessualità, e rintracciarne anche l'origine? L'argomento è molto complesso, e si può affrontare sulla base della differenza sottolineata dalla Stein fra "essenza" e "natura" nell'essere umano.

Tale indicazione della Stein potrebbe guidarci in questo compito. Ella distingue, infatti, sulla scia di Tommaso d'Aquino "essenza" e "natura", mentre la prima ci consente di cogliere gli aspetti costitutivi di qualsiasi cosa al di là della sua concretizzazione, la natura è, appunto, tale concretizzazione che, in quanto contingente, può anche non rispettare fino in fondo l'essenza¹⁵. Come accade per gli elementi geometrici, nessuna forma essenziale/ideale si realizza nella sua purezza in natura. Possiamo applicare tutto ciò al maschile e al femminile, che nei loro tratti essenziali rappresentano i due poli ideali della struttura umana e chiederci: cosa accade nella concretizzazione della natura nel momento della singolarità? E non solo dal punto di vista fisico, ma anche psichico e spirituale? Un approfondimento in questa direzione giustificerebbe le caratteristiche degli

¹⁵ E. Stein, *La donna*, cit., p. 218. Ho sviluppato questo tema nel mio libro: *Tutta colpa di Eva. Antropologia e Religione dal femminismo alla gender theory*, Castelvevchi, Roma, 2017.

esseri umani nel loro accadere, quindi, si potrebbe comprendere il senso dell'omosessualità, della transessualità, del bisessualismo, messi in evidenza dalla *gender theory*. E la Stein con la sua distinzione fra natura ed essenza ci aiuta a comprendere le variazioni dell'umano, che hanno come punto di riferimento invariante l'"umano".

Se si affronta la questione dal punto di vista dell'ontologia è chiaro che l'invariante è il momento ontologico; ma ci si può domandare se non sia possibile procedere anche ad un'ontologia delle variazioni, le quali inevitabilmente rimandano all'ontologia più ampia che è quella duale. D'altra parte, è impossibile eliminare il riferimento ad una struttura essenziale alla quale la singolarità deve essere "ricondata", ma non "ridotta".

Come si può costatare, questi sono argomenti estremamente attuali, nel momento in cui si tende ad affermare, come ci suggerisce la *queer theory*, portando a conseguenze estreme la costatazione delle molteplici variazioni, che, in realtà, la differenza sessuale non ha una sua consistenza e che dal punto di vista sessuale l'essere umano è neutro e può scegliere il suo orientamento in modo "libero", libertà questa che coincide con l'arbitrio. In questo caso, paradossalmente siamo di fronte ad un'ontologia della neutralità che si oppone nettamente a quella della dualità. Se l'obiettivo è di rivendicare il primato della scelta individuale e, quindi, abolire qualsiasi riferimento a strutture universali, il tentativo è fallito; in primo luogo, perché si contrappone di fatto un altro contenuto ontologico – anche l'affermazione del neutro è un'universalizzazione – e, in secondo luogo, perché, nonostante la molteplicità di variazioni, queste rimangono inevitabilmente tali rispetto alla dualità. In altri termini, il primato della scelta tenderebbe ad eliminare qualsiasi riferimento essenziale, ma di fatto tale riferimento è sempre presente quando si tratta di descrivere un fenomeno; infatti, chi sceglie è sempre qualcuno, il quale, proprio nella sua singolarità, ha una consistenza che precede la scelta stessa. Qui si aprirebbe un'altra questione: che cosa è la scelta, chi fa la scelta? Siamo risospinti all'indagine sull'autore della scelta. La singolarità con le sue caratteristiche peculiari rappresenta un momento importante e imprescindibile, come si diceva sopra "irriducibile", ma ontologicamente fa parte dell'umano e solo in questa luce può essere compreso.

Credo che anche in tale direzione l'indagine della Stein possa essere utile per indicarci la via di un approccio teorico, consistente nel ritenere indispensabile il riferimento essenziale alla dualità di genere, pur accettando le possibili

variazione che sono riscontrabili in natura, ma che si possono intendere proprio in riferimento a quella dualità.

5. *Una breve considerazione finale*

Dalle riflessioni che sono state condotte si ricava che l'ontologia del femminile rientra in due ontologie più ampie: quella relativa alla descrizione essenziale dell'essere umano e quella della dualità di cui è parte integrante. Ciò non elimina il valore del femminile, ma lo colloca nella giusta posizione rispetto all'umano. Le recenti teorie che ho citato tendono a mettere in crisi la possibilità stessa dell'ontologia femminile, in nome della singolarità. Accetto la sfida, notando che non si deve rifiutare il riferimento al singolo. In questo scritto l'ho preso in considerazione muovendo dall'alto, *von oben*, ma, anche se avessi iniziato dal basso, la descrizione stessa mi avrebbe ricondotto alle ontologie più ampie; infatti, è necessario "risalire" all'universalità per chiarire il senso della singolarità. Giustamente i due movimenti, dal basso in alto e dall'alto in basso, sono correlativi e compresenti, come già ci indicava Husserl, e non possono essere ignorati, pena la non comprensione dei fenomeni.