

Il matricidio simbolico all'origine della filosofia: Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990.

*di Claudio Tugnoli*

Penelope

La discussione alla quale partecipano i personaggi del *Fedone* esclude per principio la presenza di figure femminili. Nel dialogo anzi Penelope, che di notte disfa, slega il tessuto creato di giorno, è contrapposta al filosofo al quale è assegnato il compito di slegare l'anima dal corpo, liberandola già prima della morte dal carcere rappresentato dal corpo stesso. Penelope la tessitrice, come del resto anche Santippe, tesse, tiene insieme, lega ciò che i filosofi devono slegare. La donna Penelope e il filosofo si oppongono: la prima «tesse assieme l'anima col corpo, riallaccia i legami in una trama fitta dove il corporeo si annoda all'anima, e soprattutto a quella parte dell'anima che più di ogni altra il filosofo vuole slegare dal corpo, ossia il pensiero» (p. 31). Penelope tiene unito ciò che il filosofo vuole separare, «tiene unito e intricato il mondo della vita umana come l'unico mondo reale, lasciando che i filosofi persistano nel loro voler abitare il sopra mondo. Quel mondo eterno che non conosce né nascita né morte, ma solo un infinito durare nel puro pensiero» (p. 31).

La servetta di Tracia

Nel *Teeteto* leggiamo che Talete, mentre era intento a scrutare le stelle e guardava in alto, cadde in un pozzo. «Allora una servetta di Tracia, garbata e graziosa, rise dicendogli che si dava un gran da fare a conoscere le cose del cielo, ma le cose che gli stavano dappresso, davanti ai piedi, gli rimanevano nascoste» (Platone, *Teeteto*, 174a). L'aneddoto di Platone nel corso dei secoli è stato ripreso più volte, per significare che la gente comune irride l'atteggiamento contemplativo del filosofo, accusato di clamorosa inconcludenza nella gestione delle cose

pratiche. L'aneddoto tuttavia secondo Cavarero sottolinea il distrarsi del filosofo dal punto di vista della servetta, che ride di lui, e dello stesso filosofo che rimane indifferente alla derisione, persuaso del maggior valore della teoria rispetto al mondo della comune esperienza: la teoria lo distrae, lo distoglie dall'esperienza concreta. Si capisce perfettamente perché la servetta tracia sia rappresentata come una vecchia maligna da chi utilizza l'aneddoto per sottolineare la greve e congenita stupidità di coloro che ridono della filosofia. Se invece l'obiettivo è quello di condannare la visione di Talete in nome di un indirizzo antimetafisico, allora la servetta è sostituita da un sapiente Egiziano. La misoginia di Platone e del filosofo in generale non è un elemento secondario, ma perfettamente coerente con lo sguardo della filosofia sulla realtà inaugurato dal pensiero greco. Non per caso, scrive Cavarero, la servetta proviene dalla Tracia, una regione associata al mondo femminile, notturno e ctonio. Platone inserisce l'aneddoto nel discorso con cui descrive il vero filosofo, che dedica la propria vita all'indagine delle cose che sono, le idee, senza curarsi minimamente delle cose sensibili, che attengono alla sfera del mortale e del divenire. Il dualismo tra essere e divenire – mondo delle cose che sono e sfera della corruzione – corrisponde alla scissione tra essere e apparire, tra il mondo della *physis* e la vera realtà. Tra Talete e Platone incontriamo Parmenide, «il grande annichilatore del mondo della vita sacrificato all'assoluto regno dell'essere» (p. 38). La servetta tracia e il filosofo, la concreta vita femminile che si appoggia alla forza dei fatti e l'astrattezza dell'empireo metafisico sono opposti irriducibili, ciascuno dei quali non ha alcun significato per l'altro.

Cavarero osserva che nel proemio dell'opera di Parmenide si rappresenta con toni sacrali un distacco dal mondo che ha tutta l'aria di un'iniziazione. Parmenide scrive di essere condotto da fanciulle figlie del Sole su di un carro trascinato da cavalle esperte: «Oltrepassa la porta del Giorno e della Notte e viene accolto da una dea che gli insegna la via della verità, ossia la via sulla quale "l'essere è e non può non essere, mentre il non essere non è ed è necessario che non sia"» (p. 38). Vediamo dunque che Parmenide diventa sapiente congedandosi dal mondo dei mortali e che in questo allontanamento è aiutato da donne. Dimora del filosofo diventa il mondo del pensiero, dove la sfera dell'apparenza è totalmente dimenticata. Il filosofo abbandona il mondo in cui è nato, «consumando così, nella cancellazione della sua *nascita*, un matricidio simbolico, che si estende a tutti gli umani in quanto nati da madre in un mondo di apparenze a cui, venendo da madre, appunto si appare» (p. 39). Con tale distacco pensiero e corpo, verità e vita si

separano, con la conseguente derealizzazione e svalutazione del corpo e della vita. Nell'ordine simbolico della filosofia le donne subiscono un trattamento di disprezzo (o escludendole dalla conversazione filosofica o rappresentandole come esseri ignoranti) oppure compaiono come divine maestre, come la dea di Parmenide o la Diotima di Platone. «C'è dunque un gioco simbolico sottile e ambiguo, quasi che le donne, escluse dal regno del pensiero – sia fattualmente sia nell'impensabilità del loro genere – fossero viatico sacrificale alla loro esclusione, o quasi che la filosofia voglia lasciare traccia ed indizio di un matricidio consumato sin dall'inizio» (p. 40).

L'impensabilità del genere femminile risulta inequivocabile dal significato di *anthropos*, che indica sia il maschio che l'essere umano, prescindendo dal genere maschile o femminile. Il regno maschile è quello del puro pensiero de-radicalizzato della nascita e della vita, il luogo dell'essere e della verità. Nella scuola eleatica l'essere è totalmente separato e incontaminato dal non essere, con la conseguente negazione di ogni realtà al molteplice e al movimento, condannati come mere apparenze, persuasive solo per chi non può elevarsi al piano della verità immutabile. La dicotomia è chiara: da una parte l'essere immobile, uno, eterno coincidente con la verità; dall'altra l'apparenza sensibile del molteplice e diveniente, intriso di non essere, abbandonato al flusso temporale e perciò in preda al niente che tutto divora. Essere e non essere, verità ed errore, maschio e femmina, si corrispondono perfettamente. Il non essere di Parmenide rivela una smisurata potenza annientante, poiché nientifica tutto ciò che appartiene al mondo della vita: la pluralità, il movimento, il mutamento, il divenire, la trasformazione delle cose, l'originalità, la diversità, l'unicità e novità delle cose che nel tempo vengono alla luce. Tutto ciò che ha a che fare con il non essere non solo non è, ma è impensabile, poiché essere e pensare sono lo stesso.

È vero che Platone si sarebbe affrettato a introdurre il non essere nell'ambito dell'episteme, del discorso vero, per poter pensare la molteplicità e il movimento, tuttavia, avverte Cavarero, la dicotomia ricordata, «che separa il luogo della verità dal mondo della vita, l'eterno dal caduco, il pensiero dal corpo, l'universale dal contingente, la scienza dall'apparenza» (p. 45), si mantiene in tutta la tradizione filosofica e non viene messa in discussione dal riconoscimento del non essere – la riforma di Platone, il quale introduce una distinzione tra non essere assoluto e non essere relativo. Con la morte la trasformazione dell'ente nel divenire appare radicale e definitiva, un cadere nel nulla. Rispetto all'eternità incorruttibile dell'essere e del pensiero, il mutamento e la

molteplicità non assumono la valenza di «cifra concreta della vita, subito diventano un luttuoso preannuncio di morte. Perché la morte è il niente, un niente in cui ogni cosa che diviene (muta, vive) scompare mostrando appunto il *divenire* stesso come un venire e tornare dell'ente nel niente: un niente di cui l'umano non sopporta il concetto» (p. 46).

L'orrore per il divenire, il dolore di cui i greci cercano di elaborare il rimedio mediante gli immutabili, nella prospettiva di Emanuele Severino, sarebbe allora riconducibile, nell'ottica della Cavarero, al matricidio simbolico e alla conseguente rescissione della nascita e della vita stessa, condannate all'insignificanza del transeunte e del contraddittorio. La filosofia di Severino sarebbe allora l'erede della dicotomia di matrice platonica messa in luce dalla Cavarero, in linea con la tradizione filosofica occidentale. La speculazione severiniana sarebbe resa possibile dall'ansia di salvezza che ha il suo punto di partenza nella negazione teoretica della morte e del nulla – negazione che tuttavia è la conseguenza necessaria del matricidio simbolico, della negazione della vita e della nascita.

La morte, il niente e il divenire, dopo che è stata affermata come incontrovertibile la coincidenza di essere, pensiero e verità, si mostrano in tutta la loro terribilità, che richiede con urgenza di togliere ogni realtà e plausibilità alla morte, al niente e al divenire, di cui si decreta il non essere e l'impensabilità. «Poco importa, commenta Cavarero, che la morte e il mondo pretendano realtà in quanto esperibili ed esperite da ognuno, questa esperienza è stata recisa dal puro pensiero e dichiarata illusoria come i suoi oggetti: essa appartiene alla regione infida e fluttuante dell'apparire che la verità del pensiero annichila come l'ombra vana di un sogno. O meglio, di un incubo del quale il sapiente si è liberato consegnandosi alla sua ossessione di un infinito durare» (p. 47). Già con Parmenide è tutto deciso: da una parte il mondo delle apparenze, della morte e del niente, dall'altra l'essere immutabile, immortale, ingenerato e incorruttibile, che non nasce e non muore, ma è sempre uguale a se stesso, regno della verità inconcussa. Come dire che il nascere e il morire, il molteplice differenziato della vita, lo stesso flusso vitale non solo sono insignificanti e senza valore alcuno, ma sono da rifuggire perché permanere in essi significa rimanere lontani dalla verità e dal vero essere dei mortali. Già, i mortali, così sono chiamati gli esseri umani, a cominciare da Omero, perché pensati come destinati alla morte, al niente, all'insignificanza. Quale rifugio migliore allora dell'eterno che non nasce e non muore? «Così la centralità della morte, come misura concettuale del non essere, comincia a rivelare i suoi effetti imprevisi, risucchiando con "coerenza" nella annichilazione del niente anche la

nascita, intesa come un *non esserci* ancora, come un venire da quel niente che appunto non è affatto» (p. 47).

Cavarero denuncia una perfidia lessicale nella definizione di uomo, che secondo Socrate va individuata nella parte intellettuale della sua anima, con cui egli può agganciarsi al mondo delle idee, dell'essere e della verità. La formula della "derealizzazione" sta tutta nella definizione dell'uomo come "animale razionale": «L'essere reale dell'uomo (che sempre immutabilmente è, altrove dai singoli umani viventi) coincide col suo atemporale pensare "le cose che sono" (che sempre *immutabilmente sono*, altrove dal mondo della vita)» (p. 53). Il mondo della vita è quello in cui la servetta tracia incontra esseri umani differenti, maschi o femmine, lei stessa vivente e singolare; dal mondo della vita il filosofo si ritrae per rifugiarsi nella sola realtà dell'in sé, rappresentandosi come l'uomo in sé, che astrae dalla singolarità e dal genere, ma solo apparentemente. Di qui la perfidia segnalata da Cavarero: «La servetta è una donna, ossia è sessuata al femminile, ma questo suo *essere* donna viene considerato *apparenza* – mero fatto corporeo – perché l'essere suo, vero e reale, sta nell'idea di uomo. Così questa donna che ha l'*essere* nell'idea di uomo, è dunque, logicamente, un uomo cui è capitato un corpo di sesso femminile» (p. 53). A sostegno di questa interpretazione Cavarero avrebbe potuto citare la scala discendente degli esseri viventi che Platone espone alla fine del *Timeo*: in origine esistevano solo esseri perfetti ed erano uomini; poi intervenne la decadenza morale in conseguenza della quale, a più riprese, comparvero il genere femminile e tutte le generazioni successive di animali, volatili, terrestri e acquatici.

Cavarero intende mostrare che, nella derealizzazione, l'idea di uomo riduce a mera apparenza la singolarità dei viventi e in particolare la differenza sessuale femminile. Viene relegato nella mera insignificanza il fatto che gli esseri umani vengono al mondo nascendo da una madre. La misura appropriata della vita è la nascita, non la morte. E i filosofi tuttavia hanno trovato il modo di ridurre a insignificanza anche la morte, come accidente del corpo che non riguarda la vera vita dell'anima che è il pensiero, il *logos* eterno che non nasce e non muore.

Demetra

Demetra è la Grande Madre. Cavarero cita il passo del *Cratilo* in cui Platone riconduce l'etimologia di Demetra al cibo che essa dà (*didousa*) come madre (*meter*) (*Cratilo*, 404b). Anche il mito di Demetra si iscrive

nell'ordine simbolico patriarcale istituito sulla base della demolizione e occultamento dell'ordine simbolico della Grande Madre. Infatti l'ordine patriarcale si caratterizza per le sue divinità maschili, il cui tratto paradigmatico è la morte e non la nascita. Infatti la figura maschile centrale del mito di Demetra è il dio Ade, signore degli Inferi. Apparentemente il mito risolve il conflitto tra nascita e morte, regno maschile e femminile, con un compromesso. Cavarero riprende l'interpretazione di Luce Irigaray, che vi scorge la sopraffazione della genealogia femminile da parte dell'ordine patriarcale – quello stesso ordine che, nell'oblio della nascita, ha dedicato attenzione esclusiva alla morte, separando l'anima dal corpo, l'essere dal divenire, segnando così il cammino filosofico dell'Occidente fino ai nostri giorni. Nel mito a Demetra viene rapita la figlia Kore e portata negli Inferi per diventare sposa di Ade. Demetra disperata in assenza di Kore non genera più così che la terra diventa sterile. Ade allora è costretto a venire a patti e a rimandare Kore dalla madre per un periodo dell'anno, nel corso del quale la terra ridiventa feconda; ma nella stagione fredda Kore deve di nuovo abbandonare la madre e ritornare negl'Inferi. «Il tema centrale del mito, commenta Cavarero, al di là della sua trasposizione agreste, è dunque la potenza materna, inscritta nell'intera natura: potenza non solo di generare ma anche di non generare, ossia potenza assoluta che custodisce il luogo umano del venire al mondo ma anche il *nulla* come il non più della nascita, la fine del *continuum* materno e simbolicamente del mondo» (p. 61).

L'uomo, maschio o femmina che sia, deve la sua apparizione nel mondo, il suo esserci alla nascita da una madre, integrata nella natura, la quale a sua volta è nata da una madre e così via indefinitamente nel *continuum* materno che comprende ogni essere umano, il quale è solo un anello della generazione sessuata, basata sulla differenza sessuale quale condizione del suo apparire. Questa precisazione fondamentale permette a Cavarero di spiegare, in opposizione al paradigma patriarcale del nulla e della morte negati dall'eterno e immutabile sovrasensibile, che prima e oltre la *physis* non c'è nulla, poiché la sola realtà in cui ciascuno esiste e fatto esistere è la sconfinata varietà dei modi di essere e apparire dei viventi grazie alla madre, che li comprende tutti, quale matrice universale e singolare, dove pensiero e vita, anima e corpo sono tutt'uno, senza più alcun *oltre*, in una dimensione di immanenza senza trascendenza, di individuale senza universale, di temporalità senza eternità. La completezza autosufficiente della *physis* nell'ordine simbolico della madre viene interrotta dalla scissione procurata dall'ordine simbolico patriarcale. Il solo infinito cui allude l'ordine

simbolico della madre è quello del «*continuum* materno che sta alle spalle di ogni nata e di ogni nato, e l'infinito del *continuum* materno, che in avanti si prospetta come possibile quando una donna genera una figlia» (p. 62).

Perciò è improprio definire la nascita come un “venire dal niente”, da un vuoto, dal momento che la madre ha alle spalle l'infinita sequenza delle generazioni e nella sua potenza materna comprende anche quale sua possibilità il niente di cui essa stessa decide. Solo prescindendo (ignorando, astraendo da) dal fatto ineludibile per cui si nasce da una madre, è possibile concepire la nascita e la morte come, rispettivamente, un venire dal niente e un ritornarvi. Un essere che, ignorando di essere nato da una donna, vive come se si fosse generato da se stesso, può effettivamente concepirsi come proveniente dal nulla e, simmetricamente, destinato al nulla; può tuttavia superare il nichilismo che gli ispira l'ordine simbolico patriarcale e cercare la propria salvezza, in coerenza con la dicotomia della tradizione filosofica occidentale, nell'impossibilità che l'essere non sia, che l'ente sia niente. È questa la soluzione di Severino, per il quale ogni ente è eterno, poiché risulterebbe impensabile un ente che sia niente. Ogni ente è eterno, indipendentemente dal suo apparire. Cavarero tuttavia obietterebbe che questo apparire non è accidentale e secondario, perché si radica nel venire al mondo, che è la sola condizione dell'esserci e la sola realtà su cui possiamo contare.

Nel mito di Demetra il ratto di Kore, interrompendo l'ordine degli sguardi fra madre e figlia, a sua volta occulta un distoglimento precedente e volontario dello sguardo del figlio dalla madre. Il senso fondamentale del mito secondo Cavarero consiste «nel disconoscimento dell'ordine natale, e quindi materno, come luogo dal quale viene e prende significazione l'umana esistenza, significazione che, non a caso, decide invece di misurarsi sulla morte» (p. 64). Nel mito è dunque evocato un matricidio originario, simbolicamente rappresentato dal fatto che lo sguardo maschile si distoglie dalla propria nascita per fissarsi sulla propria morte e al tempo stesso per mano maschile (Ade) si interrompe lo sguardo reciproco tra madre e figlia. Il rapimento di Kore indica chiaramente la bipolarità tra un ordine della nascita di matrice femminile e un ordine della nascita di stampo maschile. L'ordine patriarcale s'intromette nell'ordine materno sostituendo la nascita con la morte. Gli uomini, esclusi dal generare la vita, privi della potenza femminile, si rifugiano nella morte, ritenuta più potente poiché toglie la vita stessa. L'uomo, assorbito dall'ordine simbolico patriarcale, non

considera più la propria nascita da donna, ma si concentra sulla morte, come anticipazione della propria morte e cerca nel pensiero una via di salvezza che si rivela chimerica laddove ignori la nascita che è divenire, trasformazione, destinata a concludersi con la morte. La metafisica è sorta secondo Cavarero, dall'antico originario matricidio, che ha reso possibile un linguaggio disancorato dalla realtà del vivente: «Uomo, con valenza maschile – universale – neutra, è termine di un linguaggio che ha distolto il suo sguardo dal luogo della nascita, misurando l'esistenza su una fine immemore del suo stesso inizio» (p. 71).

L'orizzonte simbolico maschile si fonda su una serie di dualismi che si possono riassumere in donna/nascita e uomo/morte, corpo e pensiero. Domina il polo maschile, scrive Cavarero, la cui universalizzazione travisa e occulta il polo opposto. Si potrebbe aggiungere che la scissione tra corpo e pensiero, conseguente al matricidio simbolico, si riflette persino nella ricerca sull'intelligenza artificiale e nella robotica, che mirano a riprodurre solo la parte intellettuale dell'umano, astratta, separata dal contesto vitale e unitario del vivente. Secondo Cavarero la manipolazione della nascita nelle società occidentali è resa possibile dalla riduzione della potenza materna a funzione riproduttiva; di qui la separazione dell'embrione dalla madre, trasformata in contenitore o moltiplicata nelle tre figure di utero in affitto, datrice di ovulo e committente. La maternità intesa come funzione riproduttiva si basa sulla separazione tra concepimento e utero. Una vera e propria ossessione separativa, conseguente al matricidio simbolico, spezza l'unità della potenza generativa materna in entità separate: donna, utero, embrione.

Anche la pratica abortiva è sottoposta alla violenza di un ordine giuridico maschile, che finisce col mettere in conflitto i diritti della madre con quelli del nascituro. «La questione cruciale non consiste dunque nel contrattare o migliorare le regole che normano giuridicamente l'aborto volontario, ma nel decidere che la potenza materna di per se stessa appunto non è regolabile», perciò dovrebbe essere sottratta alla sfera giuridica, essendo potenza di generare e di non generare. Non lo Stato, ma la donna ha il diritto di decidere sulla sorte dell'embrione, perciò di gestire la propria potenza generativa, perché «ognuno è umano nato da madre prima che cittadino, e ogni madre è tale prima e al di fuori dell'esser cittadina: perché nella *polis* ella non contratta, né tantomeno può consentire che altri contrattino, quella potenza materna che fattualmente al suo sesso appartiene» (p. 86). In questa prospettiva l'individuale singolare non appartiene alla sfera del materno, alla categoria femminile della vita, ma alla categoria maschile

della morte, dinanzi alla quale ciascuno prende coscienza di un destino unico e irreversibile. Possiamo chiederci se sia possibile immaginare una nascita sottratta a qualsiasi ordine sociale e giuridico, indipendente dalla giurisdizione societaria che, secondo Cavarero, si fonda sul matricidio simbolico.

## Diotima

Diotima di Mantinea è donna e maestra, ma parla il linguaggio di Platone, il quale sembra rifuggire da ogni forma di misoginia, dato che affida a una donna la rivelazione fondamentale della filosofia «come Eros ed ascesi conoscitiva, come contemplazione dell'idea attraverso il desiderio della bellezza immortale» (p. 94). Il discorso della sacerdotessa si affida alla metafora della gravidanza, del mettere al mondo. Del resto Socrate si propone come levatrice, che aiuta gli uomini a partorire le loro idee. Il contrassegno della filosofia di Socrate e Platone, poi della filosofia tout court, è la mimesi dell'esperienza femminile, che rappresenta il maschio – invidioso della potenza materna che gli è preclusa – gravido e pronto a partorire o abortire pensieri. Particolarmente interessante è la sequenza in cui si presentano i personaggi che nel *Simposio* sono chiamati a tenere il loro discorso sull'amore. Socrate è l'unico che non tiene un suo discorso, ma riporta quello ascoltato un tempo da Diotima. Socrate parla per bocca di una donna e pronuncia un discorso non suo, che tuttavia ha fatto suo. E Platone, infine, parla per bocca dello stesso Socrate. Del resto Diotima non avrebbe potuto essere fisicamente presente al banchetto, riservato ai maschi.

Diotima è estranea al banchetto ma anche al sapere filosofico. È straniera, come la servetta tracia ed è in quanto sacerdotessa, dunque addetta al sacro, che può prendere la parola. Secondo Cavarero il fatto che la filosofia di Platone sia esposta da una donna non significa che essa rifletta una sapienza femminile e materna, al contrario «un gioco simbolico sottile e ambiguo vuole che sia una voce femminile ad esporre il discorso filosofico di un ordine patriarcale che esclude le donne, ossia ad affermare un matricidio originario che le espropria» (p. 96). Il lessico utilizzato nel discorso di Diotima si fonda sul mimetismo della gravidanza, ma sulla base del presupposto matricida e dunque di quella prepotenza astrattiva e separativa della filosofia di segno patriarcale. Infatti il discorso di Diotima si conclude ricordando che la via erotica alla filosofia è rappresentata dall'amore omosessuale. All'idea del bello,

il contenuto essenziale della filosofia, si giunge mediante un esercizio omosessuale. «È dunque palese, commenta Cavarero, il ruolo non filosofico, anzi antifilosofico, dell'amore eterosessuale, tutto giocato sulla contrapposizione bipolare fra mera fecondità corporea (il generare figli umani) e fecondità noetica (il generare discorsi divini, ossia i figli dei filosofi)» (p. 96).

Aristofane secondo Cavarero esprime di fatto un giudizio negativo sulla riproduzione per via eterosessuale; infatti veniamo a sapere che prima dell'intervento punitivo di Zeus gli uomini generavano in terra come le cicale. L'amore eterosessuale è ridotto alla funzione sociale riproduttiva, è una riparazione imposta dalla necessità biologica, dopo che l'amore è stato separato dalla generazione. Perciò, commenta Cavarero, quando interviene Socrate riportando il discorso di Diotima, Aristofane ha già delineato il contesto teorico sul quale si inseriscono le parole di Diotima: «La mera funzione riproduttiva dell'amore eterosessuale e il più alto valore dell'amore omosessuale maschile» (p. 99). Diotima e Socrate concordano sulla definizione di amore come «desiderio di possedere il bene per sempre» (*Simposio* 206a), cioè di essere felici e stare presso la bellezza. Compare dunque un lessico che, imitando il materno, spiega che amore è «un partorire nel bello, secondo il corpo e secondo l'anima» (*Simposio*, 206b). «Alla figura del parto, avverte Cavarero, – evocata proprio col termine tecnico *tokos* che indica partorire, figliare, mettere al mondo un figlio – subito si affianca la distinzione tra anima e corpo, ossia una distinzione che permetterà di definire la filosofia come un parto dell'anima maschile legata all'amore fra uomini» (p. 100).

Più in dettaglio, l'argomentazione di Diotima intende mostrare che, se ciascun essere umano è destinato a perire, altri però nascono, i quali poi genereranno altri esseri umani, in una catena interminabile che coincide con l'immortalità della specie. La nascita è allora intesa come rimedio della morte, il parto un espediente di cui il mortale può avvalersi per partecipare dell'immortalità (*Simposio*, 208b), nello stesso senso in cui ogni ente partecipa dell'idea corrispondente. Ad esempio una cosa bella partecipa dell'idea di bellezza, ma non potrà mai coincidere con quella, talché si può dire che il concetto di partecipazione implica l'affermazione di una negazione e di una distanza incolmabile tra l'ente e l'idea; essa indica un rapporto tra l'ente e l'idea che per analogia si può rappresentare come quello tra la luce del sole e della luna, dove la luce della luna deve il proprio essere alla luce del sole. La specie *preesiste* alla successione dei singoli esseri viventi, ma non abbiamo

alcuna certezza riguardo la prosecuzione indefinita della specie, che potrebbe essere destinata a estinguersi in un futuro più o meno lontano. Perciò non solo il concetto di partecipazione è insidiato da una contraddizione che lo rende inconsistente, ma la contrapposizione tra individuo e specie sulla falsariga del dualismo di mortale e immortale, generato ed eterno, si rivela oggettivamente infondata e giustificata solo dalla volontà matricida di esercitare il predominio del paradigma maschile sul sostrato materno, occultandolo.

Che la morte sia assunta come criterio di giudizio della vita, come cifra del suo valore, è dimostrato secondo Cavarero dall'ossessione maschile di assicurarsi una gloria che duri per sempre, a compensazione della propria caducità. Gli uomini non riescono a fare a meno di pensare che saranno ricordati, e considerano questo prolungamento nella memoria dei posteri come una prosecuzione della loro esistenza oltre la morte. La gloria, la fama imperitura è così invocata come soluzione del trauma insopportabile provocato dalla certezza della propria fine. Gli uomini che sono fecondi nel corpo, secondo il discorso di Diotima, si uniscono alle donne e le fanno concepire per partecipare dell'immortalità mediante la generazione di nuovi esseri viventi, mentre gli uomini che sono fecondi nell'anima si rivolgono ai maschi per farli ingravidare e partorire figli speciali: nella bellezza e nell'amore essi danno alla luce ciò di cui essi sono già pregni, ad esempio teorie, costituzioni, leggi della città, opere destinate a rimanere immortali. Il parto degli amanti omosessuali riguarda in particolare la filosofia. Il filosofo pratica «una propedeutica amorosa al filosofare», egli percorre «una via erotica al sapere più alto» (p. 103). Va da sé naturalmente che il filosofo non ingravida, ma si limita a far partorire l'altro uomo già pregno di per sé. Questa differenza rispetto alla generazione nel corpo è una conseguenza dell'utilizzo del parto come *metafora*. Non si tratta però di mero ricorso a una metafora efficace per chiarire il processo di educazione alla filosofia, «perché questa metafora va a depotenziare e negare proprio quella esperienza femminile, della maternità in quanto potenza, di cui è metafora» (p. 102). Si deve allora parlare di una mimesi, insiste Cavarero, messa in scena da Diotima, la quale, in quanto donna, paradossalmente espropria se stessa.

Come nei manufatti di pregio che subiscono l'imitazione – il plagio che li fa scendere e uscire dal mercato – l'effetto è quello di occultare l'originale, svilendolo a derivato. L'effetto di tale mimesi infatti è quello di convincere che la vera generazione è quella in cui l'espressione è

usata in senso derivato, mentre il senso proprio dell'essere fecondi nel corpo viene fatto passare per derivato. Non è forse la stessa filosofia platonica a imporlo? Le idee di vero, bello, ecc. non sono forse superiori alle cose vere, belle, ecc.? E il processo ideale del generare non è forse superiore al concepimento che avviene in un corpo fisico e apre la via al venire al mondo di un altro essere? Il generare in un corpo, nella teoresi platonica, finisce così col partecipare al generare nell'anima, inteso come modello originario della fecondità. Gli esseri viventi e la vita non hanno significato in se stessi, ma devono sempre supporre di far riferimento a un valore superiore. Con la generazione in un corpo l'uomo partecipa all'immortalità e all'eterno in misura meno perfetta che nel caso in cui possa partecipare all'eternità mediante il parto omosessuale di idee. Infatti nel primo caso si appropria della (presunta) immortalità della *specie*, nel secondo invece si assicura direttamente un'immortalità *individuale*. Il parto ideale dell'anima è superiore al parto reale del corpo: la potenza originaria del generare materno viene trasferita al generare maschile che dà vita alle idee, fatto passare per originario. Al tempo stesso il rapporto omosessuale, privilegiato come surrogato senza inconvenienti del rapporto eterosessuale, è ridotto a soddisfazione di un mero bisogno fisico. Il rapporto omosessuale, vantato come segno di distacco dalla sfera materiale e di elevazione al mondo delle idee, si rivela di fatto in tutta la sua oggettiva e miserabile inutilità.

È dunque la morte – la finitezza della vita corporea incapace di eternarsi e perciò bisognosa di essere corretta e immortalata – a dettare le categorie del discorso. L'invidia di cui parla Cavarero, per cui gli uomini sentono il bisogno di vendicarsi dell'impossibilità di vivere l'esperienza della maternità, non persuade le donne a riconoscere il valore della potenza materna di cui sono depositarie; esse sono così contaminate dal modello maschile della “vera e originaria” fecondità dell'anima, che spesso rinunciano (o rinviano *sine die*, il che non è molto dissimile all'ablazione della propria identità materna) alla maternità per interpretare ruoli maschili e percorrere strade aliene. Aspirando all'immortalità mediante la contemplazione del mondo immortale delle idee e la produzione di contenuti noetici sottratti alla dissoluzione cui vanno incontro i viventi, la metafisica persegue la denegazione della nascita con l'affermazione trionfante della durata infinita di ciò che si sottrae da sempre e per sempre alla sfera temporale del divenire e dell'inesorabile morire. Per riassumere sinteticamente in un'immagine efficace l'appropriazione indebita del materno da parte del maschile,

Cavarero evoca il gesto rituale di chi, dopo aver ucciso il leone, indossa la pelle dell'animale ucciso. Il leone viene riproposto e inscenato dal suo uccisore, ma dopo averlo ucciso; così il materno viene esibito a condizione di aver commesso il matricidio simbolico. E in entrambi i casi l'esibizione rinvia esplicitamente all'uccisione e al tempo stesso tenta un'impossibile riparazione del crimine commesso.

L'idea dell'autogenerazione coltivata dal maschio è del tutto incompatibile con la realtà della sua nascita, eppure, come scrive Cavarero, tale concezione è antichissima, e già Esiodo attesta il matricidio: il vaso di Pandora contiene tutti i mali; Gea, la Terra che esprime la potenza materna, inizialmente sola, viene coperta e soffocata da Urano, che lei stessa ha generato, in un amplesso che mira a impedire agli altri figli di uscire dal ventre materno. Lo stesso Zeus inscena una mimesi della maternità, partorendo la figlia Atena, già adulta e armata di tutto punto, dal suo cranio, e dalla sua coscia il figlio Dioniso bambino. Zeus incenerisce Semele, la donna che ha appena ingravidato del futuro Dioniso; poi prende il nascituro e lo mette nella sua coscia per portare a termine la maturazione del feto. Dioniso nasce dunque da un padre che ha ucciso la madre. «Il matricidio e la mimesi maschile della maternità si legano qui dunque in modo palese e con una logica così cristallina da non abbisognare di commenti» (p. 110). Dioniso è nato due volte, ma porta il segno della prima nascita negata, alimentando versioni del mito in cui è rappresentato nell'ambiguità dell'ermafrodito. Dal punto di vista maschile la donna rappresenta l'animalità, contrapposta al maschile, parente stretto del dio tramite il pensiero. Il sacrificio umano e il rito cannibalico del mito di Dioniso mettono in scena il passaggio dalla logicità che caratterizza il maschile, alla mancanza di *logos*, alla dimensione originaria dell'umano, quell'animalità che l'uomo porta sempre con sé e con cui deve fare i conti.

Se il maschile è alleato del dio, la donna affiora dall'animalità con cui è in connubio costante, come suggeriscono la Sfinge, le Sirene, ecc. Dioniso secondo Cavarero è un incrocio simbolico del matricidio (l'incenerimento di Semele) e del contraccolpo enfatico delle baccanti (le madri che si abbandonano a un'animalità efferata di belve fuori controllo). Dioniso è un dio: «L'animalità in quanto sede del divino è infatti ciò che la presenza di Dioniso rivela, creando non a caso scompiglio nella gerarchia ascendente animale/uomo/dio, la quale, da un lato, centralizza l'uomo come tramite fra l'elemento "basso" animale e l'elemento "alto" divino, e, d'altro lato, ripete lo schema separando nell'uomo stesso il principio materiale da quello spirituale, il corpo dal pensiero, ecc. Qui il divino che sta nell'animalità allude invece ad una

aderenza immediata e innocente alla vita rispetto alla quale l'opera del *logos* è sì principio specifico di umanizzazione ma anche perdita e allontanamento da un'origine che è divina per il suo perfetto vivere senza sapersi vivente. O, più esattamente, senza sapersi» (pp. 114-115). Dioniso è il dio del flusso vitale originario e ininterrotto in cui nascita e morte non sono che il ritmo di un passo cadenzato, arsi e tesi.

Dal punto di vista del femminile la morte non può essere isolata come evento fonte di angoscia e dell'ossessione metafisica che cerca una compensazione nell'essere eterno. Dal punto di vista femminile la morte è, al pari della nascita che la comprende e della quale è componente necessaria, fonte di rinnovamento, sostegno indispensabile alla vita che è trasformazione e flusso inarrestabile. Se la morte appartiene alla vita stessa, allora perde ogni giustificazione quella nozione del nulla da cui proviene la metafisica, la quale nasce dalla distorsione fatale della drammatizzazione della morte, assunta nella sua tragicità (ir)rimediabile. «La de-enfatizzazione della morte, spiega Cavarero, finisce per cancellare la centralità del nulla, non essendoci alcun nulla nell'incessante e interno lavoro metamorfico della vita, ossia non essendoci alcun nulla se l'umana creatura vivente distoglie lo sguardo dalla *sua* fine volgendolo alla infinita e incarnata origine da cui proviene (...) Cosicché il nulla della morte sembra appunto legato all'autoconsapevolezza riflessa di cui sono capaci gli umani in quanto forniti di *logos*, tant'è vero che l'animale pare aderire in modo innocente alla ritualità metamorfica della vita, riuscendo ad andarsene con lo stupore quieto di chi, pur vivendola, non conosce la sua morte» (pp. 115-116). La nascita è segno della potenza materna che lega l'umano alla sua origine preumana. Se si mantiene lo sguardo fissato sulla morte, emerge l'incubo del nulla dal quale l'uomo è indotto a cercare rimedio nella metafisica. Cavarero promuove il superamento della litania greca del venire da niente e ritornarvi indicandone la matrice nella figura dell'io onnipotente e separato dal corpo – un io che si concepisce eterno e indipendente, e tuttavia minacciato da quel nulla che il pensiero della morte gli ripropone senza sosta. Il nulla diventa così misura della vita, che ne è minacciata. Dal nulla nasce la metafisica quale via di salvezza di un *logos* sorto a un parto dal matricidio simbolico.

15 maggio 2019