



## Il femminile nella coscienza. Un'analisi attraverso il simbolismo teologico.

*Marilisa Castellano\**

### **Introduzione**

Come sostiene la femminista Luce Irigaray in un suo noto libro, «parlare non è mai neutro»<sup>1</sup>: in alcuni ambiti, specialmente quello scientifico, si cerca sovente di utilizzare un linguaggio “neutro” o impersonale. Tuttavia, nonostante ciò, il tentativo di arrivare ad una certa neutralità linguistica è una possibilità raggiunta solo parzialmente e ancora in fase di costruzione. Tale volontà di utilizzare un linguaggio neutrale si collega anche alla questione della lingua di genere. In italiano, ma anche in altre lingue, quando si vuole esprimere un concetto neutrale dal punto di vista del genere, ovvero un concetto che possa essere riferito indistintamente alla donna o all'uomo, si tende ad utilizzare la flessione maschile in maniera inclusiva. Tuttavia, questa modalità di approcciarsi alla lingua, come sostiene Irigaray, è raramente definibile “neutra”, riflette piuttosto un retaggio culturale che vede “l'uomo” come modello standard di riferimento. In accordo è anche la posizione di Angela Ales Bello quando afferma che in una certa misura l'utilizzazione di un dato linguaggio è irriflessa e segue una tradizione presente nel contesto nel

---

\* Dottoranda presso la Facoltà di Bioetica dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

<sup>1</sup> L. IRIGARAY, *Parlare non è mai neutro*. Editori Riuniti, Roma, 1991.

quale si vive<sup>2</sup>. La prospettiva adottata nei discorsi e nelle realizzazioni del linguaggio è spesso quella dell'uomo.

Il tema del presente lavoro non vuole essere uno studio squisitamente linguistico sulla differenza di genere; bensì uno studio sul carattere analogico del simbolismo della coppia uomo-donna a partire da un luogo specifico che è quello del testo biblico.

A partire dagli ultimi decenni del secolo, è divenuto centrale il tema della "differenza" sia nell'ambito cristiano, evangelico e cattolico, sia in quello laico. La ragione di questa riflessione è rintracciabile nel fatto che a partire dagli anni Settanta l'indirizzo egualitario è stato messo in crisi, non perché non si tratti più di rivendicare l'uguaglianza dei diritti, ma forse perché in alcuni paesi occidentali tali diritti – almeno formalmente – sono stati riconosciuti. Ha avuto origine, pertanto, una riflessione sulla specificità del femminile. Senza dubbio il tema ha acquistato sin dagli inizi una caratterizzazione squisitamente cristiana, rintracciabile nel panorama di pensatrici che si sono interrogate sul tema, senza esser spinte da situazioni storiche che sollecitavano, in senso stretto, studi sul femminile. Pensiamo come già nel 1934 Gertrud von Le Fort – protestante prima e convertitasi poi al cattolicesimo –, in un clima di profonda decadenza religiosa, scrisse un libro, *La donna eterna*, dove afferma:

Le affermazioni più ardite e forti che mai siano state formulate riguardo alla donna le formulò il dogma cattolico. Qualsiasi altra interpretazione metafisica della femminilità non è che inutile tentativo o semplice eco teologica priva di contenuto e significato religioso<sup>3</sup>.

La riflessione della von Le Fort non mira tanto ad una rivendicazione sociale o della vita pubblica della donna; piuttosto si mostra preoccupata per il rischio che la donna stessa assuma una mentalità e una connotazione maschili, dimenticando i legami con la dimensione

---

<sup>2</sup> A. BELLO, «La donna: storia e problemi. Le radici cristiane del femminismo» in M. D'AMBRA (ed.), *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, Città Aperta, Troina, 2004.

<sup>3</sup> G. VON LE FORT, *La donna eterna*, tr.it., pref. e saggio introduttivo di G. FEDERICI AJROLDI, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1960, 24.

religiosa. La donna non è divina, perché il divino la supera, ma è specchio privilegiato del divino anche per l'uomo.

Ecco giunti al nodo centrale del lavoro: la donna come specchio privilegiato del divino. Questo era molto chiaro nel pensiero del monachesimo medievale<sup>4</sup>, sempre dedito alla riflessione, a volte problematica, sull'unione dell'anima con Dio. Dunque, presente nello studio dei monaci era il tema della *coscienza*, la quale rappresenta l'evento centrale dell'interiorità cristiana: mediante questo evento la persona si coglie come esistente in un nuovo rapporto ontologico (con Dio) e ne consegue un nuovo ordine performativo di valori. Proprio per questa ragione, in numerosissimi testi biblici essa è definita come *funzione specifica* del discernimento morale. Quindi, la coscienza anche nella storia del pensiero cristiano assume una duplice conformazione: luogo intimo di incontro con Dio e sede di costruzione del discernimento morale sulla propria condotta. Nello sviluppo storico la trattazione della coscienza può essere modulata, secondo i due aspetti appena citati, in due fasi: una più antica e l'altra più recente. Per il nostro lavoro si prenderà in esame principalmente la prima fase. In essa si rintraccerà come, a partire dal monachesimo medievale, la coscienza è stata designata con caratteri femminili.

## Formulazione

Lungo la storia e attraverso le varie culture, sono poliformi i simboli per i quali l'uomo ha cercato di introdursi al mistero della unità-duale costitutiva nella relazione uomo-donna<sup>5</sup>. I simbolismi sessuali possono essere divisi in due principali categorie: la prima, afferma la dualità inerente alla sessualità la cui matrice può essere ricondotta a Jung<sup>6</sup>. In questa categoria la sessualità include sempre un riferimento al suo opposto esteriore, in modo che, nella relazione, essi rimandino ad una totalità superiore che dà loro significato autentico. Basti pensare

---

<sup>4</sup> *Dizionario teologico*.

<sup>5</sup> Cf. V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano, 1977.

<sup>6</sup> Archetipi e inconscio collettivo.

che questa tipologia di simboli fa sovente uso di riferimenti cosmologici connessi ai riti di fecondità.

La seconda categoria di simboli invece tende all'unità come fine della dualità interna del simbolo. In questo secondo caso, la dinamica del simbolo include una chiamata alla libertà: solo in tal modo la sessualità umana in se stessa può acquistare un senso davvero personale e interrompere la circolarità cosmologica nella quale possono rimanere rinchiusi i simboli della prima categoria descritta.

Ora, tra i diversi simboli unitari ai quali si può fare riferimento acquista un'importanza particolare per via del suo significato il simbolismo contenuto nella relazione tra *animus* e *anima*. Quando l'uomo si muove all'interno di un certo ordine di significati, egli sperimenta una forza che lo eleva – rappresentato dall'*anima* – come attrazione verso la trascendenza, la quale forza poi è intesa come chiamata al suo *animus*, che rappresenta le singolari capacità operative.

Dunque, l'azione umana si articola sempre come tensione tra una trascendenza (*anima: il femminile*) e delle forze per portare a termine l'atto e inserirlo nella propria dinamica temporale (*animus: il maschile*).

Livio Melina afferma che questa simbologia sessuale inserita nel più intimo dei dinamismi umani è un passaggio fondamentale per l'integrazione degli affetti in una verità personale verso cui si dirigono<sup>7</sup>.

Da qui ne consegue la fondazione del simbolismo sponsale della coscienza: in essa si avverte l'espressione di femminilità consistente in un'apertura ad una verità che trascende e al contempo guida l'azione umana: giudicandola dall'alto e per mezzo dell'attrazione dovuta alla sua bontà, incoraggiandola ad essere attuata.

Tale simbolismo è rintracciabile nel periodo del monachesimo medievale.

In Origene lo stato di perfezione spirituale del credente è simboleggiato dalla sposa del Cantico, colei che è presa dall'eros per la bellezza del Logos e si unisce a lui in una comunione perfetta. Quindi lo stato maturo del credente è simboleggiato da quello *femminile*. Nella prima omelia sulla Genesi, per spiegare il rapporto tra anima e spirito si allaccia alla creazione dell'uomo e della donna: «il nostro uomo interiore

---

<sup>7</sup> Cf. L. MELINA, «Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza morale cristiana», *Anthropotes* 8, 1992.

consta di spirito e anima: diciamo maschio lo spirito, l'anima si può definire femmina»<sup>8</sup>.

Non solo in Origene si rintraccia il femminile nella formazione della coscienza. Nel pensiero di San Bernardo, figura tra le più tipiche del monachesimo medievale, la coscienza<sup>9</sup> è il luogo dove Dio si fa presente all'uomo. È evidente come il tema della coscienza diventa tra i più cari a questi uomini così attenti ai moti interiori. Risalenti a questo stesso periodo storico si ritrovano due altri trattati pseudobernardini sulla coscienza e, un *De conscientia* di Pietro di Celle. In lui, in Ruperto di Deutz, in Guiberto, le immagini per descrivere questo luogo di incontro tra Dio e l'uomo si moltiplicano. Un campo particolare da cui attingono le allegorie per trasfigurarle in termini spirituali è quello della vita nuziale, in modo particolare alludendo alla *sposa*, alla *donna* della coppia. Così, la "buona coscienza" è la più bella tra le donne, è la sposa forte e fedele, che aspetta lo sposo nel talamo nuziale. È degna di nota la sensibilità dei monaci che pur avendo una vita austera, con povertà anche nell'arredo quotidiano, è tale da riuscire a dipingere con maestria nell'immaginario del cuore il *lectus coelestis sponsi*.

Sempre Melina afferma che per cogliere la traccia del femminile nella formazione della coscienza, non è sufficiente l'uso della sola ragione: il simbolismo sembra appunto essere lo strumento più efficace. Infatti, nonostante il suo carattere analogico, il simbolismo della persona umana nella sua realtà di coppia "uomo-donna" viene sempre più riferito nel mondo teologico e richiamato da varie aree del pensiero umano.

## FONDAMENTI TEORICI

### La semantica delle parole e delle immagini nel pensiero medievale

All'inizio del secondo libro del *De doctrina christiana* Agostino afferma: [...] è segno una cosa che, considerata a prescindere dalla

---

<sup>8</sup> ORIGENE, *Omellie sulla Genesi* I,15.

<sup>9</sup> *Nuovo dizionario teologico*.

superficie corporea con cui si presenta ai sensi, introduce nel pensiero qualcosa di altro e diverso, da essa stessa suggerito.

Per l'uomo medievale, infatti, la scelta delle parole acquista un'importanza del tutto particolare dal momento che esse rappresentano i *signa* che lo conducono alla comprensione delle verità immutabili. Se pensiamo alla prospettiva teologica, la definizione agostiniana si applica sicuramente, in prima istanza, ai sacramenti: la realtà materiale di essi è per il fedele la presenza visibile di realtà spirituali celate. Allargando la portata della definizione anche ad un piano filosofico si potrebbe in essa rintracciare la funzionalità naturale propria del linguaggio e della comunicazione, tale da permettere alle creature di accedere a livelli più profondi di conoscenza.

Soprattutto per i medievali, il parlare era una forma del *docere*: il pensiero di fondo era che ogni tentativo linguistico umano significava, in qualche modo, condurre alla comprensione intellettuale e trasmettere il manifestarsi della verità appresa. Di conseguenza, se rimaniamo nell'ambito teologico, il parlare *di* Dio equivaleva alla fusione di fede e indagine razionale, quale base del pensiero medievale: il parlare e il comprendere in modo verace il significato delle parole è lo strumento principale ed efficace per giungere alle regole eterne che muovono le cose del mondo. L'uso e la comprensione di tali *signa* non erano per tanto, arbitrari. Già nel IX secolo il maestro Smaragdo di Saint-Mihiel, in una raccolta di precetti per la corretta formazione del monaco (*Diadema monachorum*), formula la "regola del vero linguaggio", secondo cui così come Dio parla agli uomini mediante simboli e segni che ha disseminato Lui stesso nella natura, così il linguaggio umano deve rifarsi a quei simboli veri come vero è il Creatore. Pertanto, ogni creatura è immagine di qualcosa. Si registra quindi, un passaggio implicito: dalla semantica delle parole, alla semantica delle cose-immagini: esse assumono lo statuto privilegiato di essere portatrici di verità superiori. Come poco dopo affermerà Alano di Lilla, nella seconda metà del XII secolo: Ogni creatura del mondo è come un libro e come un dipinto per noi, e dunque, come uno specchio, è fedele icona significativa della nostra vita e della nostra morte, del nostro stato e del nostro destino.

Probabilmente mai come nella sapienza medievale, si ha l'invito a cercare la verità eidetica delle forme divine tramite la contemplazione

delle forme particolari; principio questo, formulato già da Ugo di San Vittore. Se da un lato si ricerca e indaga la semantica delle parole e delle immagini, dall'altro è parimenti richiesta una comprensione del nesso che collega la parola-immagine al rispettivo significante. Per ogni ambito del sapere medievale, vige il principio universale della verità: ogni cosa-parola esprime un valore è tale perché afferma uno dei molteplici modi della volontà divina.

## **Il simbolismo in teologia**

Nel paragrafo precedente si è avuto modo di vedere quale sia la funzione delle parole-immagini nell'economia del discorso teologico. Si converrà, dunque, con Jean Daniélou quando afferma che il simbolismo occupa un luogo fondamentale nel pensiero religioso: teoria biblica, teologia mistica e sacramentale ne fanno uso per significare la realtà del mondo spirituale attraverso la realtà del mondo sensibile. Basti pensare al *Trattato dei Nomi divini* attribuita allo Pseudo-Dionigi, espressione tra le più riuscite nel pensiero medievale di teologia simbolica. Questo tipo di conoscenza simbolica, tuttavia, non ha pieno diritto di cittadinanza nell'alveo della conoscenza per i moderni, i quali sono avvezzi ad una ricerca della causalità efficiente che non ritroverebbero in toto nell'uso di linguaggi simbolici. Dunque, apprendere attraverso l'uso di analogie e metafore sarebbe una modalità di conoscenza di grado inferiore. Questo atteggiamento porta con sé il rischio di fermarsi semplicemente al simbolo, senza provare ad innescare un processo di conoscenza più profonda capace di andare al di là del simbolo in sé. La ritrosia circa la teologia simbolica quale portatrice di conoscenza autentica, è data anche dal fatto che la si considera una forma di teologia propria di una mentalità prelogica; al contrario, – è anche pre-logica per chi la riceve, non per chi la esprime – essa è forma predominante di tutto il pensiero religioso.

Pensiamo quanto sia sparso il simbolismo già a partire dalla Genesi, dove nei primi versetti la potenza di Dio è paragonata ad un uccello che vola sopra le acque; scena che poi allude al Nuovo Testamento quando lo Spirito suscita una nuova creazione sul Giordano. Da un versante all'altro della Scrittura, nell'Apocalisse, San Giovanni ci descrive la

creazione nuova con simboli desunti dal cosmo. Inoltre, la stessa liturgia riprenderà questi simboli.

Si potrebbe allora dire che se il simbolismo religioso costituisce la rivelazione di Dio attraverso il mondo visibile, allora, in qualche modo la rivelazione stessa corrisponde ad una religione naturale. Cerchiamo di puntualizzare questo passaggio. Le verità delle religioni naturali corrispondono alla prima alleanza di Noè, nella quale Dio si rivela mediante la regolarità dei cicli naturali, delle stagioni e il corso degli astri: tutto ciò fa conoscere qualcosa di Dio. Essi costituiscono quelle che sono chiamate le “ierofanie”. Si legge nella *Lettera ai Romani*: le perfezioni invisibili di Dio, dopo la creazione del mondo, sono manifestate dalle sue opere.

Dunque, è in questo senso che la religione naturale è il dominio privilegiato del simbolismo religioso.

## CONTESTO DEL PROBLEMA

### La differenza sessuale *nel* linguaggio

Nel 1986 la semiologa Patrizia Violi pubblicava un saggio fondamentale, *L'infinito singolare*, con il quale, rileggendo le analisi dei linguisti, cercava di stabilire in che modo la differenza sessuale era simbolizzata dentro la lingua ed in che modo la teoria linguistica ne rendeva conto, per arrivare a concludere:

[...] il linguaggio porta iscritto al suo interno la differenza sessuale. Nel momento in cui la parola dà forma alla nostra esperienza del reale, rendendo possibile la nominazione, essa non è più neutra, ma rimanda, attraverso una metafora generale che è già iscritta nella struttura grammaticale, ad un più profondo simbolismo di natura sessuale. Fin dall'inizio però la differenza si presenta come segnata da un interdetto che costruisce intorno alla nominazione del femminile uno spazio ambiguo. [...] Di fronte a questa situazione diviene prioritario il compito di liberare la differenza, di darle corpo e parola in modo da farla esistere, nel linguaggio e nella vita, come forza creativa che esprime quella che è forse la più grande

possibilità di rinnovamento che ci è data. Perché il linguaggio non può essere androgino. Né può essere neutro, esso è sessuato come i soggetti che lo parlano, anche se oggi la sua forma sessuata sembra ancora manifestarsi in negativo, come ripetizione della separazione e divisione dei ruoli<sup>10</sup>.

La Violi continua la sua riflessione sul se esiste un comune “come dire” delle donne, o se invece la pluralità e molteplicità delle voci e dei punti di vista rende ormai improponibile qualunque sforzo, o desiderio, di generalità scrive:

Credo che per affrontare questo nodo sia indispensabile ripartire dalla questione dell'individuale e dal rapporto fra individualità e genere, differenza e differenze. [...] Se la differenza sessuale è un primum della nostra esperienza di donne, ciò non può cancellare le differenze di storie, esperienze e percorsi di vita. Immettere nell'ordine del discorso e nell'orizzonte del genere la ricchezza e la complessità delle singole individualità va in una direzione che chiamerei di polisemia complessa: cioè di un coro di soliste<sup>11</sup>.

L'immagine del coro di soliste, secondo me, ben rappresenta le differenze all'interno della differenza, da cui deriva forse anche la non univocità dell'impatto della sessuazione del linguaggio nel discorso delle donne e degli uomini.

La questione di un linguaggio fondato sulla differenza sessuale pone comunque notevoli problemi, non solo perché richiede la “critica” del discorso maschile e la costruzione di un discorso “al femminile”, ma, soprattutto, perché deve fare i conti con un linguaggio – quello esistente, sedimentatosi storicamente – che nega e occulta la natura sessuata del discorso. Questo legame tra linguaggio e storia rimanda, come un'eco, alle riflessioni di Adorno quando sostiene che il compito della filosofia è quello di interpretare: essa ha a che fare con costrutti linguistici, storici e simbolici, i cui significati deve portare alla luce<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> P. VIOLI, *L'infinito singolare*.

<sup>11</sup> Cf. P. VIOLI, «Esperienza dell'individuale e appartenenza di genere: una questione di “stile”?», *DWF* n. 2-3 (41-43), aprile-settembre 1999, 44-45.

<sup>12</sup> T. ADORNO, *Terminologia filosofica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2007.

## IPOTESI

### Un duplice livello di analisi

Si propone qui l'analisi a due livelli: a) il primo, è rappresentato dal valutare i limiti del carattere analogico del simbolismo in sé; b) il secondo, è rappresentato dai rischi che possono subentrare dalla mancata comprensione del simbolismo nel caso specifico della coppia uomo-donna.

a) Una delle obiezioni che spesso viene posta quando si parla di simbolismo consiste nel mettere in questione il valore del simbolo, e cioè: esso ha valore di significato legato alla sua stessa natura, oppure il suo proprio significato discende dalla realtà significata? È evidente che se si dovesse scegliere questa seconda ipotesi, secondo cui appunto il valore significativo del simbolo sarebbe tratto dalla realtà che esso illustra verrebbe meno – se non del tutto ma quantomeno verrebbe diminuito – il valore gnoseologico dei simboli. In questo problema, Danielloù, rintraccia la poca affidabilità da parte della cultura in generale (soprattutto quella moderna) affidata alla conoscenza simbolica. Ora, se da un lato è giusto riconoscere che la polivalenza di un simbolo sia causa dell'accusa di poco rigore alla conoscenza simbolica, dall'altro è parimenti opportuno sottolineare che un dato simbolo non è, tuttavia, suscettibile a qualsiasi significato.

Mircéa Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni*<sup>13</sup> sostiene che è possibile fondare una scienza della simbologia religiosa dal momento che la comunanza di simboli (anche in religioni diverse<sup>14</sup>) è l'espressione di sviluppi paralleli ed è legato, quindi, al contenuto oggettivo degli stessi simboli.

In accordo con questa tesi vi è anche la posizione di Jung, evidente soprattutto negli scritti raccolti nella collezione<sup>15</sup> alla quale lavora anche Rahner. Egli afferma che i miti delle religioni pagane non sono da considerarsi come l'espressione di una mentalità primitiva; al contrario essi rappresentano delle costanti nella vita psicologica, tali da costruire

<sup>13</sup> M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

<sup>14</sup> M. ELIADE, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, 2015.

<sup>15</sup> Eranos Jahrbuch.

“archetipi”. Dunque, il procedimento simbolico è una forma della struttura psicologica: non è un procedimento di soggettiva proiezione del contenuto degli oggetti da parte dello spirito, bensì una scoperta del contenuto oggettivo colto attraverso il simbolo.

Alla luce di quanto detto, si converrà su quanto sia dissonante la posizione, in merito al *significato* e *significante*, di matrice lacaniana e cara al filosofo Carmelo Bene: «il significato è un sasso in bocca al significante». Qui l'idea di fondo che guida il tentativo ermeneutico consiste nel considerare il significato come un prodotto creato dal soggetto significante e pertanto, destinato a consumarsi come ogni prodotto della macchina ermeneutica azionata dal significante. Il problema del senso/significato sarà molto presente nella fase finale della riflessione di Lacan<sup>16</sup>, secondo cui il senso è un lavoro continuo che mira a conferire legittimità al fuori-senso: è come se il senso chiedesse sempre un “ancora”, mai sazio<sup>17</sup>.

b) Nel presente studio le analisi sul simbolismo sono finalizzate a contestualizzare il tema principale, ossia l'analogia della coppia uomo-donna nel linguaggio e nella caratterizzazione della coscienza. Ebbene, il fine in tutti i simbolismi sessuali è rappresentato dal desiderio di un'unione, ma proprio qui sorgono le divergenze più grandi che scivolano nei concetti di fusione corporale, dissoluzione spirituale e trasformazione ideale. Su questo punto la rivelazione cristiana propone una luce importante: ossia, il simbolismo sessuale non può venire separato dall'esperienza dell'amore e della libertà. È interessante, a questo proposito, l'espressione che usa Nédoncelle di “identità eterogenea”. Monica Amadini<sup>18</sup>, spiega questo passaggio affermando che l'identità eterogenea, in sostanza, non è assimilabile ad una monade; il “noi” che ne risulta corrisponde alla condizione poliedrica della persona umana. L'eterogeneità non fa ostacolo, pertanto, al principio dell'unità. Con ciò vengono meno tutte quelle interpretazioni simboliche della differenza sessuale che, accentuando il carattere di fusione, conducono ad un'impostazione di annichilimento. Al contrario, il punto centrale è il

<sup>16</sup> J. LACAN, «Della struttura come immistione di un'alterità preliminare a un soggetto qualunque», in *La psicoanalisi*, n. 60, Astrolabio, Roma 2017.

<sup>17</sup> P. RICŒUR, «La componente narrativa della psicoanalisi», in *Metaxù 5*, Borla, 1988.

<sup>18</sup> M. AMADINI, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

seguinte, a mio avviso: il simbolismo sessuale, deve aver cura di non perdere la propria capacità di inserire il dualismo dei soggetti – inclusi nella differenza sessuale – all’interno di una storia d’amore che emana la bellezza della libertà e dell’unità della differenza. Dunque, anche il simbolo del *femminile* usato per la caratterizzazione della coscienza non è un elemento di *polemos* teoretica, bensì *locus* di incontro fecondo dove la differenza si riscopre non monadica.

## VARIABILI

Fin ora si è cercato di illuminare come sia presente il femminile nella formazione della coscienza morale. La tesi di fondo è che anche per lo sviluppo morale si possa far riferimento alla differenza sessuale intesa nel suo carattere di “unità” nella differenza. Si è convinti di come un’analisi integrata del femminile – anche nella coscienza – porti una maggiore comprensione della relazione con il maschile, senza opporre necessariamente i due termini.

Una delle variabili rispetto alla nostra tesi giunge dal mondo della psicologia<sup>19</sup>. Cerchiamo di analizzarla nei punti seguenti, i quali aprono a questioni problematiche da indagare nella ricerca.

a) Il primo dato con cui bisogna fare i conti è che *maschile* e *femminile* sono termini simbolici e non vanno identificati concretamente con «uomo» e «donna» come portatori di caratteristiche sessuali precise. L’uomo e la donna, da un punto di vista psicologico, sono bisessuali, in quanto nel loro inconscio ci sono anche istanze del sesso opposto.

b) Partendo dal presupposto illustrato nel punto a, in Neumann nell’evoluzione che porta alla liberazione dallo strapotere dell’inconscio la simbologia della coscienza è maschile; mentre quella dell’inconscio, come insegnano la mitologia e la simbologia dell’inconscio collettivo, è femminile, in quanto in opposizione all’emancipazione dell’Io.

Dunque, in questo senso, sembrerebbe che il *femminile* sia un fardello da cui liberarsi: funzionale nel processo di evoluzione della coscienza, ma non elemento costante di essa. Inoltre – sempre il femminile

---

<sup>19</sup> Cf. E. Neumann, *Zur Psychologie des Weiblichen*, Rascher, Zurich, traduzione italiana a cura di M. GIULIANI TALARICO in [http://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/riviste\\_intere/1971](http://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/riviste_intere/1971)

– è indicato anche con l'espressione *coscienza matriarcale*, la quale viene connotata da uno sviluppo minore rispetto alla *coscienza patriarcale* ed è associata alla preistoria dell'umano: presente in un momento originario ma poi superata.

Diversamente, la nostra tesi vuol essere un contributo su come il *femminile* sia un tratto perdurante sia dello sviluppo della coscienza sia della formazione stessa della coscienza nella sua accezione morale.

**Summary:** The theme of the present work does not intend to be a specifically linguistic study of gender difference, but rather a study of the analogical character of the symbolism of the man-woman couple, starting from that specific place which is that of the biblical text. The theme of *conscience* was present even in the study of monks, something which represents the central event of Christian interiority: the *specific function* of moral discernment. Starting from medieval monasticism, this study will trace how conscience has been designated with feminine features.

**Key words:** conscience, feminine, moral discernment, formation of conscience, the medieval period.

**Parole chiave:** coscienza, femminile, discernimento morale, formazione della coscienza, età medievale.