

SERGIO CREMASCHI

Il concetto di eros in «Le deuxième
sexe» di Simone de Beauvoir

estratto da

AMORE E MATRIMONIO
NEL PENSIERO FILOSOFICO
E TEOLOGICO MODERNO



VITA E PENSIERO
Pubblicazioni della Università Cattolica
Milano 1976

1. La letteratura femminista — nel suo essere letteratura di parte, poco curante del rigore accademico e del rigore scientifico vero e proprio — ha avuto il merito di vedere, nel classico bosco, il classico albero che nessuno aveva visto. L'ovvietà che nessuno aveva visto, perché troppo grossa, era che la descrizione della donna quale essa di fatto è non ci dice nulla sull'essenza della donna, perché questo stato è il risultato di un processo che non si può garantire abbia inverato, e non falsato, una problematica *natura* della donna. Questo nodo era stato lasciato in ombra dalle riflessioni sull'eros, sia da quelle che ne avevano ricostruito le espressioni nei diversi contesti sociali e culturali, sia da quelle che si erano avventurate a esaminarne le condizioni ultime di possibilità.

Il femminismo, e la Beauvoir in modo particolarmente coerente, ha insegnato a dubitare — come il Me Ti di Brecht — non tanto di quello che non si vede con i propri occhi, quanto di quello che si vede. Ha insegnato a mettere in dubbio il fatto che *una donna sia una donna*, perché quello che essa è, è risultato di un processo che l'ha fatta così. Questa messa in questione ne richiama altre: che cosa ci sia di veramente naturale nella distinzione fra maschio e femmina; se questo « naturale » abbia anche necessariamente un significato culturale; se sia desiderabile che le differenze naturali vengano rese irrilevanti o eliminate grazie alle possibilità offerte dalla tecnica; se tutto ciò che è « cultura » debba essere gettato nella pattumiera della Storia. Sono tutte risposte che sono state tentate nella storia del femminismo. Ma la questione che più ci interessa, qui, è che se bisogna diffidare di tutto ciò che ci attesta l'empiria sulla natura della donna, perché la realtà della donna quale immediatamente è, è *falsa*, dovrà essere falsa anche la realtà dell'altro polo, del maschio. E dovrà

essere falsa anche la realtà del rapporto più tipico fra i due poli: il rapporto erotico. Così, in una società egualitaria, la donna non potrà più essere la donna, l'uomo non potrà più essere l'uomo, e l'amore non potrà più essere l'amore. Per questo l'esame di *Le deuxième sexe* — considerato il maggiore fra i classici del femminismo — può mettere in luce uno dei nodi della riflessione contemporanea sull'eros: infatti in quest'opera si intrecciano una riflessione sulle forme storicamente date del rapporto uomo-donna, e una riflessione sulle condizioni di possibilità di questo rapporto — beninteso con tutti i pericoli che porta questo intreccio (per la Beauvoir l'intreccio è troppo stretto per via della convinzione, comune al gruppo sartriano, che nelle « scienze umane » non sia giustificata in ultima istanza la distinzione fra scienza e filosofia).

D'altra parte — e lo vedremo meglio in seguito — il legame della Beauvoir con il pensiero di Sartre è pure esso rilevante: qualunque cosa si voglia pensare dell'opera sartriana, dovremo pur sempre riconoscere in essa almeno una testimonianza fra le più cruciali sui nodi del pensiero contemporaneo.

Ciò che deve interessarci in quest'opera è l'influsso che le categorie di pensiero impiegate esercitano nel giungere alle risposte a cui la Beauvoir giunge riguardo alla questione della natura della bipolarità uomo-donna e della natura del rapporto erotico. Oltre a questa indagine sull'impianto epistemologico dell'opera, sarà legittima un'indagine sull'orizzonte ideologico in cui l'opera nasce: sarà legittimo ricercare nell'opera una precomprensione della natura della coppia umana e dell'amore — posto che qui, come altrove, i problemi posti criticamente sorgono all'interno di un orizzonte di senso comune e di eredità culturali che vengono poi superate in misura maggiore o minore.

È forse necessario giustificare la legittimità di una domanda concernente la natura dell'eros riguardo a questa opera, posto che non è questo l'argomento che viene preso programmaticamente in esame, come viene invece fatto, in altro contesto, da pensatori contemporanei, quale ad esempio Marcuse. Cercheremo di dimostrare nelle pagine che seguono che la domanda sulla natura dell'eros viene a porsi necessariamente in più luoghi nel corso dell'opera, e che la risposta, o la mancata risposta, ne condiziona gli esiti. Sarà bene però togliere il sospetto che il discorso sulla natura dell'amore possa essere ritrovato, in *Le deuxième sexe*,

solo al livello più banale e quasi giornalistico, per cui è ovvio che la questione femminile, ponendo all'ordine del giorno un contrasto fra maschio e femmina, non possa non influire su quel rapporto fra i due che è l'amore eterosessuale. Quello che si cercherà di dimostrare è come quest'opera, ponendo la questione dell'esistenza, naturale o storica, di una «femminilità», si deve porre, come fine principale, quello di additare una possibilità di esistenza della coppia umana come unità di diversi, in cui i diversi stiano fra loro in un rapporto non alienato. Inoltre quest'opera «di parte» si presenta — proprio per avere messo in luce il nodo che dicevamo — non meno feconda di opere più propriamente speculative: cercheremo anzi di mostrare come molti spunti, e talvolta la capacità di superare il peso di eredità teoriche negative, vengano sollecitati nell'opera proprio dal legame con la prassi e la storia.

In particolare ci sembra di dover esaminare l'impianto epistemologico dell'opera, in quanto, in quest'opera in particolare, essendo al centro dell'attenzione il rapporto fra i soggetti umani dei due sessi, è al centro del discorso il modo del rapporto fra soggetto e oggetto, e fra soggetto e soggetto. Questo rapporto viene interpretato ambigualmente, in parte raccogliendo l'eredità della riflessione su questo tema — o almeno dei presupposti di questa riflessione — che si svolge nel pensiero moderno, particolarmente lungo l'arco che va da Hegel a Sartre. In parte vengono messi in crisi i presupposti gnoseologici di questo pensiero, intravedendo la necessità che l'effetto emancipatorio della critica, a livello regionale, si rifletta a livello più ampio mettendo in crisi l'ontologia generale finora accettata in quanto ideologia, prodotto anche dell'alienazione vissuta a livello regionale (e, fra i vari aspetti dell'alienazione, di quella relativa ai ruoli sessuali). Dove la critica diviene critica non solo dell'oggetto, ma anche della struttura epistemologica che presuppone, non si limita a cogliere le esigenze poste dall'oggetto, ma raccoglie gli aspetti più validi del pensiero precedente, che, per altra via aveva avvertito esigenze simili: si richiama in particolare a Husserl e Merleau-Ponty.

Possiamo interrogare l'opera riguardo alla sua «ideologia» in due sensi: in quanto l'opera sembra indicare esplicitamente uno stato di cose da considerarsi razionale e desiderabile, e in quanto si possono ravvisare in essa eredità non discusse a fondo di una

concezione del ruolo sessuale che può essere considerata « ideologica ». E qui ideologico va inteso in senso negativo, quale funzione di una situazione alienata, ed insieme quale dipendente dall'epistemologia moderna — in senso lato, dualista — che è condizione e causa dell'incapacità di intendere il rapporto fra gli individui umani (e quindi fra i due sessi, e quindi l'amore), se non come conflitto. Si vedrà che l'ideologia in senso positivo, o l'utopia, che l'opera sembra additare dove viene formulata esplicitamente, si spinge meno lontano di quanto si potrebbe intravedere in alcuni passi, dove il discorso della Beauvoir sembra incontrarsi con la rivalutazione della corporeità propria di Merleau-Ponty.

2. *Le deuxième sexe* è stato scritto negli anni 1948-49¹. Ciò significa un rapporto con un certo clima culturale: l'umanesimo esistenzialista, il dialogo e il conflitto con il marxismo dogmatico, un primo apporto dell'antropologia di Levi-Strauss. Significa anche una certa collocazione rispetto al movimento storico: sotto questo aspetto, quella che è considerata tuttora la maggiore opera del femminismo è una creazione decisamente solitaria. Siamo negli anni del dopoguerra, durante i quali le donne del paese che avevano visto il primo movimento di emancipazione femminile subivano un processo di espulsione dal mercato del lavoro e dalla vita pubblica per venire confinate nuovamente nel ghetto domestico. Questi mutamenti trovavano una copertura in una massiccia operazione ideologica tesa a rilanciare la mistica della femminilità². Di tutto il primo movimento femminista, che aveva avuto luogo fra la fine dell'800 e la prima guerra mondiale, qualunque possa essere il giudizio sui limiti di questo movimento³, si stava eliminando il ricordo, dopo che ne erano state eliminate molte conquiste, in alcuni paesi europei

¹ Per questa, come per altre notizie, si veda l'autobiografia della Beauvoir. Per questo periodo, *La force de l'âge* e *La force des choses*, Paris 1954 e 1965; trad. it., *L'età forte* e *La forza delle cose*, Torino.

² v. B. Friedan, *The feminine Mystique*, New York 1963; trad. it., *La mistica della femminilità*, Milano 1967.

³ Il giudizio sul primo femminismo è discorde. Fra le femministe attuali c'è chi, come la Friedan, lo vede come un movimento di grandi potenzialità, poi represso e riassorbito, e chi come la Greer lo considera fin dagli inizi inguaribilmente subalterno e riformista. v. G. Greer, *The female Eunuch*, London 1970; trad. it., *L'eunuco femmina*, Milano 1972.

con il fascismo, nel Nordamerica con il riassetamento maccartista del secondo dopoguerra.

Si tratta quindi di un'opera isolata, che risente dei limiti del suo isolamento, sia in una certa mancanza di prospettiva storica, sia in una carenza di indicazioni « strategiche ». E così, in base alla constatazione dell'insufficienza delle rivoluzioni socialiste per la liberazione della donna, si addita l'emancipazione femminile come un compito parallelo alle altre forme di liberazione sociale, una liberazione che sembra passare essenzialmente attraverso una presa di coscienza individuale delle donne, come un progetto di vita alternativo, che le porti a sottrarsi alla condizione alienata nella quale vivono. Da questa astoricità deriva forse anche l'ingenua convinzione della Beauvoir di essere, in quanto donna « realizzata » secondo i canoni maschili, in una situazione disalienata, e di svolgere perciò un'opera di illuminazione a favore delle donne più sfortunate.

L'opera comincerà a essere veramente compresa, forse, con la nascita del nuovo femminismo, negli anni '60. Le teoriche del nuovo femminismo le riconosceranno il merito di avere, per prima, messo in crisi il concetto di femminilità come carattere « metafisico ». Criticheranno, in genere, l'eccessivo legame con l'ontologia esistenziale e quindi la mancanza di storicità che ne consegue. Grazie a un nesso maggiore con la prassi — oltre che agli eventi culturali verificatisi intanto nel campo marxista — le nuove femministe utilizzeranno molto di più il materialismo storico⁴. Infine, in alcuni casi, tenteranno un discorso sulla natura dell'amore che tenga conto della critica femminista, discorso che nella Beauvoir è svolto in misura scarsissima⁵.

3. *Le deuxième sexe* consiste, nella prima parte, in un'indagine sulla formazione dell'idea della femminilità. Che cosa è una donna? Sia la teoria dell'eterno femminile, sia la posizione no-

⁴ Specialmente, J. Mitchell, *Women - the longest Revolution*, « New Left Review », novembre-dicembre 1966; trad. it. in J. Mitchell e al., *La rivoluzione più lunga*, Roma 1972.

⁵ Specialmente Sh. Firestone, *The dialectic of Sex*, New York 1970; trad. it., *La dialettica dei sessi*, Bologna 1971, pp. 137 ss.: « Un libro sul femminismo radicale che non parlasse dell'amore sarebbe un fallimento politico. Perché l'amore, forse più ancora della procreazione, è il perno dell'oppressione delle donne al giorno d'oggi. So bene che questo ha implicazioni spaventose: vogliamo sbarazzarci dell'amore? ». Il discorso è sviluppato ampiamente anche da Greer, *L'eunuco femmina*.

minalista che nega il problema, hanno il fiato corto. Il fatto che può essere constatato è che ci sono delle donne. E l'essere donna rappresenta una situazione singolare, asimmetrica rispetto a quella dell'essere uomo: una donna, per definire se stessa, si pensa anzitutto come *una donna*. Un uomo non si pensa come un maschio: la cosa va da sé. Il fatto è che il maschio rappresenta insieme il positivo e il neutro. Allo stesso modo che per gli antichi esisteva una verticale assoluta, in rapporto a cui si definiva l'obliquo, c'è un tipo umano assoluto che è il maschio. L'unica prospettiva capace di rendere conto della singolare situazione della donna, è la prospettiva esistenzialista, che vede nella femminilità una « situazione ». Per l'esistenzialismo ogni soggetto esiste attraverso il suo progettarsi: ciò che caratterizza la situazione femminile è che, pur essendo, come ogni essere umano, una libertà autonoma, scopre e sceglie se stessa in un mondo in cui gli uomini le impongono di considerarsi « l'Altro ». La caratterizzazione biologica determina per la donna degli elementi che hanno pesato e pesano su quella che è la sua condizione complessiva. Ma, nota la Beauvoir, non si può sostenere che da queste caratteristiche biologiche derivi come una conseguenza quello che è stato finora il destino della femminilità. Analogamente secondo la Beauvoir, i contributi che la psicanalisi e il marxismo hanno dato allo studio della questione femminile, sono importanti ma non vanno a fondo. Freud ha avuto il merito di mettere in luce l'importanza della sessualità, ma quando si tratta della donna, la sua teoria non sa dire nulla di rilevante, ancorata com'è al preconetto del maschio come essere umano tipico. D'altra parte i contributi marxisti sul ruolo e sulla natura della famiglia come istituzione sociale sono certo rilevanti, ma non sanno rendere conto dell'origine del rapporto asimmetrico fra i sessi, e anche la tradizionale indicazione strategica della emancipazione della donna attraverso l'immissione nel mondo del lavoro si è dimostrata parziale.

In questa prospettiva la Beauvoir cerca di andare a fondo interrogandosi sull'origine della condizione femminile nelle società primitive e nell'antichità. Una serie di fattori fisici ed economici portano in tal senso a una differenziazione dei ruoli, che avrà la conseguenza di creare l'idea e la realtà stessa della femminilità. Il privilegio economico, il ruolo sociale degli uomini, portano la donna a desiderare di piacerli. Ne deriva, alla lunga,

che la donna si conosce e si sceglie, non in quanto esiste per sé, ma come l'uomo la definisce. Si spiegano allora i miti della femminilità che l'uomo ha creato: essendo assunti come situazione della donna, essi sono realtà. E si spiega anche la contraddittorietà della situazione femminile: nello sforzo impossibile di essere tutto ciò che è richiesto contraddittoriamente dal mito, la donna si chiude la strada dell'autorealizzazione e della felicità. La donna è ambigua, e, alla fine, deludente: è tutto ciò che l'uomo richiede e tutto ciò che non può ottenere. « È la mediatrice tra la natura propizia e l'uomo; ed è la tentazione della Natura non domata contro ogni saggezza. Dal bene al male essa incarna tutti i valori morali e il loro contrario; è la sostanza dell'azione e l'ostacolo frapposto all'azione; la presa dell'uomo sul mondo e il fallimento di questa presa »⁶. Essendo tutto, essa non riesce mai a essere una cosa particolare: è perpetuo disinganno, lo stesso disinganno dell'esistenza.

Questo processo storico di formazione della situazione-donna trova un corrispettivo nel processo di formazione di ogni singola donna: l'infanzia, l'adolescenza, la giovinezza, sono stadi attraverso i quali l'individuo femmina si sceglie come donna, assumendo il destino della femminilità. Tutto questo avviene con costi umani enormi, in quanto significa non solo la costrizione di un individuo in un ruolo culturale che non è fatto per lui — come noterebbe l'antropologia culturale — ma anche in quanto significa costringere un individuo in un « progetto » — nota la Beauvoir — che è un progetto impossibile e contraddittorio: quello di non progettare se stessi ma di viverli come progettati dagli altri. Così — com'è detto nella seconda parte dell'opera — i costi implicati ancora oggi dalla condizione quotidiana delle donne sono enormi. Ma la strada della liberazione — posto che la questione femminile è posta correttamente solo partendo dal carattere di « situazione », in senso esistenziale, della condizione femminile — non passa tanto attraverso riforme sociali e neppure attraverso la trasformazione socialista della società. In presenza o meno di questi processi, la condizione indispensabile è costituita da un autonomo progetto di vita e di liberazione assunto in prima persona dalle donne. Questo — conclude la Beau-

⁶ *Le deuxième sexe*, Paris 1949, vol. I (d'ora in poi DS I). Cito dall'edizione del 1969, p. 250. Esiste una traduzione italiana: *Il secondo sesso*, Milano 1974.

voir — non significherà l'inimicizia fra l'uomo e la donna, anzi, sarà la condizione necessaria (anche se il rapporto fra gli uomini e le donne muterà in futuro in modi non prevedibili) per l'affermazione della vera fraternità fra le donne e gli uomini.

Il discorso svolto nell'opera, specialmente nel suo punto cruciale, che sta nella spiegazione della possibilità che un individuo umano sia compreso, e si comprenda, come « femmina », utilizza largamente l'antropologia esistenziale di *L'Essere e il Nulla*, dove il concetto di « situazione » esistenziale trova appunto la sua formulazione. In questa opera Sartre aveva visto l'uomo essenzialmente come progetto: libertà assoluta di dare e darsi dei significati, libertà che si esplica su una realtà esterna, esistente solo come campo d'azione passivo, e in una certa misura ostile. I rapporti fra soggetti umani hanno luogo all'interno del progetto originario di ogni individuo, di costituire il reale che lo circonda — in cui rientrano anche gli altri individui — come suo campo d'azione, e quindi come oggetto di un progetto.

Può essere allora interessante, a questo punto, confrontare *Il secondo sesso* anche con un'altra opera di Sartre, che, dieci anni dopo, tenterà un'operazione abbastanza vicina: quella di istituire una critica di una certa regione del reale che parta dall'ontologia e dall'antropologia di *L'Être et le Néant*.

Il secondo sesso anticipa così di dieci anni la *Critica della ragione dialettica*. È importante notare che si tratta, anche se gli autori non si rendono conto della vicinanza delle due opere, di un'anticipazione. Entrambe le opere vogliono essere una critica, cioè un tentativo di svelamento di una certa regione del reale, svolto risalendo all'evidenza originaria che l'oggetto presenta, e distruggendo le incrostazioni di false evidenze che occultano il reale. La differenza consiste fondamentalmente nell'esecuzione di questo progetto su differenti zone della realtà: il tema della *Critica* è dato dalle varie forme di raggruppamenti umani, il tema de *Il secondo sesso* è dato dall'esistenza di una divisione degli esseri umani in due sessi. Che a livello programmatico la *Critica* si presenti come qualcosa di più non tocca quello che è il fine reale dell'opera. Entrambe le opere pretendono di scoprire una realtà più basilare e originaria che è stata trascurata dalle analisi (in particolare da quelle marxiste) condotte in precedenza. Che *Il secondo sesso* avanzi questa pretesa con maggiore modestia non dice ancora nulla sulla radicalità del tentativo. C'è poi da notare

che la *Critica* già dimentica la lezione de *Il secondo sesso*: il raggruppamento di individui che si presenta come la realtà di partenza per la comprensione del mondo umano è essenzialmente un raggruppamento di individui maschi.

Per questa azione di svelamento, *Il secondo sesso* si rifà, come la *Critica*, a Marx, Hegel e Husserl. Il richiamo a Marx sta nel tentativo di applicare e radicalizzare lo schema interpretativo della storia come storia della lotta di classe, scoprendo l'oppressione più radicale, per cui anche l'uomo oppresso si fa oppressore della donna⁷. Il richiamo a Hegel sta nella visione del mondo umano come mondo di libertà che si scontrano e si negano reciprocamente⁸. Il richiamo a Husserl sta nel vedere l'opera teorica come critica dell'ideologia e come svelamento del reale⁹. Il richiamo a Hegel e a Marx è poi vissuto attraverso quella particolare costruzione teorica che è l'ontologia esistenziale. Convivono due atteggiamenti di derivazione husserliana: da un lato l'atteggiamento critico, che vuole andare a una regione del reale al di là dei « vestiti di idee » che gli sono stati sovrapposti; dall'altro lato questa regione del reale viene letta non ingenuamente (ed è pretesa irrealizzabile), ma il dato viene interpretato secondo i concetti già forgiati da una certa ontologia, che deriva sì da Husserl, ma giungendo a esiti ben lontani dai suoi: così il concetto di « individuo », di « progetto », di « altro », sono ritrovati nella regione esaminata con una figura fedele all'edificio ontologico costruito in precedenza da Sartre¹⁰.

⁷ v. Firestone, *La dialettica dei sessi*, p. 20. La Beauvoir sviluppa il confronto con il materialismo storico in DS I, pp. 73 ss.

⁸ DS I, p. 18.

⁹ DS I, pp. 12-13.

¹⁰ Per l'idea di individuo e di libertà si veda DS I, p. 34. « La perspective que nous adoptons, c'est celle de la morale existentialiste. Tout sujet se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance: il n'accomplit sa liberté que par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés... Chaque fois que la transcendance retombe en immanence il y a une dégradation de l'existence en "en soi", de la liberté en facticité... Or, se qui définit d'une manière singulière la situation de la femme, c'est que, étant comme tout être humain, une liberté autonome, elle se découvre et se choisit dans un monde où les hommes lui imposent de s'assumer comme l'Autre ». Per il concetto di *altro* si veda DS I, p. 18: « la catégorie de l'Autre est aussi originelle que la conscience elle-même... Ces phénomènes ne sauraient se comprendre si la réalité humaine était exclusivement un *mitsein* basé sur la solidarité et l'amitié. Il s'éclaire au contraire si suivant Hegel on découvre dans la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de toute autre conscience; le sujet ne se pose

4. La critica femminista, che ha seguito l'opera della Beauvoir, ha generalmente riconosciuto l'importanza del contributo teorico di *Le deuxième sexe*. Nelle sue espressioni più serie, però, questa critica non ha mancato di rilevare negativamente lo stretto legame fra il pensiero della Beauvoir e le categorie dell'ontologia esistenziale. Così la Firestone osserva che la Beauvoir, pur essendo, fra le teoriche femministe, « la più profonda e quella che va più lontano, collegando il femminismo con le idee migliori della nostra cultura », a causa della sua interpretazione rigidamente esistenzialistica del femminismo, è andata al di là del bersaglio. La Beauvoir avrebbe peccato nell'accettare un atteggiamento di ispirazione dualistica, senza lasciarsi cogliere dal sospetto che il dualismo, invece di essere un atteggiamento di fondo dello Spirito, che crea l'esistenza di un secondo sesso, può essere invece addirittura una derivazione, nel cielo dell'ideologia, dell'osservazione dell'esistenza di una dualità di sessi nel mondo umano e animale¹¹. Se dobbiamo accettare questi rilievi, possiamo pensare che *Le deuxième sexe*, nonostante l'opera di svelamento svolta a livello regionale, rimanga legato a un assunto « ideologico » a livello generale: l'ontologia dualistica sartriana. Il contributo che qui possiamo dare sta in un'analisi del ruolo che le categorie legate a questo atteggiamento svolgono nell'opera, e del peso che hanno sugli esiti dell'analisi. Si vedrà qual è l'impianto epistemologico che permette — talora sotto lo stimolo delle categorie sartriane, talora in lotta per uscirne, e quindi cercando nuove categorie adeguate all'oggetto, o rifacendosi maggiormente a un impianto marxista o fenomenologico — di fondare una « critica » femminista che rappresenti una rottura analoga a quella attuata dal socialismo scientifico con il socialismo utopistico. Si vedrà così il rapporto ambiguo dell'opera della Beauvoir con l'ontologia sartriana, in quanto l'impianto epistemologico è ripreso qui da Hegel, Husserl, Marx, filtrati attraverso Sartre. Si cercherà allora di vedere quale ideologia del sesso emerga dall'opera, in primo luogo per quel tanto che la critica, non problematizzata compiutamente i suoi legami con un'onto-

qu'en s'opposant: il prétende s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet ». Si veda anche DS I, pp. 187 ss., e DS II, pp. 502 ss.

¹¹ Firestone, *La dialettica dei sessi*, p. 21.

logia, si appesantisce talvolta fino a diventare essa stessa ideologia. Tutto questo risulterà quindi come un esempio del legame che si stabilisce fra un'« ideologia regionale » non emancipatoria: l'ideologia dell'amore non libero, dominante nella nostra tradizione storica prima del femminismo (e prima, per esempio, di Freud), e un'« ideologia generale » come l'ontologia dualistica dominante nel pensiero occidentale prima di Marx, di Husserl, o di Whitehead, espressa in modo esemplare proprio da Sartre. Si cercherà però di cogliere nell'opera anche l'emergenza di una prospettiva positiva, per quel tanto che è legittimo ricercare, in ogni critica dell'esistenza, un quadro, anche solo abbozzato, di una migliore realtà futura: in questo senso anche nell'« ideologia » di *Le deuxième sexe* è presente un'utopia.

5. La prima figura dell'ontologia sartriana di cui conviene verificare la presenza ne *Il secondo sesso*, è la concezione dell'individuo e della libertà come progetto. A questo proposito ricordiamo il punto di vista fondamentale di *L'Être et le Néant*: la sua costante può essere vista, in definitiva, nella riduzione del mondo a « uomini e cose », secondo l'espressione di Merleau-Ponty, cioè a una pluralità di individui isolati fra di loro e attivi, di fronte a una materia passiva e opaca. Si tratta di una pluralità in cui la coscienza è sempre un fatto individuale: ciò deriva dal rifiuto di un originario *mit-sein*, e per un altro aspetto dal rifiuto di una posizione solipsistica, che non viene neppure presa in considerazione in quanto paradossale. Sartre crede di poter sostenere come ovvia e non bisognosa di trasformazione, una molteplicità di coscienze individuali posta dogmaticamente, originariamente in conflitto fra di loro, proprio perché la comunicazione non sarebbe originariamente data: ogni coscienza tenderebbe pertanto a porsi come soggetto di fronte a una oggettualità in cui rientrano anche gli altri individui. La coscienza si identifica così con la libertà, in quanto l'esistenza dell'individuo consiste nel creare significati che vengono imposti a un substrato di realtà circostante, in modo arbitrario, in base a un progetto dell'individuo, che è quello che « dà i nomi alle cose ». Per questo la libertà, che è libertà assoluta e creatrice, è insieme anche assoluta impotenza: la realtà circostante è pura passività impenetrabile e irraggiungibile, e l'individuo, sovrapponendole dei significati arbitrari che si

perdono nel magma delle cose, ha la magra soddisfazione di tenersi la libertà di scegliere i fini, non quella di realizzarli¹².

La Beauvoir dichiara esplicitamente di aderire alla « morale esistenzialista » di Sartre¹³ ed in definitiva applica questa pre-comprensione della pluralità di coscienze all'interpretazione di realtà storiche. « L'umanità — essa scrive — non è semplicemente una specie naturale: non cerca solo di conservarsi come specie; il suo progetto non è la stagnazione: l'umanità tende a superarsi »¹⁴. La libertà, accanto alle caratteristiche di essere progetto, attività creatrice, ha quella di essere libertà d'indifferenza, che è tale in quanto è libera da condizionamenti. Inoltre, essendo libertà di una *pluralità di coscienze*, è autentica solo in quanto nei rapporti tra i singoli le coscienze si incontrano-scontrano direttamente, senza passare attraverso le cose. « Avviene all'amici- zia ciò che avviene all'amore fisico: per essere autentico deve in primo luogo essere libero. Libertà non significa capriccio: un sentimento è un impegno che supera l'istante... il sentimento è libero quando non dipende da nessuna imposizione proveniente dall'esterno, quando è vissuto in una sicurezza libera da paura »¹⁵. Così viene esplicitamente ripreso l'accento sartriano che in questa libertà-progetto vede l'esistenza dell'individuo empirico: l'uomo tramite il dominio della natura si coglie come individuo: « ha l'audacia, davanti alle resistenze divine, di cogliersi come attività autonoma, di compiersi nella sua singolarità »¹⁶.

Sembra dunque che « l'utopia » sottintesa da *Il secondo sesso* sia di « assicurare la felicità *individuale* »¹⁷. La comunità fra individui è in una certa misura l'inautentico: l'atteggiamento autentico è il riconoscere che esistono solo degli individui. « L'unione di due esseri umani è destinata all'insuccesso se è uno sforzo di completarsi per mezzo dell'altro, ciò che suppone una mutilazione originale; bisognerebbe che il matrimonio consistesse nel

¹² Cfr. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1943; trad. it., *L'Essere e il Nulla*, Milano 1968. In particolare si vedano le seguenti parti: *L'existence d'autrui*, *Les relations concrètes avec autrui* (parte III), *Être et faire: la liberté* (parte IV), dove viene delineata la « morale esistenziale » che avrebbe dovuto essere trattata nell'opera, mai scritta, *L'Homme*.

¹³ DS, I, p. 34.

¹⁴ DS I, p. 82.

¹⁵ DS II, p. 114.

¹⁶ DS I, p. 72.

¹⁷ DS II, p. 24.

mettere in comune due esistenze autonome, non un ritirarsi, un annettere, una fuga, un ripiego. Bisognerebbe che la coppia non si considerasse come una comunità [legami accettabili sarebbero] legami fondati sul riconoscimento di due libertà »¹⁸.

Questi rilievi possono bastare a mettere in luce il peso che l'assunzione dell'ontologia sartriana porta sul quadro che emerge e sugli sbocchi nella prassi. L'ambiguità che comporta questo uso di categorie dell'ontologia sartriana è talvolta particolarmente stridente. Si veda questo passo: « Per l'uomo, il passaggio dalla sessualità infantile alla maturità è relativamente semplice: c'è una oggettivazione del piacere erotico che, invece di essere realizzato nella presenza immanente, è intenzionato su questo essere trascendente. L'erezione è l'espressione di questo bisogno; sesso, mani, bocca, con tutto il suo corpo l'uomo tende verso la partner, ma egli è nel cuore di questa attività, come, in genere, il soggetto di fronte agli oggetti che percepisce e agli strumenti che manipola; si proietta verso l'altro senza perdere la sua autonomia; la carne femminile è per lui una preda ed egli prende su di lei le qualità che la sua sensualità reclama da ogni oggetto. Senza dubbio, egli non riesce ad appropriarsi di queste qualità: almeno, egli le ha in pugno; la carezza, il bacio, implicano un mezzo scacco: ma anche questo scacco è qualcosa di stimolante e di piacevole... In ogni caso è stato compiuto un atto ben definito, e l'uomo si ritrova con un corpo integro: il servizio che ha reso alla specie si confonde con il suo proprio piacere »¹⁹.

Se si raccoglie la critica di alcune nuove femministe, c'è da chie-

¹⁸ DS II, pp. 27-28.

¹⁹ DSII, p. 434. v. anche *L'Essere e il Nulla*, pp. 477 ss.: « La carezza non si distingue per nulla dal desiderio... afferrare l'altro è rivelargli la sua inerzia e la sua passività di trascendenza trascesa ». Bisognerebbe osservare che questo discorso sulla carezza - che è un luogo assai noto in Hegel e in Sartre - richiederebbe di essere precisato prima di aprire il discorso sul differente modo di percepire l'attività sessuale nel maschio e nella femmina. Il discorso che viene fatto limitatamente al maschio è sostanzialmente il discorso che veniva fatto da Hegel e Sartre per l'uomo in generale (per l'uomo maschio e femmina, ma senza coscienza della specificità della condizione femminile). In Hegel e in Sartre anche la carezza viene vista all'interno di un'ontologia del conflitto (ben più radicale in Sartre che in Hegel). Uno dei risultati del discorso marxiano, e poi, in parte, della critica femminista, è di mostrare come questa ontologizzazione della realtà umana come conflitto sia anch'essa un portato storico, proiezione ideologica di una società di servi e di signori. Per la Beauvoir, l'assunzione di queste categorie sartriane per ricostruire il diverso atteggiamento del maschio e della femmina (atteggiamento che è un portato storico) sembra, invece di spiegare la genesi di questo atteggiamento, farne una condizione originaria.

dersi perché la Beauvoir abbia salvato dal fuoco della critica l'ontologia sartriana. Come tutti i prodotti di un'epoca di predominio maschile, anche il pensiero sartriano deve essere, di principio, sospettato come probabile ideologia prodotta da una situazione alienata. In particolare, l'individuo sartriano può essere visto come un'ontologizzazione dell'individuo maschio della nostra tradizione storica. Perché questa concezione dell'individuo debba salvarsi, ed essere concepita come un postulato non verificabile e non come un'ideologizzazione di una realtà alienata, non sapremmo giustificare. Risulta comunque evidente l'ambiguità del discorso sull'individuo-donna, in quanto questo è, e insieme non è, uomo-progetto. Così, mentre si denuncia come un fatto storico superabile la riduzione di metà degli individui a « cosa », a « preda », e la posizione dell'altra metà come « signori », cacciatori che hanno comunque bisogno di una preda, insieme si dà come scontato che si tratta di uno status ontologico, che — come ogni forma di male radicale — è difficilmente superabile.

6. In *L'Être et le Néant*, Sartre introduce una forma di dialettica che si rifà a quella hegeliana, ma con un carattere tronco, di conflitto non risolto. Per certi versi potrebbe essere accostata a quella di Fichte. Al livello più astratto, questa dialettica si mostra nel rapporto in-sé per-sé, in cui il per-sé è posto come l'ines-senziale, che dipende dall'in sé e si definisce in relazione a questo, che rimane l'essenziale, e non ha bisogno, per definirsi, di entrare in relazione al per-sé. Da questa dialettica deriva la categoria dell'« altro » sartriano, che è il non-reciproco, ciò che viene escluso. Questa categoria ha una funzione essenziale per rendere conto dei rapporti umani basati sul conflitto, e nella *Critique* entra a spiegare la violenza sociale e la lotta di classe.

In *Il secondo sesso* questa categoria è assunta in pieno: « Quando due gruppi umani si trovano a confronto, ognuno vuole imporre all'altro la sua sovranità; se ambedue sono in grado di sostenere questa rivendicazione, si crea fra di loro, nell'ostilità come nell'amicizia, sempre però nella tensione, una relazione di reciprocità; se una delle due è privilegiata, vince l'altra e cerca di tenerla nell'oppressione »²⁰. È su questa base che si spiega tutta

²⁰ DS I, p. 79; v. anche DS I, p. 18.

la storia dell'oppressione della donna: la donna è sempre colta come altro. « Se il rapporto originario dell'uomo con il suo simile fosse esclusivamente un rapporto di amicizia, non si saprebbe rendere conto di alcun tipo di asservimento: questo fenomeno è conseguenza dell'imperialismo della coscienza umana che cerca di realizzare la sua sovranità. Se in lei non ci fosse la categoria originale dell'Altro, e una pretesa originale al dominio dell'altro, la scoperta dello strumento di bronzo non avrebbe potuto comportare l'asservimento della donna »²¹.

Posto che, su questa base, la donna è colta come altro e perciò oppressa, e che infine lei stessa si coglie come altro²², la Beauvoir si propone di indicare la reciprocità come meta per una condizione umana. « L'asimmetria dell'erotismo maschile e femminile crea dei problemi insolubili fintanto che c'è lotta fra i sessi; questi possono essere facilmente superati quando la donna percepisce nell'uomo insieme desiderio e rispetto; se egli la desidera fisicamente pur rispettando la sua libertà, essa si ritrova come essenziale nel momento in cui si fa oggetto, rimane libera nella sottomissione a cui acconsente... Sotto una forma concreta e fisica, si compie il riconoscimento reciproco dell'io e dell'altro nella coscienza più viva dell'altro e dell'io... la dimensione dell'*altro* rimane; ma ciò che conta è che l'alterità non conserva più un carattere di ostilità »²³. Quello che si può notare è che la reciprocità che si pone su questa base è una reciprocità in cui la conflittualità è conservata, anche se rimossa, e che vede due individui giustapposti, che rimangono due mondi a sé. Resta, è vero, una possibilità che la conflittualità sia tolta in radice: che uno dei due soggetti scelga di farsi cosa dell'altro. Ma la nuova condizione additata non cambia le cose nel senso che l'essenziale e l'inessenziale passino in due termini diversi, di cui ognuno sia essenziale all'altro, e si definisca in relazione all'altro — ma è una condizione in cui anche il servo è diventato signore, in cui si fronteggiano due « individui » (maschi). Sarebbe un processo analogo, quello di un per-sé divenuto in-sé, che si ponesse accanto all'in-sé originale. La presenza contemporanea di più di un in-sé è ovviamente qualcosa di paradossale, ma va notato

²¹ DS I, p. 74.

²² v. DS I, p. 184.

²³ DS I, pp. 476-477; v. anche DS II, p. 503.

che la compresenza di individui immediatamente posta (escludendo sia il solipsismo che l'originarietà del *mit-sein*) porta con sé lo stesso tipo di paradosso.

Sembra che la dialettica hegeliana, pur avendo in sé all'origine — come nota la Beauvoir — il momento della conflittualità²⁴, non porti a un esito così disperante. La dialettica hegeliana è anch'essa originariamente dialettica del conflitto, ma non assolutizza questo conflitto con l'impossibilità di una sintesi fra soggetto e oggetto, come avviene in Sartre. Inoltre, accanto alla figura della sintesi come terzo momento mediatore, Hegel introduce nel rapporto fra le coscienze, il « noi » del *mit-sein* come realtà originaria (in quanto si dà una ricerca di comunicazione, è già data una pluralità e un'unità di soggetti, e in quanto si dà il singolo soggetto, si dà come compresente a una pluralità di soggetti). Sartre invece — e anche qui la Beauvoir ne segue l'eredità — vedeva la pluralità di individui come contrapposti: come degli « io » di cui ognuno cerca di porre sé come soggetto e tutti gli altri come « non-io » (a meno che non sia un altro degli « io » che riesce a farlo oggetto). Su questa base è impossibile un *mit-sein*, ma si può raggiungere al massimo un *mit-machen*, sulla base del conflitto rimosso e non risolto.

Leggendo la dialettica fra maschio e femmina senza partire da una dialettica a due momenti — di essenziale e inessenziale — come quella di Sartre, si potrebbe ipotizzare un'umanità liberata dove l'uomo maschio non sia più il tipo umano assoluto, ma sia anch'esso definito solo in relazione all'altro termine dell'umanità, l'uomo femmina.

7. È noto come una delle linee portanti del discorso sartriano si traduca nell'affermazione puramente antropologica della dialettica o — ed è lo stesso — nel rifiuto della dialettica della natura. In che senso si tratta di una linea portante? A ben vedere, che per Sartre solo il mondo umano sia comprensibile dalla ragione dialettica, deriva dall'idea che questa sia la sola regione del reale dotata di negatività, mentre la regione del mondo della natura che le si contrappone, è inerzia e passività, pura ed opaca positività. Il mondo di Sartre è, secondo l'accusa di Merleau-Ponty, composto solo di uomini e di cose. Questa concezione dualistica

²⁴ DS I, p. 18.

che separa un oggetto che è solo essere, privo di significato, da un soggetto che è solo negativo (non essere, e quindi il nulla) e fonte di ogni significato, è fondata — com'è noto — dall'ontologia fenomenologica di *L'Être et le Néant*. E, lo abbiamo già ricordato, il soggetto che risulta dall'ontologia sartriana è l'individualità soggettiva, che esclude da sé ogni alterità; anche l'alterità dei soggetti che spinge in un incessante progetto di cosificazione.

Il secondo sesso va riletto in questa prospettiva, soprattutto tenendo presente la reinterpretazione che l'opera dà dell'identificazione, attuata da molte culture, della donna con la natura. Questa identificazione viene rivista alla luce di un atteggiamento « esistenzialista »: fare della donna una divinità, come la Terra, era un modo per non riconoscerla come reciproco. « Essa non era per l'uomo un essere simile; è *al di là* del regno umano che la sua potenza si affermava: essa era perciò fuori da questo regno »²⁵. Le conseguenze che questa identificazione poteva avere portato, sembrano risultare appesantite dal fatto che questa è vista come la natura quale è intesa nell'universo sartriano. Donna e natura sono identificate con il non-io²⁶. L'uomo si perde nella donna come nella natura, secondo lo schema sartriano di oggettivazione-alienazione. « Dalle origini dell'umanità, il loro privilegio biologico ha permesso ai maschi di affermarsi da soli come soggetti sovrani; non hanno mai rinunciato a questo privilegio; hanno alienato in parte la loro esistenza nella Natura e nella Donna, ma poi l'hanno riconquistata »²⁷.

Va però anche notato che accanto ai luoghi in cui il concetto di natura sartriano fa sentire il suo peso, in altri passi l'insegnamento fenomenologico o l'insegnamento marxiano dei *Manoscritti* e dell'*Ideologia Tedesca* permettono per altro spunti felici. Così viene avvertita la relatività della « natura », come qualcosa di altrettanto in evoluzione della storia. « In realtà la natura, non più che la realtà storica, non è immutabile: se la donna si scopre come l'inessenziale che non si rivolge mai all'essenziale, è perché non opera lei in prima persona, questo rivolgimento »²⁸. Si giunge così a parlare di una storicità della natura. E per un momento

²⁵ DS I, p. 91.

²⁶ DS I, p. 223.

²⁷ DS I, p. 200; v. anche p. 94.

²⁸ DS I, p. 20.

si scopre la vicinanza estrema di corpo umano e cosa naturale. « Gli psicoanalisti considerano che la verità prima dell'uomo è il suo rapporto con il suo corpo proprio e il corpo dei suoi simili in seno alla società; ma l'uomo porta un interesse primordiale alla sostanza del mondo naturale che lo circonda e che tenta di scoprire nel lavoro, nel gioco, in tutte le esperienze dell'immaginazione dinamica »²⁹.

« Sbriciolare la terra, scavare buchi, sono delle attività altrettanto originali dell'amplesso, del coito: ci si sbaglia vedendovi solamente dei simboli sessuali; il cavo, il vischioso, la durezza; l'integrità sono delle realtà prime; l'interesse che l'uomo porta loro non è dettato dalla libido, ma piuttosto la libido sarà colorata dal modo in cui queste gli sono svelate »³⁰.

Dobbiamo dunque parlare di un'oscillazione nel discorso della Beauvoir? Ma, a ben vedere, un'ambiguità è già presente nello stesso discorso in Sartre: in *L'Être et le Néant* il corpo è insieme il « corpo proprio » della fenomenologia, cioè il modo di darsi del mondo, e un pezzo di natura — di opacità priva di negatività — che affligge il mondo umano e lo aliena. La Beauvoir oscilla sotto questa eredità. Troviamo accenni che salvano, in modo originale rispetto a Sartre, l'eredità fenomenologica, permettendo di inserire la sessualità all'interno di un più ampio rapporto con il mondo. Il discorso sul corpo come corpo proprio e sul rapporto originario fra corpo e natura, nel cui ambito rientra anche l'attività sessuale, deriva dallo Husserl delle *Idee II*. La Beauvoir riprende questi temi da Merleau-Ponty, che li ha notevolmente sviluppati, e al quale la Beauvoir era stata notevolmente più vicina di Sartre. Va notato che proprio sulla base di questo discorso si avverte, per un momento, come possa essere conservato il valore del diverso (la donna rispetto all'uomo) indipendentemente dalla sua subordinazione: la donna ha un diverso rapporto con il mondo (e quindi è dotata di un positivo di cui non è dotato il maschio) « perché, siccome il corpo è lo strumento con cui entriamo in rapporto con il mondo, il mondo si presenta in modo diverso secondo che si rende presente in un modo o nell'altro »³¹. Così la sessualità, come interesse al corpo proprio

²⁹ DS I, pp. 61-62.

³⁰ DS I, p. 51.

³¹ DS I, p. 447.

e al corpo altrui, viene talvolta reinserita tra altre attività. È da notare che questa scoperta del carattere libidico del rapporto con il mondo, e del carattere conoscitivo dell'attività sessuale anticipa il discorso di Marcuse in *Eros e civiltà*, discorso che sarà molto più articolato ma anche più povero di ispirazione, in quanto — più lontano dall'eredità fenomenologica — tenderà a fare ricadere la sua intuizione in un contesto meccanicistico che la svuota: l'erotizzazione del lavoro come riattivazione delle zone erogene del corpo, e non come riscoperta del valore simbolico — ed erotico solo in quanto simbolico — di ogni attività umana, sessuale, ludica o lavorativa, in quanto attività di « conferimento di senso ».

Ma, accanto a questi accenni — dobbiamo ancora sottolinearlo — si trova in molti altri passi la peggiore eredità sartriana: il corpo come alienazione. Questa eredità è assunta in modo instabile: si tende a storicizzarla, a renderla un fatto non legato a una condanna metafisica, partendo dalla diversità della condizione maschile e femminile; però questa riduzione non va a fondo. « Uomini e donne, conoscono tutti la vergogna della loro carne; nella sua semplice presenza immobile, la sua immanenza ingiustificata, la carne esiste sotto lo sguardo altrui come l'assurda contingenza della fattità e tuttavia è *soi-même*. Le si vuole impedire di esistere per altri: si vuole negarla. Ci sono uomini che dicono di non sopportare di mostrarsi nudi a una donna se non in erezione; di fatti, con l'erezione la carne diventa attività, potenza. Il sesso non è più un oggetto inerte, ma è come la mano, o il volto, espressione imperiosa di una soggettività »^{31 b1*}.

Da parte del maschio, il proprio corpo, quando non è « attivo », è avvertito come passività inerte e come qualcosa di negativo; il possesso del proprio corpo e del corpo altrui è concepito come un « fare » (e un « fare violenza »), e non come un « avere », in cui ciò che è avuto è avuto gratuitamente, come un dono. Da parte della donna, in corrispondenza, viene vissuto l'essere posseduta come un essere violentata. Quello che sembra non essere più tanto chiaro, in questi passi della Beauvoir, è se ci si limita a descrivere come questi fatti sono vissuti nella realtà alienata, e come, nell'ideologia di questa realtà, vengono assolutizzati come atteggiamenti naturali e metastorici, o se, in forza dell'ontologia

^{31 b1*} DS I, p. 448.

sartriana del conflitto, questi atteggiamenti vengono nuovamente ad essere consacrati come immutabili, non più in quanto « naturali », ma in quanto derivanti dalla struttura esistenziale della « condizione umana ».

In questi passi si avverte maggiormente l'equivoco insito nell'assunzione dell'eredità dell'ontologia sartriana, che si rivela anch'essa riflesso speculativo — seppure al massimo grado di astrazione — nel cielo dell'ideologia, di una società di servi e di signori, in cui il « maschio » è signore del servo, della donna, della natura. Conviene ricordare che il discorso riguardo al « fare » e all'« avere », che viene a porsi a questo punto, era stato espresso con grande lucidità già nei *Manoscritti* di Marx, che in questo anticipano la rivoluzione anti-dualistica che troviamo, per esempio, in Husserl. L'ontologia sartriana, che vuole ispirarsi a Husserl, come anche a Marx, presenta un contrasto stridente con questo discorso.

Così, quando la Beauvoir scopre, contro la psicanalisi ortodossa, che la sessualità non è un dato originario, che il rapporto corpo-corpo è profondamente legato al rapporto corpo-materia non corporea, scopre e nasconde in un solo passaggio, che il dualismo uomo-mondo è falso, che è vero solo come descrizione della realtà quale appare attraverso l'uomo-maschio, il quale, di fatto, ha visto finora la materia come oggetto di violenza. « Il lavoro, la guerra, il gioco, l'arte, definiscono dei modi di essere al mondo che non si lasciano ridurre a nessun altro: scoprono delle qualità che interferiscono con quelle che la sessualità rivela; è contemporaneamente attraverso quella e attraverso queste esperienze erotiche che l'individuo si sceglie. Ma solo un punto di vista ontologico permette di ricostruire l'unità di questa scelta »³². L'esito che se ne ricava è incerto: i risultati « nihilistici » dell'ontologia sartriana sembrano perdere il loro carattere assoluto, venendo ridotti a condizioni di possibilità della situazione alienata della donna. D'altronde questa condizione viene poi legata a uno status ontologico, il che rischia di farci smarrire il senso della critica dell'alienazione femminile e degli sbocchi di questa critica. Per altro verso sembra emergere spesso la proposta di eliminare le differenze dovute al sesso (le differenze anatomiche sono legate a funzioni poco più che meccaniche, che non hanno

³² DS I, p. 62. v. anche p. 434.

un senso particolare), di fare assumere alla donna uno stato che assomiglia terribilmente a quello del « maschio-padrone » (ma anche il padrone è alienato dal rapporto col servo) e a togliere forse ogni luogo all'attività erotica (siamo forse sulle soglie di un ritorno al catarismo). « Due esseri umani che si raggiungono nello stesso movimento della loro trascendenza, attraverso il mondo e le loro realizzazioni comuni, non hanno più bisogno di unirsi carnalmente »³³.

In questi passaggi dove, su basi sartriane, si tende a svalutare il sesso, facendone un'attività che riguarda solo una piccola parte del corpo e dell'essere umano, si può vedere una ricaduta in posizioni freudiane più che ortodosse e forse qualche tinta di meccanicismo. Il sesso non è un'attività dotata di senso e di valore conoscitivo, ma si limita a essere soddisfazione di pulsioni libidiche indifferenziate (prive di senso). Lo sbocco di un atteggiamento dualista di questo tipo può essere la giustificazione della soddisfazione sessuale (anche il catarismo — alquanto dualista — non per questo cessava di essere libertino), ma in quanto cosa di scarso rilievo, tale da non incidere sul resto della vita.

L'« utopia » che la Beauvoir sembra affermare, è anch'essa non del tutto univoca. Da un lato, citando Marx — « Il rapporto immediato, naturale, necessario dell'uomo con l'uomo è il rapporto dell'uomo con la donna » — vede la possibilità di realizzare l'ideale della coppia umana, solo in un futuro nel quale la metà dell'umanità, liberata dall'oppressione, avrà potuto spiegare tutte le sue potenzialità³⁴. In questa accettazione di un ideale tanto condivisibile, al termine di una critica non altrettanto condivisa, ha quella che tante femministe potrebbero chiamare una sbraccatura riformistica: « per conseguire questa vittoria finale è necessario fra l'altro che, al di là delle loro differenze naturali, uomini e donne affermino senza equivoci la loro fraternità »³⁵.

D'altro lato in questo ideale sembra presente l'ipostatizzazione dell'individuo propria dell'ontologia esistenziale. Si è visto che in qualche passo la Beauvoir accennava alla possibilità che in un domani, anche alla seconda metà dell'umanità fosse restituita la sua dignità di homo-faber, e che, in tale direzione, non avesse

³³ DS II, p. 50.

³⁴ DS I, p. 504.

³⁵ DS II, p. 504.

più senso la sessualità come attività. Al termine dell'opera si riafferma la fede nel ruolo che la sessualità avrà per un'umanità liberata. Ma si riafferma ancora di più che la coppia può sopravvivere solo sulla base dell'inessenzialità della caratterizzazione sessuale, in quanto questa menomerebbe l'autonomia dell'individuo. « L'unione di due esseri umani è destinata al fallimento se è un tentativo di completarsi uno per mezzo dell'altro, ciò che suppone una mutilazione originale; bisognerebbe che il matrimonio fosse la messa in comune di due esistenze autonome, non una ritirata, una annessione, una fuga, un palliativo. Bisognerebbe che la coppia non si considerasse una comunità [sarebbero desiderabili] dei legami che fossero fondati sul riconoscimento di due libertà »³⁶.

L'utopia che sottende il discorso femminista, e che conosce un minimo di esplicitazione al termine de *Il secondo sesso*, ha per oggetto uno stato dei rapporti fra gli individui dei due sessi che sia costruito su basi egualitarie. Quindi ha per oggetto in primo luogo l'amore. Quello che la Beauvoir ci dice a questo proposito non è molto: viene affermata la fede che, al di là del processo di distruzione delle condizioni alienate, sopravviverà, in forme non ancora prevedibili, ciò che esiste di realmente umano. Quindi non c'è motivo di pensare che i rapporti umani d'amicizia e di amore debbano andare perduti. Forse, si potrebbe aggiungere, devono ancora mostrare tutte le loro potenzialità. Inoltre, viene affermato che un rapporto autenticamente umano fra due persone sarà possibile quando si baserà su una piena integrità e autonomia di ognuna delle due. Ciò viene espresso dalla Beauvoir con un'enfasi particolare posta sulla assoluta autonomia dell'individuo. Comunque, anche nel femminismo che non si richiama al culto dell'individuo proprio dell'esistenzialismo, si avverte l'esigenza di prefigurare il rapporto fra i sessi come rapporto fra due individui completi, che non hanno in radice bisogno l'uno dell'altro per esistere.

Un altro punto, il più importante forse, fra quelli affermati dal femminismo, è l'idea che ogni discorso sulla realtà dell'amore, dei rapporti umani, dell'eros, debba partire da uno smascheramento storico-materialistico di queste realtà, quali si sono date storicamente all'interno dei vari assetti culturali e sociali.

³⁶ DS II, pp. 127-128.

Abbiamo intravisto, nei discorsi fatti finora, un altro aspetto. Questo viene visto ma non viene sviluppato dalla Beauvoir, che viene trattenuta dall'eredità dualistica sartriana. Viene sviluppato però da ideologhe del nuovo femminismo, per esempio dalla Greer: l'amore che è possibile prefigurare oggi, dopo la critica storico-materialistica delle sue forme storiche e delle loro ideologie, richiede, come condizione di possibilità, una diversa base gnoseologica che, superando il dualismo, renda possibile il valore conoscitivo di un'attività come l'amore per un individuo umano. La Greer fa i nomi di Merleau-Ponty e di Whitehead. Questo atteggiamento non dualistico dovrebbe tradursi, sul piano psicologico, in una accettazione del narcisismo: « quando Adamo vide Eva nel giardino dell'Eden la amò: perché era carne della sua carne, ossa delle sue ossa, e più simile a lui di ogni altro animale creato per il suo diletto. Il suo moto di desiderio verso di lei fu un atto d'amore verso la sua specie. Da sempre questo tipo di narcisismo diffuso è stato considerato una base per l'amore, fuorché nel rapporto maschio-femmina... Il principio della fratellanza umana è un principio narcisistico, poiché alla base di questo amore è sempre stata l'idea che dovremmo renderci conto che siamo uguali in tutto il mondo »³⁷.

L'ultima conclusione che conviene rilevare è quella che ci indicano la Beauvoir e le femministe seguenti con la storicizzazione di realtà considerati valori appartenenti alla natura umana come tale. La conclusione che ne viene, quando si tenta di indicare il quadro generale della realtà futura, è che noi oggi non sappiamo che cos'è l'amore. Più in generale, quando si tenta un discorso generale sull'essenza di una certa realtà, non si fa ancora un'ontologia; piuttosto si traccia un'ipotesi di utopia, dopo avere distrutto le false realtà ontologiche del presente alienato.

È imprudente, a questo punto, dire di più, in positivo, sull'utopia che viene proposta dall'opera della Beauvoir. Può essere prudente però, nell'accettare un discorso utopico, che comunque non può non essere fatto, renderci conto di quanto di vecchio è conservato nel nuovo.

³⁷ Greer, *L'eunuco femmina*, p. 151.