

L'essere umano femminile: chi è e come «funziona»

Giorgia Salatiello



Professore Ordinario della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana. Professore Invitato presso l'Istituto di Studi Superiori sulla Donna dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*

L'indagine sull'essere umano femminile deve, di necessità, essere preceduta da alcuni chiarimenti essenziali sull'essere umano, volti ad evidenziarne la peculiarità, senza la quale esso risulterebbe difficilmente distinguibile dagli altri viventi.

Da questa premessa, poi, passando attraverso la considerazione della differenza sessuale, sarà possibile portare l'attenzione sul femminile, proponendosi di individuarne la specificità, sia sul piano dell'essere, sia su quello dell'agire.

L'essere umano

Cercando di esprimere con la massima sinteticità ciò che contraddistingue l'essere umano, si deve fare riferimento alla sua costituzione essenziale come unità indisciungibile di corpo e spirito, vedendo su quali basi ciò possa essere affermato e quali implicazioni ne scaturiscono¹.

Per l'affermazione dell'esistenza di ciascuno dei due principi, il corpo e lo spirito, il punto di partenza è lo stesso, ovvero l'esperienza nella sua concretezza.

È l'esperienza, infatti, che attesta la corporeità, con tutte le risorse ed i limiti che la segnano, ma, d'altra parte, essa mostra anche, in modo evidente, che l'essere umano è soggetto di atti coscienti, di pensiero e di volontà libera, che, pur impossibili senza il corpo, non sono riducibili alla sua materialità.

La dimensione corporea e quella spirituale non possono essere intese come due parti giustapposte, dando origine ad un insostenibile dualismo, ma lo spirito si configura come il principio informatore che conferisce unità

al corpo, rendendolo propriamente umano come mezzo di attività e di espressione.

Si costituisce, così, un'ineliminabile tensione tra interiorità ed exteriorità nella quale la prima si rivela, mantenendo, però, un'irriducibilità che non consente, dall'esterno, un pieno accesso al nucleo più intimo della soggettività.

In questo quadro, il vertice dell'umana attuazione è costituito dalla coscienza di sé e dall'esercizio della libertà.

Con la prima, infatti, il soggetto realizza quell'«autopossesso cosciente»² che gli consente di essere sempre presso se stesso, senza mai disperdersi nel mondo e confondersi con gli enti che lo circondano e sui quali interviene con la sua attività.

D'altra parte, la libertà, come «libera autodisponibilità»³, non è primariamente la capacità di scelta tra due cose o due azioni, ma è, innanzi tutto, la possibilità di decidere di se stessi, imprimendo un orientamento alla personale esistenza e conservando sempre un margine di inviolabile autonomia rispetto al mondo ed agli altri.

Tanto la coscienza di sé, quanto la libertà, però, resterebbero incomprensibili senza il riferimento a quella fitta trama di relazioni interpersonali nella quale il soggetto è coinvolto e da cui non può prescindere né sotto il profilo della sopravvivenza biologica, né sotto quello del senso dell'esistenza.

L'orientamento dell'«io» al «tu» è un dato costitutivo della soggettività, sebbene il valore di quest'ultima non derivi dalla relazione, ma sia intrinseco a quella struttura essenziale che, fin dall'inizio, si è visto essere fondata sulla compresenza del principio spirituale e di quello corporeo.

La sintesi qui abbozzata, con il suo rinvio alla concretezza dell'esperienza, non può, però, considerarsi completa senza volgere l'attenzione all'ineliminabile sessuazione del corpo, che lo costituisce originariamente come maschile o femminile, facendo della differenza sessuale, già a questo primo livello, un aspetto imprescindibile per una concezione antropologica che non voglia cadere nell'astrattezza di teorizzazioni prive di fondamento.

La differenza sessuale

La riflessione sulla differenza sessuale, quindi, deve prendere avvio dalla considerazione del corpo, che è sempre sessuato, cioè o maschile o femminile, impedendo di vedere la differenza come un dato secondario o irrilevante rispetto al soggetto nella sua integralità.

Il corpo, infatti, non è estraneo rispetto alle più alte attuazioni propriamente umane che, in tal modo, risultano segnate dall'originario differire che, radicato nel dato biologico, possiede un significato che trascende la pura naturalità.

In questo senso si può affermare che l'attuale attenzione per la corporeità deve immedia-

tamente implicare un'analogia attenzione per la differenza sessuale, senza la quale quello di corpo rimane un concetto astratto che non corrisponde al vissuto soggettivo in ogni ambito dell'esistenza.

In una visione antropologica unitaria, escludente qualsiasi frattura tra le dimensioni che caratterizzano l'essere umano, si deve, pertanto, riconoscere che la differenza «attraversa dal basso in alto (o forse piuttosto dall'alto in basso) l'essere umano tutto intero, carne e spirito»⁴.

Nella citazione ora riportata il capovolgimento del rapporto tra basso ed alto sta ad indicare ciò che, nella differenza sessuale, è propriamente umano, dal momento che l'ineludibile radicamento corporeo non comporta che il differire sia esclusivamente biologico, poiché, al contrario, esso riceve il suo più pro-

fondo significato da quell'intrinseco principio spirituale che conferisce al soggetto la sua unitarietà e la sua peculiarità umana.

Sulla base dell'approccio qui prospettato è possibile prendere posizione nei confronti di quelle concezioni che, essendo unilaterali e riduttive riguardo alla differenza sessuale, risultano incapaci di renderne ragione nel suo significato propriamente umano.

Da una parte, infatti, l'affermazione del radicamento corporeo della differenza non implica l'assoggettamento ai rigidi determinismi biologici perché, come si è visto, il corpo, in quanto umano, è sempre attraversato dallo spirito e, quindi, è segnato da tutto ciò che da quest'ultimo deriva, ovvero è un corpo carico di profondi significati simbolici e culturali e non è mai pura materia inerte ed estranea all'ambito di azione della libertà.

D'altra parte, però, proprio l'originaria sessuazione del corpo impedisce di considerare la differenza come una pura costruzione

socio-culturale che, in quanto tale, può essere decostruita sulla base di scelte soggettive, sganciando completamente la strutturazione dell'identità dal suo fondamento biologico, ritenuto ir-

rilevante riguardo all'orientamento sessuale che è affidato solo alle preferenze personali.

Rispetto alle concezioni riduttive ora sinteticamente richiamate è sicuramente più positiva e feconda di sviluppi la posizione conosciuta come «pensiero della differenza sessuale», dovuta all'elaborazione teorica di Luce Irigaray e ripresa da altre studioso soprattutto in Francia ed in Italia⁵.

In questa posizione il riconoscimento del carattere originario della differenza, iscritta nel corpo, è inseparabile da quello del suo significato propriamente umano, rifiutando ogni contrapposizione tra natura e cultura e prospettando l'esigenza di una piena valorizzazione della peculiarità di ciascun sesso.

La problematicità di quest'approccio, tuttavia, emerge se si considera che l'originarietà della differenza, se è disgiunta dalla chiara affer-

*È necessario
prendere posizione contro
quelle concezioni riduttive
riguardo alla differenza
sessuale*

mazione di una comune essenza umana, rischia di tramutarsi in quella della sua assolutezza ed i due sessi finiscono per configurarsi, appunto, come due universali, tra loro privi di possibilità di comunicazione e non come le due attuazioni particolari dell'identica ed universale umanità.

Muovendo, ora, proprio da quest'ultimo rilievo è possibile individuare il percorso da seguire per una piena comprensione della realtà dell'uomo e della donna, poiché in entrambi devono essere colti il segno di quella natura umana che li unisce, consentendo la comunicazione, ed, insieme, la peculiarità del loro irriducibile differire che declina l'umano nel maschile e nel femminile.

Assumendo, infine, tutte le precedenti sottolineature come imprescindibili premesse, diviene adesso possibile volgere l'attenzione alla donna per delineare la sua fisionomia e cercare di giungere ad una comprensione che sappia superare gli stereotipi, riconoscendo, però, ciò che la contraddistingue nel più profondo della sua identità.

L'immagine della donna: storia e teologia

Ponendosi, quindi, l'obiettivo di cogliere la realtà della donna, è necessario, prima di affrontare la questione nella prospettiva attuale, volgere, seppur rapidamente, l'attenzione al passato per rintracciare quelle immagini che sono giunte fino a noi e con le quali è indispensabile confrontarsi, sia che ci si voglia porre su di una linea di continuità, sia che si intenda assumere una posizione critica.

Ovviamente, lo sguardo si porterà solo sull'Occidente, tanto per motivi di spazio, quanto, soprattutto, perché è quello di cui siamo diretti eredi e la prima osservazione da fare è che, mentre oggi sono sempre più spesso le donne medesime a parlare di se stesse, nelle epoche anteriori, anche se recenti, erano quasi sempre gli uomini a voler dire chi è la donna.

Si può assumere come punto di partenza il periodo delle origini cristiane che, collegandosi all'antropologia dell'Antico Testamento, con particolare riferimento a *Genesi* 1 e 2, i due testi sulla creazione dell'uomo e della

donna, e a *Genesi* 3, il peccato, elabora una visione della donna profondamente diversa da quella dell'antichità greca, nella quale l'inferiorità della donna e la sua subordinazione all'uomo erano accettate pressoché da tutti.

La grande novità introdotta dal cristianesimo scaturisce, da una parte, dalla lettura della narrazione della creazione dell'uomo e della donna a immagine di Dio e, dall'altra, dal riconoscimento di una piena uguaglianza dell'uomo e della donna nell'ordine della salvezza, ritenendo che il peccato delle origini, imputato prevalente ad Eva, fosse riscattato dall'obbedienza e dal ruolo di Maria.

Nonostante ciò e nonostante alcune fondamentali affermazioni paritarie di S. Paolo e dei Padri della Chiesa, nella concretezza del vissuto storico la subordinazione della donna, dovuta alla sua presunta inferiorità, continuava ad essere un dato acquisito e condiviso nel contesto sociale ed anche ecclesiale, relegando la donna esclusivamente al suo ruolo sponsale ed alla maternità, vista come il principale mezzo per il riscatto dalla sua condizione peccaminosa.

Una sintesi di quanto ora considerato può essere ricavata dalla visione di S. Agostino che, mentre non ha alcun dubbio sull'uguaglianza dell'uomo e della donna riguardo all'anima immortale, introduce un evidente dualismo rispetto al corpo, considerato inferiore e carente nella donna.

Ad un esito simile, seppure attraverso un differente percorso, giunge S. Tommaso che attribuisce sia all'uomo che alla donna la medesima natura spirituale, sostenendo, però, a partire dalla concezione scientifica di Aristotele, l'inferiorità della donna nel corpo, da cui consegue l'esigenza della sua sottomissione⁶.

In questo quadro, assumono un rilievo del tutto particolare la verginità e, conseguentemente, la vita monastica, perché, mentre la prima poteva affrancare la donna dalle esigenze legate alla sua condizione corporea, la seconda le consentiva un'esistenza non più in funzione dell'uomo, lasciando fiorire la sua peculiare spiritualità.

L'età moderna, per quasi tutto il suo sviluppo, non introduce sostanziali novità, sebbene in

essa sia riscontrabile la presenza di alcune donne eccezionali, soprattutto nel campo artistico, che, però, non riescono a cambiare sostanzialmente il panorama della condizione femminile e solo nel diciottesimo secolo si assiste al nascere di nuovi fermenti, che, seppure allo stato germinale, introducono rilevanti cambiamenti che rimangono, tuttavia, ristretti ad alcune cerchie di donne privilegiate ed impegnate.

Le riflessioni dei «femminismi»

È necessario ora premettere che qui l'obiettivo non è quello di tracciare una storia dei movimenti femministi, ma di far affiorare le visioni che le donne progressivamente elaborano di se stesse, acquistando gradualmente coscienza della propria soggettività ed esprimendosi autonomamente, senza accettare più di essere dette solamente dagli uomini.

Si può, quindi, rilevare che solo verso la fine dell'età moderna, nella seconda parte del settecento, qualcosa inizia a cambiare in profondità e, sia negli Stati Uniti che in Europa, si fanno sentire, da parte delle donne, le prime richieste di un trattamento paritario rispetto ai diritti civili, al lavoro e all'istruzione.

Inizia, così, nel corso del diciannovesimo secolo, quello che è conosciuto come femminismo, anche se su questo termine si può ampiamente discutere poiché è impossibile ricondurre all'unità di una sintesi omogenea il variegato, e spesso conflittuale, panorama della riflessione femminile degli ultimi due secoli.

Nonostante ciò, si può evidenziare un'abbastanza chiara scansione temporale che consente di individuare la successione di tre fasi con caratteristiche diverse e portatrici di differenti istanze.

La prima fase può essere indicata come quella del femminismo paritario, volto alla rivendicazione dell'uguaglianza, prima civile e poi politica, con gli uomini, mediante azioni concrete e collettive, rispetto alle quali rimane in secondo piano l'elaborazione teorica.

Volendo sottolineare la tensione polare esistente tra uguaglianza e differenza, si deve sicuramente affermare che, in questa prima fase, il polo dell'uguaglianza è quello senza

dubbio prevalente nell'animare l'impegno delle donne verso conquiste che, effettivamente, sono state in larga misura conseguite. In questo quadro non vi sono particolari accentuazioni della specificità femminile e le donne tendono, al contrario, a portare l'attenzione sulla comune umanità che condividono con gli uomini e che giustifica le richieste di parità nei vari ambiti della vita sociale.

Dopo la metà del novecento, intorno agli anni sessanta, inizia quella che può essere definita come seconda fase del femminismo, che vede la compresenza di correnti spesso radicalmente diverse tra loro, ma nella quale può essere rintracciato un motivo di fondo intorno al quale si articolano le riflessioni.

Infatti, mentre nel periodo precedente l'obiettivo era quello dell'inserimento delle donne nella società degli uomini, adesso è questa stessa società, con la sua cultura, ad essere posta in discussione, proprio per il suo «maschilismo».

Le differenti posizioni vanno da quelle dell'area liberale a quelle ad impronta più marcatamente radicale o marxista, mentre iniziano a diffondersi le concezioni che, in qualche modo, possono essere indicate come teorie del «gender», ed ognuna elabora un'immagine della donna a partire dai presupposti teorici sui quali si fonda⁷.

La terza fase, poi, che quella nella quale ci troviamo oggi, si sviluppa dall'interno della precedente, vedendo, da una parte, una sempre più diffusa elaborazione di visioni che si rifanno alle teorie del «gender» e, dall'altra, l'approfondimento della riflessione del cosiddetto «pensiero della differenza sessuale», che aveva avuto i suoi esordi già nel periodo precedente.

Le teorie del «gender», pur nelle loro diversità, sono accomunate dalla separazione tra il sesso biologico, ritenuto ininfluenza nella strutturazione dell'identità, ed il genere come costruzione socio-culturale che, in quanto tale, può essere liberamente decostruito, dando origine, nelle versioni più radicali, ad una pressoché infinita e continuamente mutevole possibilità di scelta.

All'opposto, il pensiero della differenza sessuale, la cui più compiuta teorizzazione,

come si è detto, è dovuta alla filosofa Luce Irigaray, parte dall'ineludibilità della differenza sessuale che è iscritta nel corpo, ma che non è un dato puramente biologico poiché possiede un profondo significato simbolico e culturale.

Su queste premesse, il compito che oggi si prospetta per le donne è quello di elaborare una cultura ed anche un'etica che siano in grado di corrispondere all'identità femminile, consentendone un compiuto sviluppo.

Un discorso del tutto a parte, infine, richiederebbe quello che sempre più spesso è indicato come «femminismo cristiano» e che, muovendo dall'antropologia biblica, intende proporsi come una risposta agli interrogativi che restano irrisolti nell'ambito delle posizioni ora delineate.

L'obiettivo di questa proposta è quello di evidenziare l'intrinseca indissolubilità dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna, fondata sull'identica natura umana, e della differenza sessuale, iscritta originariamente in entrambi dall'atto creatore di Dio.

La donna tra natura e cultura

Le iniziali riflessioni sull'essere umano e sulla differenza sessuale, seguite da un rapido quadro delle concezioni della femminilità lungo la storia e delle posizioni femministe, consentono ora di portare l'attenzione sulla donna e sulla sua realtà più profonda, evitando i due rischi contrapposti della semplice descrizione empirica, da una parte, e delle astratte teorizzazioni, dall'altra.

Il primo rischio, infatti, comporterebbe l'impossibilità di qualunque affermazione sulla donna, dovendosi limitare al rilevamento dei diversi tratti con i quali le donne, al plurale, si presentano nei molteplici contesti storico-culturali, mentre il secondo consisterebbe nel prospettare un'immagine stereotipata non corrispondente ai vissuti concreti del sesso femminile.

È necessario, quindi, muoversi in un'altra direzione, che è quella di assumere l'antropologia e l'approccio alla differenza sessuale prospettati inizialmente, per declinarli al femminile e giungere, per questa via, ad una vi-

sione non riduttiva e parziale di ciò che si può affermare sulla donna.

Innanzitutto, riconsiderando l'essenzialismo, che riconduce la differenza sessuale al solo differire biologico, è possibile cogliere quali conseguenze ne discendano riguardo all'identità femminile ed alla maternità che, in questo quadro, è ovviamente posta al centro dell'analisi.

Si può, in tale prospettiva, parlare senz'altro di un doppio riduzionismo perché, da un lato, la donna è vista quasi esclusivamente nella sua funzione materna, mentre, dall'altro, quest'ultima è compresa solo come generazione fisica, sottovalutando la dimensione psicologica e, soprattutto, quella spirituale che consente che vi sia maternità anche in assenza della procreazione di un figlio.

La donna è così ridotta alla funzione e si spiega, in tal modo, perché questa posizione sia stata per lungo tempo alla base della svalutazione del femminile dal punto di vista della sua spiritualità propriamente umana, giustificando la subordinazione all'uomo.

Inoltre, ponendo alla base della riflessione soltanto un dato puramente biologico che, in quanto tale, accomuna tutte le donne, sono trascurate le diversità individuali e socio-culturali, giungendo ad una visione astratta, nonostante la concretezza del punto di partenza. Anche la concezione opposta alla precedente, ovvero il costruttivismo socio-culturale, non consente di elaborare un'immagine adeguatamente completa della femminilità che è radicalmente sganciata dal fondamento corporeo, ritenuto privo di un significato realmente umano e, dunque, irrilevante per la costruzione dell'identità femminile.

Da qui scaturiscono le posizioni estreme, prevalentemente femministe, di rifiuto della maternità, vista solo come un ruolo imposto dagli uomini, che impedisce alla donna di esprimere liberamente le sue potenzialità.

In questa prospettiva diviene impossibile rendere ragione della complessità dei vissuti legati al diventare madre e la stessa differenza con gli uomini è progressivamente appiattita su di un'uniformità nella quale le donne concrete stentano a riconoscersi nelle loro esperienze più significative.

Si può, quindi, affermare che né la sola biologia, né solamente l'attenzione ai condizionamenti socio-culturali consentono di cogliere la realtà della donna, ma che è necessario integrare le due prospettive, muovendo da una riconsiderazione dei rapporti tra natura e cultura.

La contrapposizione tra natura e cultura, che riguardo alla differenza sessuale ha sovente comportato che la donna fosse collocata dalla parte della semplice natura, mentre solo all'uomo era riconosciuta la capacità di produzione culturale, nasce, in realtà, da un misconoscimento della più profonda struttura umanamente costitutiva.

Si può, infatti, affermare che l'essere umano è «naturalmente culturale» e che, in questo senso, la cultura è la manifestazione della genuina natura umana che non è mai pura materialità sottoposta integralmente ai determinismi del mondo infraumano.

In tale prospettiva, anche il dato biologico del differire dell'uomo e della donna è sempre già interpretato culturalmente e ciò spiega perché di tale fatto originario ed ineliminabile siano fornite diverse letture nei molteplici contesti culturali⁸.

Il rapporto tra natura e cultura sta, piuttosto, ad indicare l'intrinseco dinamismo per il quale il soggetto è chiamato a realizzare consapevolmente le intrinseche potenzialità già date con la sua natura peculiarmente umana.

Vi è, poi, tra il singolo ed il suo contesto culturale un rapporto di reciproco condizionamento che comporta che ciascuno, mentre è inevitabilmente influenzato da tale contesto, possa concorrere a modificarlo, recando la sua impronta personale.

Il discorso diventa qui immediatamente significativo per le donne che, muovendo dall'originarietà della loro femminilità, si sono trovate quasi sempre inserite in una cultura elaborata prevalentemente dagli uomini, e, dunque, non solo non rispondente alla loro specificità, ma incapace di esprimere tutta la ricchezza dell'umano che è maschile e femminile⁹.

Sorge, a questo proposito, un rilevante interrogativo al quale la riflessione femminile fornisce risposte che spesso sono tra loro diametralmente opposte poiché vi è chi ritiene che la cultura elaborata dalle donne debba contrapporsi a quella degli uomini, in una posizione di antagonismo conflittuale.

D'altra parte, invece, vi è chi pensa, e questa è la concezione che si sottoscrive, che l'obiettivo debba essere quello di una cultura inclusiva, capace di dare voce ad entrambi i soggetti e, soprattutto, in grado di mettere a tema le esperienze proprie di ciascuno di essi. Quest'ultimo riferimento alla concretezza dell'esperienza comporta che, per pervenire

ad un'immagine non riduttiva della femminilità, l'attenzione debba portarsi, come punto iniziale di partenza, sul corpo femminile che, nella sua peculiarità, condiziona

la percezione che la donna ha di se stessa e del mondo.

*È importante ora
richiamare l'attenzione
sulla donna nella sua realtà
più profonda*

Specificità femminile

A partire dagli ultimi chiarimenti, diviene ora possibile affrontare il punto conclusivo di tutta l'indagine, che è anche il più delicato, poiché si tratta di esaminare il tema controverso della specificità femminile e si cercherà di farlo, come si è detto, muovendo dall'attenzione al corpo.

L'atteggiamento delle donne verso il proprio corpo ha subito, parallelamente alla successione di quelle che si sono indicate come fasi del femminismo, notevoli cambiamenti e, da un iniziale rifiuto di ogni peculiarità, in funzione dell'affermazione dell'uguaglianza tra i sessi, si è passati ad una sua attenta considerazione, vedendolo come il luogo originario della costituzione della femminilità.

D'altra parte, la priorità accordata al corpo non comporta alcun «essenzialismo» volto ad appiattire le diversità esistenti tra le donne, poiché qui il corpo non è inteso come un'astratta entità che cancelli ogni particolarità soggettiva, ma è quella realtà che ogni

donna sperimenta come inscindibile dal suo concreto collocarsi nel mondo¹⁰.

Tali diversità riconducono immediatamente alla sottolineatura, precedentemente effettuata, del significato simbolico del corpo che ne consente, pur sulla base di un'esperienza originariamente comune, differenti letture nelle quali il dato fondamentale della corporeità interagisce con i contesti culturali nei quali l'esistenza femminile si attua.

Si deve, inoltre, sottolineare con decisione che l'interesse per il corpo femminile non implica alcuna ricaduta in quel biologismo dal quale precedentemente si sono prese le distanze evidenziandone i limiti ed i rischi, sebbene, riflettendo sul corpo, balzi immediatamente in primo piano la maternità che, vissuta o potenziale, è indubbiamente un'esperienza centrale nella vita delle donne¹¹.

Si tratta, invece, muovendo dal corpo femminile e dalla sua apertura alla maternità, di rintracciare una specificità che caratterizzi la donna non soltanto a livello corporeo, ma nella totalità ed integralità del suo essere¹².

Si deve, infatti, rilevare che per ogni essere umano, uomo o donna, il corpo non si presenta come un oggetto tra gli altri, ma entra costitutivamente a strutturare la percezione che ciascuno ha di sé e del mondo, nel quale, proprio grazie al corpo, il soggetto è collocato. Tale inserimento nel mondo, e ancora di più nella trama dei rapporti interpersonali, reca, perciò, l'impronta della realtà corporea di ciascuno e si comprende, perciò, perché per la donna l'apertura alla maternità, che è impressa nel corpo, ma che coinvolge tutte le sue dimensioni, anche quelle psicologiche e spirituali, condizioni la sua capacità di rapportarsi agli altri.

Si deve, quindi, «leggere» la predisposizione alla maternità, fisica e spirituale, per cogliere che cosa, propriamente, caratterizzi la donna, ma il discorso, nella prospettiva di un'antropologia integrale, non potrà fermarsi qui e dovrà proseguire per individuare tutte le implicazioni antropologiche dei risultati acquisiti.

Procedendo, dunque, per estrema sintesi, si può affermare che la maternità comporta la disponibilità all'accoglienza ed al decentramento per entrare in un rapporto nel quale non il soggetto, ma l'altro è il punto di riferimento di ogni intenzione ed attività: si tratta, cioè, del fondamentale atteggiamento del «prendersi cura», che consente di andare al di là di tutte le frammentazioni individualistiche oggi così diffuse.

D'altra parte, parlando di predisposizione e non di destino, si evita il rischio del determinismo biologico, perché ciò a cui la donna è predisposta richiede sempre di essere ratificato mediante un atto della libertà, con il quale ella assume consapevolmente posizione.

Apparentemente l'indagine potrebbe fermarsi qui, nella consapevolezza di aver rintracciato quello che caratterizza la specificità femminile, ma l'esigenza, prima prospettata, di situarsi in una visione antropologica integrale impone di fare un ulteriore passo.

Sorge, infatti, un serio interrogativo riguardo all'identità maschile, alla quale sembrerebbe di dover negare la capacità del «prendersi cura», creando, inoltre, un abisso incolmabile tra l'uomo e la donna.

La risposta a questo quesito apre tutta una nuova prospettiva, perché la donna si rivela qui non soltanto come colei che sa donarsi, ma come quel soggetto che, grazie all'apertura alla maternità, che le è connaturale, può additare all'uomo tutta una gamma di valori per i quali è peculiarmente predisposta, ma che sono un patrimonio universalmente umano¹³.

La valorizzazione della specificità femminile si rivela, in tal modo, come una via per l'arricchimento non soltanto dell'esistenza delle donne, ma come una necessità imprescindibile per la creazione di un mondo nel quale nulla di quello che è umano sia trascurato o perduto e la femminilità si configura, così, come un potente stimolo all'umanizzazione della convivenza di persone che sono originariamente differenti nell'identica natura.

*La maternità
è indubbiamente
un'esperienza centrale
nella vita delle donne*

In questa prospettiva, infine, le donne possono accettare la propria identità sessualmente differenziata senza il timore che questo debba implicare, da una parte, la ricaduta in dolorose forme di discriminazione, o, dall'altra, la ricerca di quello sterile separatismo sostenuto da alcune posizioni radicali del femminismo, nella convinzione che la loro umanità non può prescindere dalla differenza che l'attraversa, segnandola intrinsecamente.

NOTE

¹ E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978, 149: «unità umana essenziale di corpo e di spirito come essere-se-stesso individuale, che si attua nell'autopossesso cosciente e nella libera autodisponibilità».

² Cfr. n. 1.

³ Cfr. n. 1.

⁴ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, PUG, Roma 2004, 20.

⁵ L. IRIGARAY si ricordano qui due tra le sue opere più recenti: *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994 e *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

⁶ Pur con non indifferenti riserve sulle posizioni dell'Autrice, cfr.: K. E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, cittadella, Assisi (PG) 1979.

⁷ Cfr.: AA. VV., *La donna: memoria e attualità. Vol. I. Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 199; M.T. RUSSO, *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Giuliano Ladolfi Editore, Borgomanero (NO) 2012.

⁸ S. BORDO, *Il peso del corpo*, Feltrinelli, Milano 1997, L: «Noi siamo creature inestricabilmente legate alla cultura fin dal momento in cui riceviamo in sorte un sesso o l'altro, una razza o l'altra».

⁹ L. IRIGARAY, *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, 46: «Il mio progetto è regolato sulla mia identità naturale; la mia intenzione è di assicurarne la cultura per divenire quello (quella) che sono».

¹⁰ M.T. RUSSO, *Differenze che contano*, cit., 66.

¹¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 2004, n. 13: «Anche se la maternità è un elemento chiave dell'identità femminile, ciò non autorizza affatto a considerare la donna soltanto sotto il profilo della procreazione biologica».

¹² M.T. PORCILE SANTISO, *La donna. Spazio di salvezza*, EDB, Bologna 1994.

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, cit., n. 14: «In tale prospettiva ciò che si chiama "femminilità" è più di un semplice attributo del sesso femminile. La parola designa infatti la capacità fondamentale umana di vivere per l'altro e grazie all'altro».