

L'ermafroditismo psichico in attesa di Gilania

SERGIO DE DIONIGI, NICCOLÒ CATTICH

Summary – PSYCHIC HERMAPHRODITISM WAITING GILANIA. The psychological peculiarities that are ascribed to man and woman represented to Alfred Adler an opportunity to deal the theme of “reasoning by contraries”, through the concept of Psychic Hermaphroditism. A short historical excursus revisits clichés about masculine and feminine characteristics contemplating the unmasking acted by Adler over the neurotic pre-judice. The myth of Hermaphroditus is evocatively fit for representing the symbol of an ambivalence, which emphasizes the importance of subjective living for “feeling” male or female, but on the other hand it gets space for conceiving an objectivation of neuropsychological sides typical in two sexes. Even through the evaluation of the “autopoietic systems theory” by Maturana and Varela, and through the hermeneutics by H.G. Gadamer, we suggest an additional interpretation of Hermaphroditus myth, trying to understand the “Masculinity Crisis” by a fiction: could it ever be an “organ-inferiority” specific for males behind their ancient superiority complex?

Keywords: PSYCHIC HERMAPHRODITISM, MASCULINITY CRISIS, INDIVIDUAL PSYCHOLOGY

I. Il mito di Ermafrodito

Il mito di Ermafrodito, introdotto da Adler nel corso della propria ricerca, possiede un ambiguo potere evocativo. Il concetto di “ermafroditismo psichico”, che costituisce la metafora della complessità, evidenzia come il ragionamento per opposti, in quanto schematico e rassicurante, sia indispensabile al nevrotico che non possiede la sicurezza necessaria a muoversi fra le incertezze di cui è costellato il processo conoscitivo. Egli individua nelle antinomie alto/basso, forte/debole, attivo/passivo le rappresentazioni verticalizzate del sentimento di inferiorità rispetto al potenziale minaccioso del mondo esterno.

A queste antinomie Adler affianca quella del maschile/femminile riconoscendone la forza simbolica e riassuntiva: il paziente manifesta comportamenti che egli stesso vive come contrapposti dei quali l'uno, maschile/aggressivo/superiore, costituisce la reazione necessaria all'altro, femminile/passivo/inferiore, a sua volta espressione della ferita originaria. «È allora che si fissano l'incertezza morale e il dubbio; a due poli di questo aspetto ermafroditico s'aggiungono i ri-

spettivi tratti caratteriali. La difficoltà di dominare questa scissione psichica lo accentua maggiormente ed è solo in virtù del sintomo nervoso, con il ritiro psichico, con l'isolamento, che l'individuo arriva ad un relativo equilibrio» (2, p. 150). Vediamo come l'“ermafroditismo psichico” si articola intorno ai poli maschile-femminile, ma secondo modalità esasperate quasi caricaturali, fortemente condizionate dalla soggettiva significazione individuale.

Il secondo Wittgenstein afferma nella *Grammatica filosofica*: «Ciò che il nome astratto indica è bensì un'affinità tra oggetti, ma non necessariamente quest'affinità è un possesso comune di una proprietà o di una parte costitutiva. Può darsi che colleghi i membri come anelli di una catena, cosicché un membro è imparentato con l'altro tramite *membri intermedi*; e può darsi che due membri tra loro vicini abbiano in comune certi tratti, siano *simili* l'uno all'altro, mentre membri più lontani non hanno nulla in comune tra loro, e tuttavia appartengono alla medesima famiglia [...]. Così, non esiste certo un che di caratteristico, che sia comune a tutto quello che chiamiamo giuoco» (74, p. 79).

Se un termine tecnico apparentemente “oggettivo” ed asettico quale “paradigma” è stato utilizzato secondo le più svariate accezioni dall'autore che lo introdusse in epistemologia, quali potranno essere i giuochi linguistici applicati a termini di uso comune come *maschio e femmina* che a loro volta determineranno le manifestazioni comportamentali della psiche ermafroditica?

Tutto ciò che è detto, è detto da un osservatore, come ci spiegano Maturana e Varela [48] e tutto ciò che è detto è narrato [59]. L'osservatore che narra è “gettato” in un dato tempo ed in un dato spazio e da queste coordinate è determinato in ciò che osserva, in ciò che narra e nelle modalità secondo cui effettua tali azioni. Sappiamo che, se osserviamo la figura reversibile ideata dallo psicologo danese Edgard Rubin nel 1915, possiamo vedere, in momenti diversi, o un vaso bianco (appunto il vaso di Rubin) oppure due profili umani neri: una visione pertanto soggettiva che può modificarsi nel tempo.

Se la volontà di potenza è il motore della logica dell'organo psichico, anche la percezione non è *neutrale*: «Le particolari doti dell'organo psichico che contribuiscono in prima linea alla formazione dell'immagine del mondo sono accomunate dal fatto che la loro scelta, potenza ed efficienza derivano dal fine ultimo che l'individuo si prefigge. È per tale motivo che ognuno di noi riesce a cogliere in modo particolare solo determinati aspetti della dinamica ambientale e degli avvenimenti. L'uomo, insomma, tende a valorizzare solo ciò che è voluto dal suo fine ultimo [...]. Quello che chiamiamo abitualmente percezioni non sono altro che impressioni, eccitazioni, che attraverso gli organi di senso, trasmettono al cervello un segnale, le cui tracce possono essere conservate. In base a queste tracce si costruiscono il mondo delle rappresentazioni e il mondo del ricordo» (3, p. 59).

Hillman [32] ha interpretato il riferimento ad Ermafrodito come un riconoscimento da parte di Adler della compresenza di parti “maschili e femminili” nell'uomo, per cui ciascuno di noi, trascendendo il binomio, potrebbe andare in cerca della parte rimossa, negata, sacrificata e cioè dell'Anima, scoprendo l'unità del proprio essere. Anche in questo caso maschile e femminile risultano preziose metafore di una continua e fisiologica scissione di cui l'uomo ha bisogno inconsciamente per orientarsi nel mondo.

Adler ha affermato che la mente *ha caratteristiche maschili e femminili*, ma non ha dato indicazioni inequivocabili sul livello al quale riportare tale affermazione. Se da una parte è più verosimile che il riferimento ai due generi sia sostanzialmente metaforico, l'attenzione che egli ha sempre proposto per il biologico attraverso il concetto d'inferiorità d'organo non esclude un potenziale sviluppo della ricerca nell'ambito delle basi organiche dell'identità di genere.

II. *Il rapporto uomo-donna nella società e nella cultura ai tempi di Adler*

Henri Ellenberger illustra quali fossero i rapporti tra i ruoli sociali maschile e femminile nella Vienna di Adler sottolineando l'evidente «predominio maschile, quasi assoluto. Era un mondo di maschi per maschi, e la donna occupava una posizione del tutto secondaria. Per la donna non esistevano diritti politici» (19, p. 298). I segni e i comportamenti attribuiti ai due sessi venivano rigidamente prescritti e imposti a tutto svantaggio delle donne, che possedevano pochi spazi sociali a loro riservati, e anche in questi casi veniva implicitamente ribadita la futilità delle occupazioni ivi svolte, in contrapposizione all'importanza delle attività maschili fondante la società civile. Anche Claudio Magris illustra come «Nessun impegno superiore, né religioso né storico, [ne] redime la corta avventura terrena, anzi proprio da questi impegni si rifugge, e l'amore diviene un gioco di capriccio e di illusione, solamente sensuale» (44, p. 188), né le differenze di livello sociale giustificavano una capricciosità femminile che si ritrova fra le servette come tra le signore.

Anche le arti figurative dell'epoca esprimono l'ambivalenza nei confronti della figura femminile; la rappresentazione klimtiana della donna rispecchia l'inquietudine maschile e la sua ammirazione per il ruolo femminile, attraverso la raffigurazione degli stereotipi attribuiti alla donna stessa, ma con un'intensità tale per cui le icone che Klimt costruisce si fanno subito immagini archetipiche e, nonostante la maniera, autentiche. Il potere dell'*eros* che la donna esercita sull'uomo si rivela più complesso, e Klimt si affaccia timoroso, ma inebriato, sul mondo femminile abbandonando la sicurezza maschile categorica dei secoli passati. La *Donna Idealizzata* è anche la protagonista delle opere del pittore moravo Alfons Mucha, le cui ninfe e le cui dee campeggiano anche sulle scatole di biscotti o sulle etichette dello champagne.

Nel primo decennio del nuovo secolo il bisogno di verità spodesta il desiderio di bellezza. Il bisogno di guardare dietro la maschera della ninfa e della dea porta alla paura, all'angoscia ed al panico. E queste sono le coloriture affettive che denotano i rapporti tra l'uomo e la donna nelle opere di Oscar Kokoschka. Ma è con Egon Schiele che la rappresentazione dell'angoscia si fa strada nella follia. Il pittore sembra percepire gli uomini e le donne attraverso un turbamento che possiede le sfumature illusorie della *Wahnstimmung* e insinua in Schiele la raggelante percezione che la vita, almeno come la intendono "gli altri", non esiste più. «Le figure dipinte da Schiele sono come quei personaggi di Ibsen e Strindberg il cui comportamento appare come il risultato di forze interiori sconosciute e incontrollabili. Ogni ritratto è una cella d'isolamento. I suoi personaggi sono rigide marionette malate di solipsismo, costrette da fili invisibili in una posa sconnessa e innaturale, inchiodate nell'inflessibilità di uno spazio vuoto senza ancore né sostegni. Il mondo esterno al soggetto è terra di nessuno, la sua misura non è che il repentino svolgersi di un'articolazione inedita, la flagranza di un gesto, di uno spasmo» (17, p. 23).

In questa congerie culturale Adler si trovò ad esaminare i rapporti uomo-donna ma, non scordiamolo, in quanto medico egli non poté fare a meno di tenere conto anche di quanto la scienza in quegli anni sanciva sulla biologia della sessualità, anche se in contrapposizione alle pulsioni biologiche della psicoanalisi, privilegiò gli aspetti culturali e sociali della condizione maschile e femminile.

III. *L'identità sessuale alla luce della scienza del tempo*

Un interessante modello di lettura della sessualità come era intesa al tempo di Adler dalla scienza ci è fornita dal libro di Thomas Laqueur *L'identità sessuale dai Greci a Freud* [37]. Per l'Autore solo con l'Illuminismo si arrivò ad elaborare un modello bisessuale del corpo, in quanto fino ad allora era prevalsa una versione monosessuale secondo cui gli organi genitali interni della donna erano semplicemente l'equivalente degli organi genitali dell'uomo. Ma dalla diversità dei sessi sancita nel Settecento si arrivò alla più netta demarcazione tra i sessi della fine del secolo scorso e dell'inizio dell'attuale tanto che le attività svolte dall'uomo non potevano essere svolte dalla donna. Essi sono "complementari", ma in nessun senso identici, in nessun senso eguali l'uno all'altra, e il giusto assetto della società dipende dalla corretta osservazione di questo fatto.

Nel 1901 venne pubblicato a Vienna *L'inferiorità mentale della donna* di Paul Julius Moebius [50]. Si tratta di un serrato compendio di tutto ciò che la donna non è in grado di fare, sulla base dell'affermazione principale secondo cui essa sarebbe una creatura dominata dall'istinto e, quindi, incapace di pensare e com-

portarsi diversamente da quanto suggerisce il senso comune. Tale istinto andrebbe individuato in quello di conservazione per cui l'atteggiamento femminile nei confronti della realtà risulta estremamente concreto e incompatibile con la creatività. Ne deriva la considerazione che: «Le poche scienziate, di cui la storia del secondo millennio trascorso registra il nome, erano buone scolare, nulla più [...]. La scaltrezza femminile non è per nulla un indice di alte doti mentali; la donna di fronte all'uomo trovasi, a un dipresso, nella condizione di un furbo negoziante di fronte ad un artista o ad uno scienziato. Del resto la scaltrezza femminile deve ammainar tosto le vele se per caso si incontri con l'accortezza mascolina e quest'ultima non sia paralizzata dall'istinto sessuale» (50, p. 14).

Interessante è l'uso dell'espressione *ermafroditismo psichico* fatta da Moebius in riferimento alle dette "competenze psicologiche": «Tuttavia non è difficile accorgersi che nella grande maggioranza le pittrici sono prive affatto di fantasia creatrice e non sanno estollersi sopra una tecnica mediocre [...]. Ben di rado ci si incontra con un vero talento e allora altri tratti ci denunciano l'ermafroditismo psichico [...]. Lo stesso dicasi per tutte le altre sfere dell'attività intellettuale» (*Ibid.*, p. 13). Si può considerare un esempio concreto di come il pensiero per opposti domini la logica comune (nevrotica): la constatazione di realtà che sfuggono palesemente gli schemi evoca immagini mostruose, quale appunto quella di Ermafrodito.

Un altro riferimento illuminante, rispetto al vissuto di profondo disagio che l'uomo ha sempre provato nei confronti del ruolo femminile nella procreazione, può essere individuato nel frammento seguente, in cui sembra quasi che la contrapposizione maschio-femmina si giochi sull'asse della creatività, configurando un'antinomia originaria che vede agli opposti il cervello maschile e l'apparato genitale femminile: «Dopo tutto la deficienza mentale della donna non solo esiste, ma per di più è necessaria; non soltanto è un fatto psicologico ma è altresì un postulato fisiologico. Se noi vogliamo una donna, la quale possa adempiere bene al suo compito materno, è necessario che essa non abbia un cervello maschile. Se si potesse fare in modo che le facoltà femminili raggiungessero uno sviluppo uguale a quelle delle facoltà degli uomini, ne verrebbero atrofizzati gli organi materni e noi ci troveremmo dinanzi un ripugnante e inutile androgino»* (*Ibid.*, p. 16).

Nonostante questo contrasto culturale, Alfred Adler scriveva: «L'amore con il suo coronamento, il matrimonio, è la più intima devozione verso un partner dell'altro sesso, espressa nell'attrazione fisica, nel cameratismo, e nella vo-

* Può essere interessante ricordare che Adler nel suo libro *Conoscenza dell'uomo* annovera Moebius con Strindberg, Schopenhauer e Weininger nella schiera degli insigni misogini.

lontà di fare figli» (4, p. 209). Successivamente egli chiarisce ulteriormente tale concetto: «Possiamo anche dire che per una soluzione completa della cooperazione tra due persone, ognuno dei partner deve essere interessato più all'altro che a se stesso [...]. Non è possibile per un partner impegnato in un compito di cooperazione accettare una posizione subordinata. Due persone non possono vivere assieme in modo fruttuoso se una vuole dominare e costringere l'altra ad obbedire. Nelle nostre attuali condizioni molti uomini, e anche molte donne, sono convinti che il ruolo dell'uomo è quello di dominare e di dettare legge, di essere il partner più importante, e di essere il padrone» (*Ivi*).

Come possiamo vedere Adler si contrappone a tutta una serie di assiomi presentati come leggi della natura o come verità scientifiche suffragate da prove evidenti. La sua analisi dei fattori che determinavano l'insorgenza del *sentimento d'inferiorità* e della sua variante patologica, il *complesso d'inferiorità*, termine abusato nel parlare comune, nell'individuo, partita dagli aspetti organici approda agli aspetti socioculturali. Dall'osservazione che il sentimento di inferiorità è insito sia nella filogenesi dell'umanità sia nella condizione esistenziale dell'uomo in quanto "essere-gettato-nel-mondo" [31], arrivò, anche attraverso la meditazione sull'uso della finzione in *Vaihinger* [67], ad evidenziare quali sovrastrutture sociali condizionassero tale stato. Delineò, pertanto, nei suoi scritti *Il temperamento nervoso* [1] e *Prassi e teoria della Psicologia Individuale* [2] come l'opposizione *maschile/femminile* si identificasse con l'opposizione *alto/basso*. Egli individuò nell'ermafroditismo psichico e nella protesta virile rispettivamente lo stile di pensiero e l'istanza dominante del malato psichico, indipendentemente dal sesso di questi, al punto di identificarli come "problema centrale della nevrosi" [2].

IV. La nuova mistica della femminilità: *Gilania*

In Italia, ai tempi di Adler, la condizione femminile non era dissimile da quella delle donne di altre nazioni europee se non nel massiccio impiego di manodopera femminile nelle campagne: secondo i censimenti dell'epoca, tre milioni e mezzo nel 1881 per crescere di un milione quasi nel 1921. Le condizioni di lavoro in tale settore erano particolarmente dure: la donna che lavorava nei campi era caratterizzata da una cultura dello sfinimento fisico e della sudditanza economica al marito. I titoli dei quadri dei pittori veristi sono quanto mai indicativi: *Per ottanta centesimi* di Angelo Morbelli, *Bestie da soma* di Teofilo Patini, fino al famoso *Aratura a Miazzina* di Achille Tominetti che illustra l'abitudine invalsa nel novarese e nel comasco di utilizzare le donne al posto dei buoi, per trascinare l'aratro. Quello che le rendeva appetibili era il fatto che per la presunta debolezza erano pagate poco più della metà dei lavoratori maschi anche se le incombenze erano le stesse.

La “coscienza femminista” venne risvegliata nel 1963 dal libro di Betty Friedan *La mistica della femminilità* [26], opera che dichiarava il presupposto che le donne sono persone, niente di più e niente di meno, giungendo alla conclusione che la nostra società avrebbe dovuto cambiare radicalmente perché le donne potessero venir considerate come cittadini a pieno titolo mentre la mistica della femminilità, inventata dagli uomini mediante la promessa dell'autorealizzazione attraverso il matrimonio, le costringe ad estraniarsi dalla realtà sociale. Nella storia del femminismo statunitense ha un ruolo di primo piano l'ondata di autocoscienza femminista e di liberazione sessuale promossa nel 1965 dalla rinnovata rivista *Cosmopolitan*. Tuttavia, nonostante la battaglia femminista che coinvolse tutti i settori della società statunitense, nel 1984 per un dollaro guadagnato da un lavoratore maschio, la lavoratrice percepiva dai 54 ai 66 centesimi.*

Nel 1991 venne pubblicato il *Mito della bellezza* dell'anglo-statunitense Naomi Wolf, un altro pilastro della libellistica femminista. L'autrice, partendo dal BFOQ statunitense e dalla GOQ britannica** arriva a smascherare la PBQ (*Professional Beauty Qualification*) che stabiliva uno standard di bellezza indispensabile per poter svolgere la maggior parte delle attività femminili. Tra i tanti casi che l'autrice cita due diviserò l'opinione pubblica statunitense: Margarita St. Cross contro il *Play Boy Club* di New York e Christine Craft contro *Metromedia Inc.* Nel primo caso la cameriera di un *Play Boy Club* era stata licenziata perché aveva perso la sua “Immagine di Coniglietta”.

Le controparti maschili che svolgevano la stessa attività nello stesso club “non erano soggette a valutazioni di nessun genere”. Nel 1972 i membri dello *State Human Rights Appeal Bord* decretarono che la valutazione della bellezza era una delle “competenze decisionali” del *Play Boy Club*. Tale decreto fece proclamare a Gloria Steiner, una delle leader storiche del movimento femministe: «Siamo tutte Conigliette», riferendosi al fatto che tale valutazione poteva essere estesa in modo arbitrario a tutti gli ambiti lavorativi. Nel 1983, infatti, la trentaseienne *anchorwoman* Christine Craft intentò causa al suo ex-datore di lavoro, la *Metromedia Inc.*, accusandolo di discriminazione sessuale poiché licenziata in quanto “troppo vecchia, troppo poco attraente e troppo poco rispettosa verso gli uomini”. Questo dopo mesi di trattamenti di bellezza a cui dovette sottoporsi per ingiunzione dei datori di lavoro e dopo aver dovuto acqui-

* Nello stesso anno in Italia nel settore dell'industria il guadagno femminile in termini orari era l'85,4% di quello maschile: uno dei rapporti più favorevoli su scala mondiale.

** La *Bona Fide Occupational Qualification* negli Stati Uniti e la *Genuine Occupational Qualification* nel Regno Unito stabiliscono quelle qualifiche professionali strettamente attinenti alle necessità della professione. In alcuni casi questi requisiti sono propri di un determinato sesso: appare evidente, salvo future modifiche dello stato dell'arte della chirurgia del transessualismo, che per essere donatore di sperma si deve essere maschio e per fare la balia si deve essere femmina.

stare di tasca propria abiti scelti sempre dalla Metromedia e che lei non si sarebbe mai sognata d'indossare. Sempre per le ragioni del precedente procedimento giudiziario anche questa volta il verdetto fu sfavorevole alla donna.

La Wolf punta il dito non solo sul potere maschile che ha escogitato un efficace strumento di discriminazione atto anche a dividere le donne ed a renderle competitive tra loro, ma anche sui mass-media fortemente condizionati dall'industria cosmetica nonché sulla corporazione dei chirurghi plastici che su questa congerie culturale basa gran parte dei propri guadagni. Resta il fatto che al di là di questi casi esemplificanti una vera e propria discriminazione sessuale, il mito della bellezza così come l'ha descritto l'autrice è, secondo la nostra opinione, riconducibile a quella particolare sensibilità al culto dell'immagine che si è delineata alla fine degli anni '70 e che è stata così acutamente analizzata in *La cultura del Narcisismo* di Christopher Lasch [38]. La stessa Wolf nelle ultime pagine del suo libro riconosce che le prossime vittime del mito della bellezza saranno gli uomini, visto che già sono in aumento i casi di anoressia maschile. L'autrice termina il suo libro auspicando una nuova ondata femminista nella quale tutte le donne si sentano unite nella lotta al mito della bellezza. Negli anni '80 comparvero altri due best-seller che ebbero un notevole successo tra le donne americane ed europee, *Femminilità* di Susan Brown Miller [12] e *Donne che amano troppo* di Robin Norwood [52].

Nel primo l'autrice cerca di distinguere le caratteristiche biologiche della femminilità da quelle antropologiche e culturali mentre nel secondo viene analizzato il bisogno di dipendenza e di presunta sudditanza di alcune donne nei confronti dei loro compagni. Col sopraggiungere degli anni '90 ci si rese conto che l'auspicata unitarietà d'intenti si era frantumata in centinaia di rivoli: *power feminists* e femministe vittime, femministe convinte che le donne siano diverse dagli uomini e femministe che ne dichiarano l'uguaglianza, femministe della seconda e della terza ondata, *womanists* di colore, che incolpano le femministe bianche del degrado delle condizioni economiche delle donne e dei bambini di colore, femministe dei ghetti contro femministe accademiche, femministe marxiste contro femministe filo-capitaliste, senza contare le lesbiche normali, le pro-sesso e le anti-sesso, le anti-porno e le filo-porno, le contrarie alle pratiche sado-masochiste e le favorevoli, le nate donne contro i transessuali, fino al discusso libro della professoressa Elisabeth Fox-Genovese [25] che arriva a rifiutare l'etichetta di femminista. Nel 1997 Diane Johnson [34] dichiara che le donne, sia che accettino o rifiutino l'etichetta di femminista, dovrebbero, ritornando a quanto auspicava Betty Friedan, preoccuparsi che i diritti del cittadino, indipendentemente dal sesso, siano comunque garantiti al fine di arrivare, attraverso un fronte comune, a condizioni fondamentalmente eque per tutti.

In questa ottica è inquadrabile la campagna dell'8 marzo 1998 "Un fiore per le donne di Kabul" finalizzata a sensibilizzare l'opinione mondiale sulle condizioni in cui versano le donne di Kabul dopo l'avvento del regime integralista dei Talebani che, da circa un anno e mezzo, con decine di *shura* (editti) hanno sancito per loro l'obbligo di coprirsi con il *burqua* (sorta di *chador* che ricopre integralmente la donna), il divieto di parlare in pubblico, di uscire se non accompagnate dal marito o dal padre, di andare a scuola, lavorare, farsi curare negli ospedali se non in caso di urgenza e solo da personale femminile.

Nel frattempo la condizione maschile è stata contraddistinta da un grande disorientamento sulla propria identità e sul ruolo da giocare nella società e nei rapporti interpersonali, fino ad arrivare a confusione di ruoli anche determinata da una richiesta femminile a sua volta disorientata: oscillante fra la ricerca di un compagno, la fuga da un sopraffattore e la richiesta di una virilità da sfoderare solo in ben delimitate occasioni. Sono state pubblicate vere e proprie guide alla educazione alla virilità di cui, forse, quella che ha avuto più successo è *Per diventare uomini* di Robert Bly [11] che cerca di ritrovare le basi antropologiche per una maieutica della virilità atte a far divenire un "bambino spaventato" un "uomo completo e maturo" attraverso la lettura della mitologia.

Ha le proprie radici nella mitologia, oltre che nella religione, nel folklore e nella teologia anche la "teoria di Gilania" elaborata da Riane Eisler autrice de *Il Calice e la Spada* [20] tradotto in quindici lingue. In essa l'autrice espone la sua teoria della trasformazione culturale che si basa sull'interazione di due tipi di movimento. Il primo è rappresentato dalla tendenza dei sistemi sociali di muoversi da forme di organizzazione meno strutturate a quelle più complesse a causa, soprattutto, di innovazioni tecnologiche o *cambiamenti di fase*. Il secondo tipo di movimento o dei *mutamenti culturali* si articola in due modelli di base o *attrattori* di organizzazione sociale e ideologica, definiti modelli di dominazione e di *partnership* o più specificatamente androcrazia e gilania. Il primo è basato sul concetto di rango inteso come dominazione per cui se sono le donne a dominare si ha la ginocrazia; se sono gli uomini a dominare si ha l'androcrazia. Il "modello gilanico" pur fondandosi anch'esso sul rango, si basa sull'associazione e sul collegamento. Il modello androcratico sviluppa l'aggressività, la conquista e l'assoggettazione; il modello gilanico, invece, la creatività artistica, lo scambio culturale e il commercio. Il termine "gilania" (formato dalla radice "gī" da *guné*, donna, dalla radice "an" da *anér*, uomo, e dalla particella "l" come legame delle due parti dell'umanità) venne coniato dalla storica Marija Gimbutas per identificare l'Antica Europa, l'Anatolia e la Creta Minoica prima dell'invasione dei popoli indoeuropei. Secondo costei vige un rapporto di collaborazione fra i sessi sconvolto poi dalle successive invasioni. Tale modello di collaborazione creativa ha avuto un inaspettato successo in quanto viene proposto come metodo di conoscenza planetaria che si articola in ecologia della creatività e creatività delle ecologie [51].

È anche stata proposta una psichiatria che si basi sul “modello gilanico” [41]. Si ha comunque il sospetto che questo modello di *partnership* non sarà comunque così facilmente adottato come questi autori auspicano, se teniamo conto di fenomeni quali l'imponente manifestazione tenuta l'8 ottobre 1997 a Washington, dove migliaia di maschi statunitensi e *Promise keepers*, lungo la Lincoln Avenue, hanno annunciato il loro impegno ad essere mariti fedeli e padri affidabili, ma hanno anche ribadito la superiorità maschile sulle donne.

V. *Ermafroditismo psichico e protesta virile: problema centrale della nevrosi*

Abbiamo visto come il termine “ermafrodito” fosse utilizzato in ambito neuropsichiatrico per indicare un individuo dalle non nitide caratteristiche psichiche, che, in modo manicheo, contraddistinguevano i due sessi. All'epoca di Adler un discorso sulla bisessualità degli esseri umani era stato affrontato negli scritti di Wilhelm Fliess, l'otorinolaringoiatra berlinese che dal 1887 divenne l'amico mentore di Freud.

Adler in *Prassi e teoria della psicologia individuale* definisce “ermafroditismo psichico” una struttura di personalità che determinerebbe in seguito l'insorgenza di una sintomatologia di tipo nevrotico. Tale struttura prenderebbe forma nei primi anni di vita in relazione ai vissuti di debolezza, incapacità, vulnerabilità psicologica. Le circostanze che l'ambiente, specifico per ogni bambino, determina sono alla base del sentimento d'inferiorità che da ontologico, inevitabile, si può radicalizzare a causa del confronto continuo e frustrante con il mondo. A questo punto Adler individuò nell'antinomia maschile/femminile la rappresentazione più efficace per il bambino delle due dimensioni contrapposte potere/sottomissione, antinomia suggeritagli precocemente dalla società. A tal proposito egli scrive: «Molto presto si impone allo spirito del bambino una stima dei valori profondamente ancorata nell'anima del popolo, sentimento che ha da sempre risvegliato l'interesse dei poeti e dei pensatori e che impone in modo forzato, ma in concordanza con la nostra vita sociale, una simbolizzazione delle forze e delle apparenze della vita sociale nei loro aspetti “maschili” e “femminili”. Così si presenta al bambino, in questi dettagli talvolta divergenti, ma sempre come tratti maschili, la forza, la ricchezza, la grandezza, il sapere, la vittoria, la brutalità, l'attività, mentre i loro contrari sono considerati come tratti femminili» (2, p. 50).

Nel bambino, quindi, futuro paziente, si forma ben presto la paura minacciosa del mostro Ermafrodito che cova dentro di sé; la compresenza della difficoltà nel fronteggiare il mondo e dell'illusione dispotica di essergli superiore, la seconda originata dalla prima, verrà vissuta ad oltranza come non integrata e ciò assicura una sofferenza psichica costante. La stessa sofferenza che colse Erma-

frodito dopo l'incontro con la ninfa Salmacide. Eppure sia prima che dopo questo evento Ermafrodito era comunque ambiguo.

Il mito si presta in modo suggestivo quale metafora dei due modi di vivere la complessità dell'essere, della propria identità, e cioè il percepire come integrati o meno i diversi aspetti della realtà intrapsichica. D'altra parte, il sentimento patologico d'inferiorità impedisce al paziente adulto di sentirsi collocato stabilmente in una posizione qualsiasi, inferiore o superiore che sia, e ciò spiega perché si manifesti a volte una mancata adesione al ruolo di genere corrispondente al sesso genetico o comunque a quello sentito come "organicamente" proprio.

L'ermafroditismo psichico, quindi, è la metafora di un vissuto dominato dalla scissione fra aspetti che nella realtà sono interconnessi o compresenti. Secondo Parenti, inoltre, esso tende ad «avere nell'adulto un significato regressivo. Esso prende consistenza, nel nevrotico, attraverso atteggiamenti ambivalenti o incoerenti sotto il profilo dell'affermazione di ruolo sessuale. Si direbbe che il soggetto non sappia o non voglia fare una scelta, poiché l'accettazione di un ruolo richiede la rinuncia a quello opposto; di qui lo scontro con una volontà di potenza che non ammette limitazioni. Il quadro esprime una protesta virile di eccezionale intensità, in soggetti che, spinti da un bisogno esasperato di dominio, non possono operare una scelta limitativa. Ne deriva l'assunzione di atteggiamenti contrastanti, poiché le scelte fatte sono rifiutate e sostituite con il loro contrario, sia per ciò che si riferisce più chiaramente a fattori legati al ruolo sessuale, sia per problemi suscettibili di soluzioni viste in termini di *aut-aut* e che poi si innestano sull'intolleranza per l'ambiguità del nevrotico, il quale si sente obbligato a fare una scelta che poi non potrà accettare per le spinte ambivalenti che coesistono in lui» (54, p. 69).

Adler chiama pensiero antitetico la più essenziale protezione nevrotica, «un tipo di percezione basata sul principio degli opposti [...]. Le antitesi dividono il mondo in maniera netta, e danno così la possibilità di esercitare un potere con azioni decise, preservandoci dal sentirci deboli e inefficaci. Ma ancor più importante di queste coppie, è il fatto che il pensiero per opposti è di per sé un'indulgente protezione rispetto alla realtà vera del mondo, che per Adler è costituita invece da differenziazioni sfumate e non da opposizioni» (32, p. 134). Anche Rovera sottolinea che: «L'ermafroditismo psichico si riferisce a quelle tendenze che si possono attribuire convenzionalmente al sesso opposto, al di là dell'assegnazione di genere. Nei cicli più avanzati dell'età evolutiva e specie nell'adulto, l'ermafroditismo psichico può realizzarsi attraverso atteggiamenti regressivi ed ambivalenti. Il soggetto è spinto in genere da un bisogno esagerato di dominio e non può operare una scelta limitativa. Ne può derivare l'assunzione di atteggiamenti contrastanti, specie per ciò che si riferisce a fattori legati al ruolo sessuale e sociale» (61, p. 133). Il giudizio appare più sfumato in Heinz e Rowena Ansbacher: «Er-

mafroditismo psichico, un altro termine introdotto da Adler, significa semplicemente che un individuo possiede d'abitudine sia atteggiamenti sottomessi ("femminili") che atteggiamenti aggressivi ("maschili")» (6, p. 98).

È nostra opinione che Adler fosse arrivato a concepire la presenza di una bisessualità della psiche appunto per il suo rifiuto del pensiero antitetico ampiamente illustrato nel suo libro *What life should mean to you* [4] in cui la realtà viene caratterizzata da un *continuum* di differenziazioni sfumate piuttosto che delineata da un contrapporsi di elementi oppositivi. Ferrero ha posto in luce ulteriori tonalità dell'immagine dell'Ermafrodito evidenziando il fatto che afferisce «non solo alle tematiche della formazione dell'identità di genere nell'individuo e della corrispondente esperienza emotiva, ma, più in generale, a quelle della differenziazione del Sé e dei valori ideali, della dialettica tra esperienza soggettiva, creatività e finzione da un lato, realtà oggettiva e bisogno di adattamento dall'altro» (23, p. 99). In sostanza, maschile e femminile si sono ritrovati di fatto a fungere da simboli di tutto quanto è scindibile secondo una direttrice verticale, e da secoli innumerevoli la società occidentale ha sentito di utilizzare un binomio oggi teoricamente orizzontale per comunicare i propri disagi individuali.

L'uomo e la donna *sono* diversi; seppure in diritto di possedere uguali opportunità sul piano sociale, non sono uguali. Esplorare l'universo biologico e, quindi, psicologico dell'identità di genere potrebbe complicare il senso di concetti quali l'*ermafroditismo psichico* senza per altro invalidarne il profondo valore euristico, ma, soprattutto, potrebbe spiegare quell'insinuante perplessità che ci coglie di fronte all'incongruenza fra verticalità e presunta orizzontalità delle antinomie associate nella catena simbolica proposta da Adler, a piena ragione: se il maschio e la femmina sono equivalenti, come mai, di fatto, si sono ritrovati a rappresentare il concetto di *opposizione fra valori*? La stessa perplessità attualmente suscita l'atteggiamento di negazione nei confronti di differenze fra i due sessi, per cui sulla scia di un ovvio riconoscimento dei diritti individuali si tende ad annullare la caratterizzazione di cui l'uomo e la donna sono portatori.

Di fronte al surriferito sovrapporsi di letture contrastanti delle sessualità maschile e femminile suffragate spesso da "prove" che assurgono alla dignità dell'oggettività scientifica ci può essere utile riflettere su questo passo di Gregory Bateson: «Nella storia naturale dell'essere umano l'ontologia e l'epistemologia non possono essere separate; le sue convinzioni, di solito non consapevoli, sul mondo che lo circonda determineranno il suo modo di vederlo e di agirvi, e questo modo di sentire e agire determinerà le sue convinzioni sulla natura del mondo. L'uomo vivente è quindi imprigionato in una trama di premesse epistemologiche ed ontologiche che, a prescindere dalla loro verità e falsità ultima, assumono per lui il carattere di parziale autoconvalida» (9, p. 345).

VI. *Il femminile ed il maschile nella vita quotidiana*

Le competenze del maschio e della femmina vengono costruite nell'ambito della famiglia e scandite dal declinarsi della vita quotidiana. Certo la famiglia immersa nel flusso d'idee trasmesse dai mezzi di informazione non è certo una monade, tuttavia, questo flusso viene metabolizzato in base alla *Weltanschauung* che regola lo stile di vita di quella famiglia. I commenti che costituiscono il metro di giudizio della famiglia sono spesso caratterizzati dall'anteticità: "è giusto-è sbagliato", "è normale-è anormale", "è veritiero-è falso", "è una cosa da uomini-è un comportamento da donna"; Adler definisce tutto ciò: «una valutazione profondamente ancorata nell'anima del popolo» (2, p. 50). Il clima rassicurante che colora la quotidianità della vita in famiglia è anche spesso condito con la rassicurante scotomizzazione della sfumatura del dubbio. La vita quotidiana funge da cinghia di trasmissione tra l'opinione e la verità solitamente costruita per antitesi.

In un valido testo introduttivo sull'argomento si dichiara: «All'interesse che nei vari ambiti disciplinari si è accordato alla nozione di vita quotidiana non ha corrisposto una definizione univoca. Su di un punto molti studiosi si trovano d'accordo: nel ritenere che la realtà della vita quotidiana, in quanto così banale ed immediata, non si presta ad essere elaborata concettualmente» (56, p. 13). «Essa rinvia infatti alla normalità di un giorno qualunque che si svolge in modo scontato ed uniforme: costituisce una realtà così familiare che sembra addirittura più semplice definirla per ciò che non è» (8, p. 23).

Schutz [63] parte dal presupposto che l'individuo, durante la sua esistenza, si trovi a vivere in diverse realtà, che egli definisce *province di significato*, ognuna delle quali mette fra parentesi, ignora, la presenza delle altre. L'autore qualifica il mondo della vita quotidiana con l'espressione "mondo dato per scontato" e a suo parere costituisce una provincia del significato caratterizzata dall'atteggiamento naturale, cioè dall'accettazione immediata delle circostanze. Perciò nell'ambito di esso ciò che viene posto tra parentesi è la possibilità che il mondo e gli oggetti possano essere diversi da come appaiono (o, in un'ottica costruttivistica, come noi ce li facciamo apparire in base ai nostri pregiudizi). Essi vengono accettati in quanto scontati: non ci si interroga sulla natura di essi.

La vita quotidiana è qualificata dalla *realtà della familiarità* e dalla *realtà dell'abitudine*: per Schutz la prima consiste in un modo di affrontare la realtà caratterizzato da un pensiero superficiale che si limita all'apparenza delle cose, trascurandone la sostanza; il secondo rimanda al mondo della azioni, anzi a quei ricorsi automatici di esse che costituiscono la *routine*. Il quotidiano è caratterizzato dall'*operare*: appunto attraverso il lavoro l'individuo si mette in relazione con gli oggetti e le persone e attraverso questa intersoggettività e questa

condivisione di conoscenze e convinzioni si attuano i comuni schemi di comunicazione: queste sono le modalità secondo cui si forma un comune deposito di esperienze a cui si attinge ogni volta che si attivano i momenti d'interazione che legano in modo indissolubile l'individuo al gruppo sociale. Le ideologie ed i valori del gruppo si manifestano nelle diverse modalità dell'agire quotidiano: è in questo modo che l'individuo apprende a dare per scontata la *reciprocità delle prospettive*, vale a dire il fatto che i punti di vista di ogni membro del gruppo siano intercambiabili in quanto sovrapponibili. Su ciò si basa l'assunto secondo cui al di là delle divergenze individuali sussiste una comune chiave d'interpretazione della realtà, assunto che permette la comunicazione tra gli uomini, da cui deriva la convinzione che la realtà sia comune a tutti e condivisa da tutti e, quindi, percepita come normale.

Secondo Schutz, esistono altre province del significato in cui l'individuo può trovarsi immerso. Esse possono essere rappresentate dai sogni, dalla religione o dalla follia, ma nessuna possiede la concretezza della vita quotidiana. Secondo noi, l'autore tende a sottovalutare quanto la vita quotidiana possa essere pervasa dalla follia, la quale appunto può divenire una modalità dell'agire quotidiano e, pertanto, assurgere a "normalità" di quel dato gruppo.

Berger e Berger riassumono la visione di Schutz nella loro definizione: «La vita quotidiana è il tessuto di abitudini familiari all'interno delle quali noi agiamo e alle quali noi pensiamo per la maggior parte del nostro tempo. Questo settore d'esperienza è per noi il più reale, è il nostro habitat usuale e ordinario» (10, p. 22). Nell'ambito della scuola parigina Maffesoli [42, 43] pone invece in risalto come il quotidiano costituisca la zona "in ombra" del sociale, un luogo dove a prezzo di compromessi o di apparenti conformismi la famiglia elabora uno spazio privato di resistenza alle programmazioni imposte dai gruppi che detengono il potere.

Attraverso le trascurabili pratiche quotidiane, che ci appaiono così irrilevanti si viene a sedimentare una condizione anarchica ed ambigua che in apparenza è scevra da progettualità in quanto si esaurisce nel presente (a volte la progettualità consiste proprio nel cristallizzare un presente eternamente uguale e perciò rassicurante) e in questo presente, secondo Maffesoli, si attualizza la tendenza quotidiana dell'uomo a stare insieme. Ed è nostra opinione che, proprio in questo presente cristallizzato, più facilmente alligni il pensare per antinomie per cui le cose "giuste sono dentro al gruppo e le sbagliate fuori".

Una visione in effetti più dinamica della vita quotidiana ci è proposta sempre nell'ambito parigino da Lalive d'Epinay [36], secondo cui la vita quotidiana si declina in numerose dialettiche vissute tra ripetizione ed evento, tra tempi ordinari e straordinari che l'individuo tende ad organizzare attraverso pratiche che

gli permettono di porre ordine nella propria esistenza. La ripetizione permette di pietrificare l'evento, privandolo delle caratteristiche inquietanti della novità, ma, allo stesso tempo, l'individuo, a volte, cerca l'evento contro la ripetizione per interrompere il grigiore della monotonia: questo diuturno va e viene che scandisce la vita si attua attraverso degli spazi e dei tempi. L'esistenza si articola in spazi: il nucleo familiare, quello degli amici e quello pubblico. In base a questi spazi l'individuo si trova ad operare nell'ambito di un intreccio di relazioni sociali il cui centro è formato dai legami più stretti e duraturi e la periferia invece lo è da quelli più formali, meno coinvolgenti sul piano affettivo, ma spesso più costrittivi sul piano sociale. I tempi sono scanditi dall'oscillazione tra quotidianità e momenti di novità, nel cui ambito viene giocata la creatività dell'individuo.

Secondo l'autore nella vita quotidiana c'è spazio anche per essa, in quanto distingue la vita quotidiana dalla quotidianità, essendo quest'ultima il lavoro di costruzione della *routine* che non si esaurisce nella totalità della prima. È grazie a questa creatività quotidiana che possono venir elaborati nuovi e diversi modi di percepire l'identità dei ruoli e di delineare i criteri di "normalità" che possono determinare delle rivoluzioni e dei conseguenti riassetto di giudizi nell'ambito sia di nuclei familiari che di gruppi più allargati, come anche nelle comunità scientifiche a volte condizionate dalla routine quotidiana dei modelli di moda.

VII. *Considerazioni attuali sul concetto di ermafroditismo psichico*

Adler aveva intuito la finzione che sosteneva l'antinomia m/f e proponeva il superamento di questo falso problema attaccando l'impalcatura secolare che attribuiva alla donna un ruolo del tutto secondario a quello maschile, in basso. Questo impegno gli permise di smascherare un enorme complesso di credenze, alla base del sentimento d'inferiorità dell'essere femmina, obiettivamente ingiustificato. Risulta ancora oggi così evidente la grossolanità di tale discriminazione, che la natura ambientale e culturale dell'antinomia m/f sembra fuori discussione. La moltitudine di casi clinici presentati da Adler manifesta con evidenza una concezione del femminile talmente svalutativa da essere alla base di sintomi e comportamenti quali disturbi sessuali e omosessualità in entrambi i sessi, a loro volta simbolici in un quadro più generale di nevrosi.

Effettivamente fino agli anni '60 essere donna significava avere un destino prefissato con poche variazioni a disposizione; significava trovarsi in basso, quindi partire, se proprio si voleva, in svantaggio. Il rifiuto della propria sessualità, o addirittura identità di genere, per la donna gravemente nevrotica rappresentava un obiettivo verosimilmente liberatorio. Così come per l'uomo raggiungere la condizione femminile, o già esservi, comportava il timore di abbassare il proprio livello di autostima, oppure la giustificazione delle proprie carenze.

Ma oggi, questa separazione netta e primitiva è ancora giustificata? In realtà l'antinomia m/f non si propone più come tale.

Si attenuano progressivamente le differenze sul versante sociale e, contemporaneamente, sfrondando le sovrastrutture, si può avere la sensazione di avvicinarci a qualcosa di essenziale, che davvero faccia pensare a differenze intime, che dai cromosomi XY risalgono al fenotipo, determinando un modo di sentire la realtà differenziato e inderivabile. È difficile individuare in termini neuropsicologici questa diversità: si è tentato di localizzare in sede corticale una maggiore competenza per alcune funzioni cognitive (verbali nella donna, spaziali nell'uomo). D'altra parte l'intensità diversa dell'aggressività potrebbe contribuire a determinare un gradiente maschile/femminile come avviene nelle altre specie animali. Riguardo al comportamento sessuale vi sono, tra le altre, le ricerche di Laura Allen che nel 1990, insieme a Simon LeVay dell'*Institute of Gay and Lesbian Education*, da lui fondato, evidenziò un'area dell'ipotalamo anteriore – INAH3 – che presentava un volume di ben tre volte superiore nel maschio rispetto alla femmina. Inoltre venne riscontrata l'assenza di significative differenze tra il volume dell'INAH3 dei maschi omosessuali e delle donne, mentre quello dei maschi eterosessuali era più voluminoso di 2-3 volte; anche la commessura anteriore è stata oggetto di ricerche nello stesso senso, originando però risultati contrastanti [5, 39]. In ogni caso, qualsiasi obiettivazione di differenze tra i due sessi non può fermare il processo in atto da anni che tende ad eliderle il più possibile.

Da ciò risulta un diverso atteggiamento di entrambi i sessi nei confronti del binomio, non più antinomia m/f. Se prima il ragionamento nevrotico per opposti trovava nel suddetto binomio un'analogia esemplare di quello alto/basso, e di quello attivo/passivo, oggi la donna non è più una persona che subisce, anzi, per definizione quasi, è una persona che riscatta le ingiustizie patite e quindi, non paradossalmente, in posizione attiva. La posizione supina è sempre stata tipicamente femminile: passiva in quanto inferiore. Da quando l'essere donna non assicura più quest'equazione, i simboli relativi alla condizione dei due sessi non sono più validi e significanti, ma da rielaborare necessariamente. Eppure la ridefinizione dei ruoli culturalmente stabiliti, oggi trova l'uomo e la donna su posizioni di partenza asimmetriche. Il maschio, più di quanto abbia fatto la femmina per secoli, risente della posizione non più indiscutibilmente superiore che gli si riconosceva. La buona volontà e la razionalità, che a volte impiega per ammettere che è più giusto così, non gli evitano comunque il disagio di un'identità sospesa. Tutte le sofferenze della donna non hanno portato in lei il disorientamento che attualmente si può riscontrare, consapevole o meno nell'uomo giovane, che non rimpiange "altri tempi", come se per l'identità maschile fosse più difficile il costituirsi, definendosi *comunque* all'interno delle leggi biologiche.

Ciò che antropologicamente individua la femmina è la gravidanza, con ciò che ne deriva. Come nota Marcello Cini [15], mentre la donna durante la gravidanza sente crescere la vita dentro di sé e quindi percepisce di far parte di un processo vitale ininterrotto che in qualche modo le permette di non vedere la morte individuale come fine della vita, l'uomo, per sfuggire all'angoscia della morte individuale deve *generare* simbolicamente col cervello, deve essere *creativo*. La creatività, secondo Adler, è una funzione immanente al Sé, ma può assumere anche funzioni compensatorie come la sublimazione freudiana. Ma in questo caso è d'obbligo l'adozione di valori individualistici e competitivi per cui il prodotto della generazione simbolica è riconosciuto come creazione soltanto se è nuovo ed originale e pertanto può assurgere alla denotazione di "migliore" in quanto idea precedentemente mai avuta da nessuno [14].

Un'ipotesi suggestiva attribuisce a questa realtà un originario matriarcato, superato dalla consapevolezza del maschio di partecipare alla procreazione, da cui la necessità di essere certi della paternità e il conseguente assoggettamento della femmina. Già questa dinamica traccia un movimento di "basso-alto" necessario al maschio per riscattare la condizione di ruolo dubbio assegnatagli dalla biologia. Sul piano neuropsicologico si è cercato di individuare differenze oggettive fra i due sessi. È probabile che ciò abbia dei riscontri, ma l'istinto che l'etologia ha focalizzato come discriminante del maschile/femminile è senz'altro l'aggressività. È legittimo trasportare nella psicologia dell'uomo questo concetto, anche sulla base di alcune realtà cliniche come quella dello Y multiplo, secondo cui l'aggressività governerebbe alcuni comportamenti generalmente maschili quali la conquista e la conservazione del territorio, nonché della femmina: risulta più spiccata nel maschio in quanto fondamentale per il successo.

Nell'uomo la maggior prestanza e forza fisica confermerebbero questa direzione come predeterminata nel maschio, facendone un essere destinato a fungere da interfaccia tra la tana e il resto del mondo, con finalità esplorative e protettive, ma proprio per questo più soggetto alla morte; di qui la scelta evolutiva di compensare la caducità con il numero, svalutando di fatto l'individualità maschile, scelta che nella specie umana si è posta come potente motivazione per il riscatto del conseguente sentimento d'inferiorità; la prepotenza fisica, unita alla aggressività, poi, ha avuto buon gioco nell'impedire una ridiscussione delle posizioni nei confronti della femmina.

Vi è sempre stato un *pattern* di caratteristiche che il maschio si è attribuito con l'esclusiva, in cui la creatività intellettuale, la razionalità rappresentavano doti maschili, considerate necessarie per governare la realtà. Non ci è dato ancora di sapere quali basi scientifiche possano confortare queste convinzioni. Questo pattern però risulta fondante l'identità maschile oggi, nella civiltà occidentale,

una volta che l'aggressività è *tout court* etichettata come disvalore. Il gesto maschile è vissuto spesso come implicitamente aggressivo, violento, per cui il maschio deve ripudiare la propria aggressività nonostante non equivalga alla violenza. È difficile a volte convivere con la propria irrequietezza, impulsività, aggressività, ed allora rivolge lo sguardo alla donna, osservandone con tenerezza il comportamento. Se riesce a fermarsi a questa sensazione, senza elaborarla nel consueto senso di superiorità, ne scopre la maggiore compostezza, praticità, disinvoltura nei confronti dell'intimo, e può avvertire una componente di invidia, o comunque il desiderio di possedere quel modo di vivere la realtà, la cui conseguenza è il desiderare la persona.

Quante volte, invece, per l'uomo è necessario elaborare automaticamente questo senso di superiorità, per non riconoscere che quel modo di sentire è altrettanto, se non di più, valido, dignitoso? Laddove la donna, al contrario, riconosce spesso in lui comportamenti infantili, da cucciolo, non temendo di questi che la superiorità fisica: «Se non fosse per quella». Resta davvero poco all'uomo nel tentativo di definirsi, visto che la *leadership* di diritto gli viene sottratta dall'entrata della donna in tutti i campi del sociale.

Vogliamo riassumere schematizzando:

1. Il fisico maschile è di per sé minaccioso e prepotente: per questo deve essere mimetizzato, o comunque il maschio non deve compiacersi di tale vantaggio "primitivo";
2. l'aggressività accentuata rispetto alla donna si aggiunge confermando la minacciosità del maschio, per cui, se questi non la rinnega, dimostra la propria barbarie ed inadeguatezza al vivere civile attuale;
3. la creatività maschile non trova posto nel biologico e può solo rivolgersi al mondo dell'intellettuale ma
4. senza presunzione di una particolare competenza costituzionale
5. e senza privilegi di fatto nel mondo del sociale.

Questa è la sostanza del messaggio che arriva oggi al maschio da alcuni ambienti e categorie. Appare evidente che le caratteristiche che differenziano il maschio hanno una valenza negativa in quanto censurabili oppure non-caratteristiche, "come se", utilizzando il concetto d'inferiorità d'organo in veste di metafora, il cromosoma Y fosse una X mancante di un braccio; "come se" l'identità di genere femminile avesse un substrato biologico rassicurante, fonte di conferme; "come se" l'identità maschile fosse una necessità nuova nella storia dell'evoluzione: l'assenza di consapevolezza ha permesso al maschio di qualsiasi specie di sopravvivere indipendentemente dalla coscienza di avere un valore. Solo nella specie umana la debolezza di un ruolo precario e limitato ad assicurare la variabilità genetica ha iniziato a costituire un fattore negativo, controproducente rispetto alla sopravvivenza del maschio, in quanto depressogeno "Come se" la na-

scita della coscienza avesse portato l'uomo a reagire facendogli cercare il senso della propria esistenza, ipercompensando con un complesso di superiorità.

Continuando su questa traccia di ragionamento, il binomio m/f verrebbe capovolto a favore della donna, privilegiata dall'evoluzione, e l'uomo dovrebbe necessariamente reagire per rinforzare un'identità di per sé debole. Risulta evidente a questo punto come il concetto di ermafroditismo psichico abbia oggi un riscontro non più assoluto nella clinica. L'antinomia m/f, non essendo più vissuta come tale da molti, si presta meno a simboleggiare la scissione, e il mito di Ermafrodito va interrogato nel tentativo di farci suggerire un nuovo significato.

L'intuizione di Adler circa una larga base comune per la psiche maschile e femminile suona equivocabile, come se la necessità di riconoscere pari dignità agli uomini come alla donne, debba mettere da parte qualsiasi considerazione, e ricerca, sulle differenze ontologiche fra i due sessi, a partire dal loro essere differenti sul versante anatomo-fisiologico. Eppure oggi si sente il bisogno di capire, responsabilmente, se esista un dato biologico che spieghi secondo una dinamica somatopsichica le disuguaglianze psicologiche. Diciamo "disuguaglianze" per sottolineare ciò che resta umano indipendentemente dal sesso di appartenenza. Forse può essere questo il nuovo significato che Ermafrodito nel suo mito può lasciarci intravedere. Prima di conoscere Salmacys egli era indefinito, libero in assoluto, anche da un ruolo di genere nonostante *implicitamente maschio*, tranquillo rispetto alla propria ambivalenza.

Il fatto che il maschio e la femmina appaiano esteriormente diversi li porta naturalmente a definire delle differenze tra loro, ma quanto maggiore, ansiosa è tale ricerca tanto più è implicita la condizione di confusione cui sfuggire. Si potrebbe identificare tale sensazione di appartenenza ad un unico ceppo con l'ermafroditismo psichico nel senso sopra proposto, che in questo modo rappresenterebbe una risorsa di identità umana, ma, nello stesso tempo e patologicamente, un richiamo regressivo ad una fase evolutiva precedente, senza la realtà biologica di un sesso unico che giustifichi una tale scelta esistenziale.

I bambini di entrambi i sessi sono psichicamente molto più simili fra loro di quanto dimostrino da adulti, condividendo meccanismi e vissuti destinati a rarefarsi. È probabile che la maturazione sessuale comporti inevitabilmente un allontanamento fra i due modi di sentire; ma è altrettanto verosimile che la censura di certi comportamenti ed emozioni inibisca indebitamente l'esperienza dell'intimo nel maschio, costringendolo a mutilazioni esistenziali tanto più devastanti quando non sorrette da un sentimento di superiorità: di qui la rinuncia, in molti casi, ad "essere maschi" e la regressione ad un modo di esistere indefinito sul piano del ruolo di genere, scoprendo la libertà che Ermafrodito, nella prima parte del suo mito, poteva permettersi.

Ermafroditismo non più come mostruosità, ma come fuga liberatoria dai ruoli di genere. Ermafroditismo psichico non solo come stile di pensiero necessario al paziente per scindere gli aspetti di sé vissuti come inferiori, ma anche luogo rassicurante, già intravisto da Adler, in cui ritrovare un'atavica indifferenziazione che protegge dal senso di inadeguatezza, luogo oggi sempre più frequentato dal "maschio in crisi" dei rotocalchi.

Non solo movimento verso l'*alto* di un/una paziente che deve accentuare i comportamenti "maschili" per neutralizzare superando le proprie vulnerabilità, ma anche spostamento laterale per non essere soggetti a tensioni verticali, che comporta per entrambi la rinuncia al ruolo di genere. Perché l'uomo possa raggiungere un teorico equilibrio fra queste due direzioni, desiderio di supremazia sulla donna e possibilità di rifiuto del ruolo culturalmente tramandato in quanto ormai scomodo e contestato, è necessario un ampliamento di ciò che gli è concesso sul piano dell'emotività espressa e, nello stesso tempo, indulgenza da parte della donna nei confronti di un "bambino che ha bisogno di sentirsi adulto".

Il riconoscimento del bisogno di sicurezza ontologico nell'uomo va tenuto presente in un progetto di civiltà più giusta per la donna e il sentimento di inferiorità, specifico dell'uno, va affrontato recuperando ciò che non ha di diverso dall'altra, ma anche rivalutando il significato che "l'aggressività" contiene nel proprio etimo, in quanto uno dei pochi valori, forse l'unico, caratterizzante il maschile.

VIII. Conclusioni

L'"ermafroditismo psichico", vissuto sempre meno come mostruosità da correggere e piuttosto quale comoda realtà psicobiologica, sta costituendo una struttura cognitiva sempre più frequentemente adottata dagli uomini, ma anche dalle donne, di questo fine secolo, in quanto permette uno stile di vita che nega le differenze rifugiandosi nell'indefinitezza. A tale realtà si affiancano tentativi ipercompensatori di rimettere in funzione le antinomie maschile/femminile nel senso di superiore/inferiore sempre più improbabili e maldestri. Per chi ha difficoltà a percepire il proprio ruolo, sia per la mancanza di riconoscimenti da parte della società che per la messa in discussione delle proprie prerogative da parte dell'altro sesso, è facile cadere nella tentazione di adeguarsi, rinunciando ad affermare le differenze o, viceversa, esasperandole, anche se a noi sembra che questa seconda soluzione venga scelta con sempre minore disinvoltura.

Soltanto un'accezione costruttiva del concetto di "ermafroditismo psichico", dettata dal *sentimento sociale*, non più compresenza di estremi e relativo vissuto di contaminazione, ma neanche coacervo confuso di caratteristiche co-

muni, ci permetterà di comprendere empaticamente l'altro sesso attraverso il riconoscimento di differenze "obiettive" innestate su di un tronco comune, la qual cosa ci consentirà di effettuare quel cammino comune verso la *partnership* "gilanica".

Le conseguenze sul piano psicoterapeutico di tali considerazioni sembrano importanti. Affrontare il disagio personale tenendo conto delle dinamiche dettate dal sentimento d'inferiorità, non può non risentire di una lettura che ricolloca l'uomo e la donna su posizioni ontologicamente differenti da quelle dettate un secolo fa, e contiene implicitamente un incoraggiamento per la donna ma anche per l'uomo, recuperando le risorse di sicurezza della prima e permettendo una "regressione assistita" al secondo; proprio *come se* il maschio portasse su di sé una connaturata inferiorità d'organo.

Quanto detto, viene da due autori maschi, ed il fatto di appartenere ad un dato genere costituisce già un pregiudizio (nel senso gadameriano del termine), che ha senz'altro pesato nell'interpretazione che abbiamo dato al fenomeno; pertanto non possiamo pretendere di aver raffigurato in modo oggettivo la cosa in sé: non ne abbiamo fornito una fotografia, ma ne abbiamo realizzato un quadro le cui pennellate sono state guidate dalle nostre visioni delle cose. Appunto, non possiamo prescindere dal campo epistemologico in cui ci troviamo, dai nostri assunti di base culturali. La stessa logica con cui abbiamo affrontato il problema non può astrarsi, come abbiamo visto, dalla nostra volontà di potenza intesa come volontà di affermare le nostre concezioni. Il nostro campo epistemologico non può ignorare i propri confini.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1912), *Über der nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Newton Compton, Roma 1971.
2. ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, tr. it. *La Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1970.
3. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *La conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1994.
4. ADLER, A. (1931), *What Life Should Mean to You*, tr. it. *Cos'è la psicologia individuale*, Newton Compton, Roma 1976.
5. ANGLÉSIO, A. (1996), Del sesso e dei sessi, *Riv. Psicol. Indiv.*, 39: 43-51.
6. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, tr. it. *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze 1997.
7. BACHELARD, G. (1938), *La formation de l'esprit scientifique*, tr. it. *La formazione dello spirito scientifico*, Cortina, Milano 1995.
8. BALANDIER, G. (1983), Gli spazi e i tempi della quotidianità. Intervista a G. Balan-

dier, *Inchiesta*, 61: 22-25.

9. BATESON, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, tr. it. *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

10. BERGER, P. L., BERGER, B. (1975), *Sociologie*, tr. it. *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna 1977.

11. BLY, R. (1990), *Iron John*, tr. it. *Per diventare uomini*, Mondadori, Milano 1992.

12. BROWN MILLER, S. (1984), *Femininity*, tr. it. *Femminilità*, Feltrinelli, Milano 1985.

13. CARMAGNOLA, F. (1996), Etica e poetica della riduzione, *Pluriverso*, 2: 112-123.

14. CAVARERO, A. (1990), *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma.

15. CINI, M. (1994), *Un paradiso perduto*, Feltrinelli, Milano.

16. DARWIN, C. (1859), *The Origin of Species*, tr. it. *L'origine della specie per selezione naturale*, Newton Compton, Roma 1981.

17. DI STEFANO, E. (1992), Schiele, *Arte e Dossier*, supplemento, 64: 1-86.

18. DUNCAN, M. (1910), *The Changes That Takes Place in the Non-Pregnant Uterus During the Oestrus Cycle*, in MARSHALL, F. H. A. (a cura di, 1977), *The Physiology of Reproduction*, Basic Books, New York.

19. ELLENBERGER, H. F. (1970), *The Discovery of the Unconscious*, tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1976.

20. EISLER, R. (1987), *The Calix and the Sword*, tr. it. *Il calice e la spada*, Anabasi, Milano 1995.

21. EISLER, R. (1995), Il testo nascosto della storia: Gilania, androcrazia e le scelte per il nostro futuro, *Pluriverso*, 1: 41-52.

22. FERRERO, A. (1986), Prospettive teoriche e cliniche della Psicologia Individuale: riflessioni sull'ermafroditismo psichico, *Riv. Psicol. Indiv.*, 24-25: 99-111.

23. FERRERO, A. (1995), *Insula Dulcamara*, Centro Scientifico Editore, Torino.

24. FOERSTER von, H. (1973), Costruire una realtà, in WATZLAWICK, P. (a cura di, 1981), *Die erfundene Wirklichkeit*, tr. it. *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 1988: 37-56.

25. FOX-GENOVESE, E. (1996), *Feminism is not the Story of My Life*, Talese/Double-day, New York.

26. FRIEDAN, B. (1963), *The Feminine Mystique*, tr. it. *La mistica della femminilità*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

27. GADAMER, H. G. (1960), *Warheit und Methode*, tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

28. GALIMBERTI, U. (1994), *Parole nomadi*, Feltrinelli, Milano.

29. GIMBUTAS, M. (1991), *The Civilization on the Goddess*, Harper and Collins, San Francisco.

30. GLASERFELD von, E. (1981), in WATZLAWICK, P. (a cura di), *Die erfundene Wirklichkeit*, tr. it. *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 1988.

31. HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969.

32. HILLMAN, J. (1983), *Healing Fiction*, tr. it. *Le storie che curano*, Cortina, Milano 1984.

33. HOFSTADTER, D. (1979), *Godel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, tr. it. *Godel, Escher, Bach: Un'eterna ghirlanda brillante*, Adelphi, Milano 1990.

34. JOHNSON, D. (1997), Arcipelago femminismo, *La rivista dei Libri*, 7-8: 16-20.

35. KUHN, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, tr. it. *La struttura delle ri-*

voluzioni scientifiche, Einaudi, Torino 1969.

36. LALIVE D'EPINAY, C. (1983), La vie quotidienne. Essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique, *Cahiers internationaux de Sociologie*, 74: 13-38.
37. LAQUEUR, T. (1990), *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, tr. it. *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Laterza, Roma-Bari 1992.
38. LASCH, C. (1979), *The Culture of Narcissism*, tr. it. *La cultura del Narcisismo*, Bompiani, Milano 1981.
39. LEVAY, S. (1991), A difference in Hypothalamic Structures Between Heterosexual and Homosexual Men, *Science*, 253: 1034-1037.
40. LEVAY, S. (1993), *The Sexual Brain*, MIT, Boston.
41. LOYE, D. (1996), La psichiatria di Gilania, *Pluriverso*, 3: 11-118.
42. MAFFESOLI, M. (1980), Le rituel et la vie quotidienne comme fondement des histoires de vie, *Cahiers internationaux de Sociologie*, 69: 341-349.
43. MAFFESOLI, M. (1983), Epistemologie de la vie quotidienne, *Cahiers internationaux de Sociologie*, 74: 57-70.
44. MAGRIS, C. (1988), *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Einaudi, Torino.
45. MASTERMAN, M. (1970), La natura di un paradigma, in LAKATOS, I., MUSGRAVE, A. (a cura di), *Criticism and the Growth of Knowledge*, tr. it. *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976.
46. MATURANA, H. R., VARELA, F. J. (1972), *De Machinas y seres vivos*, tr. it. *Macchine ed esseri viventi*, Astrolabio, Roma 1992.
47. MATURANA, H. R., VARELA, F. J. (1980), *Autopoiesis and Cognition*, tr. it. *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985.
48. MATURANA, H. R., VARELA, F. J. (1984), *El árbol del conocimiento*, tr. it. *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1992.
49. MATURANA, H. R. (1990), *The Biological Foundations of Life Consciousness and the Physical Domain of Existence*, tr. it. *Autocoscienza e realtà*, Cortina, Milano 1993.
50. MOEBIUS, P. J. (1901), *Über den phisiosologischen Schwachsinn des Weibes*, tr. it. *L'inferiorità mentale della donna*, Einaudi, Torino 1978.
51. MONTUORI, A. (1995), Gilania e la cultura planetaria, *Planiverso*, I: 59-65.
52. NORWOOD, R. (1985), *Women Who Love Too Much*, tr. it. *Donne che amano troppo*, Lyra Libri, Milano 1987.
53. PADOA SCHIOPPA, F. (1977), *La forza lavoro femminile*, Il Mulino, Bologna 1977.
54. PARENTI, F. (1987), *Alfred Adler*, Laterza, Bari.
55. PARENTI, F., ROVERA, G. G., PAGANI, P., CASTELLO, F. (1975), *Dizionario ragionato di Psicologia Individuale*, Cortina, Milano.
56. PASERO, L. (1992), *I labirinti della vita quotidiana*, CEDAM, Padova.
57. PONZIANI, U. (1994), Lo stile di vita: nuove prospettive epistemologiche, *Riv. Psicol. Indiv.*, 36: 53-61.
58. REITANI, L. (1987), *Sulla psicoanalisi. Raccolta di frammenti dal diario di Artur Schnitzler*, Studio Editoriale, Milano.
59. RICOEUR, P. (1983), *Temps er récit*, tr. it. *Tempo e narrazione*, Il Saggiatore, Milano 1988.
60. RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.

61. ROVERA, G. G. (1979), Ermafroditismo psichico, ruolo sociale e protesta virile, in ROVERA, G. G. (a cura di), *Il sistema aperto della Individual-Psicologia*, Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale, Milano.
62. SALVINI, A. (1995), *Prefazione a Nardone G., Paura, panico, fobie*, Ponte alle Grazie, Firenze.
63. SCHUTZ, A. (a cura di, 1973), *Sociologische Werk*, tr. it. *Saggi Sociologici*, UTET, Torino 1979.
64. SOLDANI, S. (a cura di, 1993), Donne e lavoro, *Storia e Dossier*, 69: 6-27.
65. TANNEN, D. (1990), *You Just Don't Understand*, tr. it. *Ma perché non mi capisci*, Frassinelli, Milano 1992.
66. THOMÈ, H. (1985), Faktizität des Lebens und erfüllte Zeit, *Orbis Litterarum*, 40: 88-96.
67. VAHINGER, H. (1911), *Die Philosophie des Als Ob*, tr. it. *La filosofia del "come se"*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967.
68. VARELA, F. J. (1981), Il circolo creativo: abbozzo naturale della circolarità, in WATZLAWICK, P. (a cura di, 1981), *Die erfundene Wirklichkeit*, tr. it. *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 1988: 259-272.
69. VARELA, F. J. (a cura di, 1985), Complessità del cervello e autonomia del vivente, in BOCCHI, G., CERUTI, M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano: 141-157.
70. VARELA, F. J., THOMPSON, E., ROSCH, E. (1991), *The Embodied Mind*, tr. it. *La via di mezzo della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1992.
71. VOZZA, M. (1990), *Rilevanze*, Laterza, Bari.
72. WATZLAWICK, P. (1981), *Die erfundene Wirklichkeit*, tr. it. *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 1988.
73. WATZLAWICK, P. (1988), *Münchhausen zopf oder Psychotherapie und "Wirklichkeit"*, tr. it. *Il codino del Barone di Münchhausen*, Feltrinelli, Milano 1989.
74. WITTGENSTEIN, L. (1969), *Philosophische Grammatik*, tr. it. *Grammatica Filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990.
75. WOLF, N. (1991), *The Beauty Myth*, tr. it. *Il mito della bellezza*, Mondadori 1991.

De Dionigi Sergio, Cattich Niccolò
Centro di Salute Mentale
U. S. L. 11
Via Manifatture, 6
I-13011 Borgosesia (VC)