

GenIUS

RIVISTA DI STUDI GIURIDICI
SULL'ORIENTAMENTO SESSUALE E L'IDENTITÀ DI GENERE

STEFANO CICCONE

Bastare a sé stessi: l'insostenibile finzione del
modello di maschilità egemonico

PUBBLICAZIONE TELEMATICA SEMESTRALE REGISTRATA PRESSO IL TRIBUNALE DI BOLOGNA · ISSN 2384-9495

online first
05 febbraio 2024

Bastare a sé stessi: l'insostenibile finzione del modello di maschilità egemonico

Sommario

1. Introduzione – 2. Le vulnerabilità prodotte dalle relazioni di potere – 3. La vulnerabilità rimossa – 4. L'astrazione del cittadino disincarnato e autofondato – 5. Libertà come rimozione della relazione – 6. La vulnerabilità come dato costitutivo dell'esperienza umana – 7. La "crisi maschile" come rappresentazione paranoica – 8. Un altro modello di soggettività, una differente idea di libertà.

Abstract

La vulnerabilità è spesso frutto di relazioni di potere che determinano le condizioni di cittadinanza e di autonomia. C'è anche, però una vulnerabilità che è parte irriducibile dell'esperienza umana e che attiene alla sua dimensione relazionale. Una dimensione che il modello di soggettività fondato sul modello maschile ha rimosso. Riconoscere la radice relazionale della soggettività ci permette di pensare la vulnerabilità non come minaccia o perdita ma come apertura all'alterità e alla interdipendenza.

Vulnerability is often the result of power relations that determine the conditions of citizenship and autonomy. There is also, however, a vulnerability which is an irreducible part of the human experience and which pertains to its relational dimension. A dimension that the model of subjectivity based on the masculine model has removed. Recognizing the relational root of subjectivity allows us to think of vulnerability not as a threat or loss but as an openness to otherness and interdependence.

1. Introduzione

Affronto il tema della vulnerabilità da un punto di vista parziale o, meglio, dal punto di vista di una parzialità: quella di un maschio, bianco, eterosessuale, occidentale, sano, con un lavoro stabile. Parlo, dunque, da quella zona che non è oggetto di processi di "produzione della vulnerabilità", ma anche misurandomi con un modello maschile che ha rimosso la vulnerabilità e il carattere costitutivamente relazionale dell'esperienza umana.

Vivere vuol dire essere in relazione e ogni relazione ci espone. L'essere umano nasce inerme,

* Ricercatore indipendente, Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Relazione al Convegno "Persone, vulnerabilità, intersezionalità" ospitato dall'Università degli Studi di Brescia in data 19.05.2023. Contributo non sottoposto a referaggio a doppio cieco.

vulnerabile e impotente, necessita di lunghe cure e resta dipendente per molto tempo. Questa condizione di nascita precoce, definita neotenia e peculiare della nostra specie, rende necessarie delle cure molto prolungate e concorre a permetterci un apprendimento e lo sviluppo di un linguaggio più articolato¹. Alla fine della vita torniamo in una condizione di debolezza, fragilità e dipendenza dalle cure altrui. La vita adulta, tra queste due parentesi, parrebbe inseguire l'autonomia, la conquista di una capacità prestazionale che ci rende soggetti attivi. Se all'inizio della vita e alla sua fine siamo stati e saremo in balia dell'altro (o meglio dell'altra dato che la cura resta femminile), nel pieno della nostra vita siamo soggetti attivi, padroni del nostro futuro, capaci di trasformare la realtà che ci circonda. Il potere e la violenza maschili possono essere lette, come propone Lea Melandri, come espressione di un'angoscia maschile per la condizione di dipendenza dal corpo e dalle cure femminili percepite come potere su di sé, da cui fuggire².

Ci pensiamo come individui autonomi³, cioè l'unità originale non divisibile, capaci di governarci da soli darci da soli la nostra legge. Un modello che appare un'astrazione: la nostra vita è strettamente dipendente dall'essere inseriti in un sistema di relazioni sociali, di attività collettive che garantiscono la nostra vita, e la nostra esperienza umana sarebbe ben misera senza una cultura prodotta e trasmessa da altri, senza la possibilità di vivere relazioni. E le nostre scelte, le nostre convinzioni sono solo apparentemente frutto di una scelta pienamente razionale, autonoma e scissa da relazioni di solidarietà, soggezione, condivisione, interesse, competizione. In questa costruzione rimuoviamo la vulnerabilità come minaccia alla soggettività.

2. Le vulnerabilità prodotte dalle relazioni di potere

C'è una vulnerabilità effetto di produzioni sociali che rende alcune vite meno degne, vite rese clandestine o stigmatizzate e dunque esposte alla violenza e alla marginalizzazione e alla reclusione. Producendo confini, queste mutano nel tempo e nello spazio: puoi essere un ingegnere rispettato e benestante a Damasco e diventare un marginale alla stazione Termini di Roma o diventare preda delle "trappole" per "migranti clandestini" disseminate nei boschi alla frontiera tra Balcani e Italia. Incontrare la polizia di confine in quei boschi ti espone a una vulnerabilità senza regole e limiti: puoi essere picchiata, derubato, uccisa, senza che nessuno debba rendere conto del proprio operato. E lo stesso accadrà al confine tra Tunisia e Libia, o nel tragitto che attraversa il deserto o il mediterraneo. Sei in balia di gruppi militari armati e questo non ha a che fare con la tua condizione di partenza ma con un sistema che produce la tua vulnerabilità.

Il tipico esempio è il reato di "immigrazione clandestina": non è un atto a essere fuori legge, ma una condizione. Superando un confine non puoi essere solo respinto, ma diventi colpevole di un reato, e questo dipende da una serie di variabili che non dipendono da te e dai tuoi atti: se esistono prove della tua persecuzione, se esistono riconoscimenti internazionali, se non sei stato privato dei documenti, se ...E quando hai ottenuto un permesso di soggiorno se perdi il lavoro passi allo status di clandestino, se compi 18 anni perdi il diritto alla protezione. Norme variabili nel tempo, accordi, tra paesi, politiche governative più o meno rigide, efficienza dei servizi di accoglienza, lungaggini buro-

1 S.J. Gould, *Omaggio di un biologo a Topolino*, in *Il pollice del panda*, Roma, Ed. Riuniti, 1980, (pp. 115-125) mostra come questa "incompletezza" alla nascita e questa estrema vulnerabilità siano tra le condizioni che aprono la possibilità allo sviluppo di un linguaggio più articolato.

2 L. Melandri, *Le passioni del corpo. La vicenda dei sessi tra origine e storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

3 *Autòs nòmos*. darsi da sé la legge o essere la norma per sé stessi.

cratiche, scarsità di informazione, discrezionalità del funzionario di turno possono determinare la tua condizione: una vulnerabilità estrema e aleatoria.

C'è un'intersezionalità nei sistemi di esclusione e inclusione che producono processi di disumanizzazione: la sofferenza e le ingiustizie subite da queste persone divengono semplicemente invivibili perché queste diventano non persone, perdono storie, identità e volti e divengono "migranti", numeri. A me sono quasi indifferenti i confini: posso programmare delle vacanze in Egitto o in Tunisia, o in Croazia attraversando confini che per altri significano subire violenze e abusi.

Altre vite fanno i conti con una vulnerabilità prodotta dall'ordine di genere, il più diffuso e pervasivo nel tempo e nello spazio. Il primo testo che producemmo nel percorso di riflessione maschile, ormai quasi 40 anni fa, partiva da un'esperienza che ognuno e ognuna di noi fa quasi quotidianamente e si intitolava "*se di notte lei ci incontra*": se un uomo e una donna si incontrano di sera, lungo un marciapiede fanno due esperienze diverse. Io ho vissuto la libertà di tornare a casa di notte da solo senza percepire una mia potenziale vulnerabilità, senza dover "controllare" se quella persona stesse facendo la stessa mia strada o mi stesse seguendo, non ho mai preparato le chiavi per aprire velocemente il portone. Ho semmai fatto i conti con l'esigenza di dimostrare la mia non pericolosità, la mia indifferenza superando in fretta la donna che incrociavo. Quel gesto, a guardare bene, mira a rassicurare quella donna, ma contiene anche l'esigenza di affermare un'impossibile estraneità: non sono l'uomo che credi, non sono come gli altri.

L'apprezzamento volgare del *Cat calling* o il complimento educato del "bella e brava" in università, non esprimono un desiderio, non sono nemmeno parte di una strategia, seppur invadente e molesta, di seduzione, ma riaffermano un potere: quel corpo è oggetto di uno sguardo e questo limita la sua cittadinanza nello spazio pubblico e ne condiziona la libertà. Un'esperienza di nuovo, per me estranea. Non mi sono mai sentito in soggezione per sguardi o battute di estranei/e. Il mio corpo non è esposto a uno sguardo che ne vincola libertà o autorevolezza. Non mi pongo la domanda se il mio abbigliamento possa sollecitare sguardi o giudizi che possano incrinare la mia autorevolezza, la mia libertà di movimento. Se l'esperienza femminile viene associata a un corpo rappresentato come ingombro all'espressione della propria libertà il maschile si costruisce sull'illusione di una libertà *dal* corpo, un corpo silenzioso e indifferente allo sguardo altrui. In un testo di un manuale prematrimoniale usato nelle parrocchie italiane fino agli anni '60 che propongo spesso nei laboratori nelle scuole si legge:

diversa è la psicologia maschile. Il destino dell'uomo è fisiologicamente invidiabile. Il suo equilibrio lo mette a un discreto riparo da disagi e da noie. Vive "*in quell'assoluto silenzio fisiologico che si chiama la salute*" (Soubiran). Chi ne beneficia, *ignora, per anni, di avere un fegato, uno stomaco, degli intestini*. Per giunta, la sessualità maschile, a differenza di quella femminile, rende cosciente della sua esistenza l'adolescente e il giovanotto solo attraverso sensazioni spontaneamente piacevoli. Dal punto di vista sociale, ad eccezione di grossi guai – importanti, d'accordo ma non continui come il servizio militare e quello in guerra – l'uomo, in apparenza, non trae che benefici dall'essere uomo. *La sua fisiologia non gli impedisce mai di attuare i suoi progetti*; tutti i posti nella società religiosa, politica, economica, sociale, gli sono teoricamente accessibili[...]. Sul piano strettamente fisico dell'amore, l'uomo ha tutti i vantaggi: ne prova i piaceri senza portarne il peso. [...] Ma l'uomo, sul piano spirituale, paga codesta condizione di favore con forte riscatto. Egli è molto più inclinato della donna all'egoismo, alle sensualità, al materialismo. [...] potrà anche desiderarla solo carnalmente, senza amore e senza tenerezza⁴.

4 P. Dufoyer, *Per te giovane fidanzata e sposa*, Roma, Edizioni Paoline, 1966.

3. La vulnerabilità rimossa

C'è quindi un nesso tra vulnerabilità, corpo e libertà: quello maschile è rappresentato come un corpo per cui tutti i giorni sono uguali, che non pone limiti all'espressione della mia soggettività e che non dipende, nella propria cittadinanza nel mondo, dallo sguardo altrui. La mia libertà consiste nel potermi dimenticare del corpo, di non dover tematizzare che sia oggetto di uno sguardo, che nel suo mutare non condizionerà la mia cittadinanza: nessuno dirà che le mie affermazioni sono meno autorevoli perché condizionate dai cicli del mio corpo, il fatto che non sia più giovane o sia sovrappeso non determinerà giudizi di sufficienza, non sentirò anteporre lo sguardo su di me all'ascolto di quello che dico.

Così la tradizionale costruzione di universalità della conoscenza scientifica afferma la propria autorevolezza facendo appello a una presunzione di astrattezza e neutralità disincarnata. Anche noi ci diciamo: "ti do un giudizio *passionato*". Ma la riflessione epistemologica ci ha fatto vedere come, nel rappresentare la realtà, sia necessario dichiarare il proprio punto di vista parziale. Donna Haraway⁵, ad esempio propone il concetto di "saperi situati", (*situated knowledge*) per indicare come tutta la conoscenza sia situata e limitata e suggerisce una obiettività 'incorporata', che consiste in connessioni parziali tra prospettive e posizionamenti, che superi l'illusione di un punto di vista neutro. La riflessione femminista sulle forme della conoscenza ha suggerito un differente rapporto tra dimensione relazionale ed emozionale, e dimensione razionale astratta, mettendo in discussione il modello (occultamente) sessuato del soggetto dell'attività scientifica. Rosi Braidotti, osserva che "il pensiero è un processo corporeo, non mentale. Il pensare precede il pensiero razionale."⁶ La stessa ricerca di neuroscienziati come Antonio Damasio⁷ propone di superare il dualismo tra mente corpo e tra emozione e razionalità, anche nello studio del cervello e dei meccanismi di costruzione di formazione della mente.

Questa estraneità al corpo, questa rottura con la sua materialità costruita dalla tradizione occidentale di soggettività e assunta dal modello di conoscenza scientifica tradizionale, ha una radice sessuata evidente e ha conseguenze nella pratica quotidiana. Nel mio impegno nell'ambito del confronto con la violenza maschile contro le donne, ad esempio, questo riferimento ad un proprio sapere e ad un proprio ruolo neutro di esperto e di oggettivazione della realtà mostra due valenze: il camice bianco dell'esperto offre l'esercizio di un potere e un controllo, e al tempo stesso appare una risorsa per proteggersi da una relazione perturbante.

Proprio il nesso tra soggettività e relazione è al fondamento di un modello che pensa la cittadinanza in contraddizione con la natura relazionale umana.

4. L'astrazione del cittadino disincarnato e autofondato

La cittadinanza concepita dall'Illuminismo e dagli ideali della Rivoluzione francese si fonda su un ideale di razionalità e dominio sul corpo e sulle emozioni. Il protagonista del patto sociale, "la figura che consente di stabilire una continuità tra stato di natura e stato civile, è l'individuo, libero, indipendente e proprietario", responsabile di sé, che corrisponde all'ideale maschile di dominio razionale sulle emozioni, di "emancipazione dai legami familiari e dai retaggi delle culture tradizionali". Per poter

5 D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1995.

6 R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Firenze, Donzelli, 1995, p. 55.

7 A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 1995; Id., *Sentire e conoscere, Storia delle menti coscienti*, Milano, Adelphi, 2022.

essere contraente del patto su cui si fonda la convivenza civile il cittadino deve dunque emanciparsi dai legami che rivelano la sua vulnerabilità e vincolano la sua scelta autonoma e razionale. Maria Luisa Boccia, filosofa politica, propone una lettura femminista del dibattito sulla relazione tra relazionalità e titolarità civile del soggetto.

In Hegel il destino della donna non è posto come condizione umana: 'riconoscendosi nei congiunti e nei consanguinei' la donna resta infatti legata all'ethos della famiglia, estranea "all'autosciente forza dell'universalità per cui l'uomo si fa cittadino", rappresenta l'interiore nemico della comunità. [ed] È Kant a fornire la più rigorosa concezione dell'autonomia dell'individuo fondata sull'imperativo razionale: sull'agire secondo leggi autorappresentate, autolegittimate. [mentre] L'intero genere femminile è infatti assegnato allo status minorile, deprivato della capacità stessa dell'autonomia di giudizio razionale [...] *non potendo una donna prescindere dall'affezione verso l'altro da sé*, inerente alla funzione materna e ritenuta un connotato imprescindibile della sua natura⁸.

Il mito del soggetto padrone di sé e artefice del proprio destino, pienamente razionale e capace di emanciparsi dalla tradizione come dalle relazioni, figlio dell'Illuminismo, è pienamente parte della storia maschile. Il conflitto fra tradizione e modernità è conflitto tra due polarità della mascolinità egemone⁹. Questa astrazione, dunque, non è neutra: l'idea di cittadinanza si fonda su un modello sessuato di cittadino: assume come modello l'uomo adulto, produttivo, padrone di sé in quanto capace di emanciparsi dai legami familiari e dai retaggi delle culture tradizionali. L'ideale maschile di dominio razionale sulle emozioni, di emancipazione dalla corporeità e dalla dimensione arcaica per l'emersione dell'individuo moderno responsabile di sé è, infatti, proprio dell'illuminismo e degli ideali della Rivoluzione francese.

Il patriarcato [nella prospettiva emancipazionista] è stato considerato un sistema premoderno e le forme di esclusione e discriminazione delle donne, riscontrabili anche nelle società moderne, sono spiegate, prevalentemente, con la categoria del "ritardo" [ma] L'uso di concetti come patriarcato [...] tende a sottolineare piuttosto la persistenza delle forme simboliche e sociali nei rapporti tra i sessi. [...] Nell'epoca moderna, con la centralità della figura dell'individuo-cittadino, la politica fa proprio, sia pure con contraddizioni, lo statuto del neutro universale già dominante nel sapere. [...]La modernità ha assunto questa rispondenza come un principio vero e giusto, sul quale basare la pretesa universalistica delle forme politiche, oltre che della tradizione culturale dell'Occidente¹⁰.

Per essere protagonista del patto sociale "la figura che consente di stabilire questa continuità tra stato di natura e stato civile è l'individuo, libero, indipendente e proprietario"¹¹:

nelle teorie contrattualistiche classiche il patto originario è stretto tra uomini, i padri di famiglia[...] la famiglia resta per così dire alle spalle degli individui adulti, indipendenti e

⁸ M.L. Boccia, *La differenza politica, donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano, 2002 pp. 60, 92, 114.

⁹ Per il concetto di mascolinità egemone: J.W. Messerschmidt, *Mascolinità egemone. Formulazione, riformulazione e diffusione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2022.

¹⁰ Id., pp. 10 ss.

¹¹ Id., p. 25.

liberi che istituiscono volontariamente la società. [...] non è difficile comprendere come possa risultare ingombrante una realtà, qual è quella familiare, in cui l'individuo appare, fin dalla nascita, in relazione, tutt'altro che indipendente da vincoli non volontariamente pattuiti, [...] L'individuo è in sé stesso un'entità compiuta e la sua autonomia deve essere presupposta perché tutto l'edificio costruito sulla volontarietà del legame sociale e dell'obbligazione politica stia in piedi. [...] Per Thomas Hobbes è la fondazione dello Stato da parte dei padri¹².

5. Libertà come rimozione della relazione

La libertà che mi è stata insegnata, come uomo è libertà *dalle* relazioni e non *nelle* relazioni. Come uomini veniamo educati a un continuo esercizio di negazione della dipendenza, del bisogno, della relazionalità, del legame. L'eroe da solo a cavallo nella prateria, il ragazzo incitato ad "allontanarsi dalle gonne della madre per diventare un uomo", l'ironia dei compagni di calcetto per chi, fidanzandosi o, peggio, sposandosi, ha rinunciato alla propria libertà, accettando il cappio al collo, ma anche il tecnico, l'esperto, che afferma l'affidabilità e l'autorevolezza del proprio giudizio a partire dalla sua capacità di prescindere da motivazioni soggettive, emozioni, desideri, bisogni, interessi.

Victor Seidler, sociologo che ha a lungo indagato la costruzione sociale della mascolinità, osserva quanto la prospettiva di emancipazione dalle emozioni produca l'incapacità a riconoscerle come risorsa conoscitiva e quanto "gli uomini, imparando a parlare del mondo e ponendosi come modello neutro dell'umano sono divenuti "invisibili a sé stessi"¹³. C'è, dunque, una peculiare vulnerabilità maschile che consiste nella precarietà della sua identità. Proprio perché costruita sul corpo e contro il corpo, fondata sul potere e il controllo, è un'identità mai garantita per sempre che impone un disciplinamento, una precarietà che implica continuamente uno sforzo di differenziamento e dunque, specularmente, una continua spinta al conformismo. L'esperienza maschile può in parte essere ricondotta a un continuo sforzo di approssimazione ad un modello prescrittivo per molti versi inarrivabile nella sua astrattezza e disumanizzante: dai tre anni in poi veniamo incitati a non piangere, a non riconoscere le nostre emozioni per non cadere nella condizione di "femminucce", in seguito dovremo esercitare a negare i nostri bisogni, a fuggire l'intimità tra maschi, a competere, a tuffarci dagli scogli a sfidare divieti e pericoli, a inseguire una *performance* (lavorativa, sessuale, intellettuale) che ci confermi nell'idea, sempre incerta, di essere maschi. Se l'alterità è esposta allo stigma e all'inferiorizzazione, quella violenza espone me a una meno visibile e meno cruenta disciplina che mi impone di rispettare i confini della virilità.

Come osserva Osvaldo Pieroni, la costruzione su cui si fonda il potere maschile ha un prezzo nell'esperienza che gli uomini fanno del proprio corpo e sulle risorse corporee a cui gli uomini possono attingere nelle proprie relazioni con gli altri:

La separazione di soggetto (umano) e ambiente (non umano) così come quella tra soggetto e oggetto (anche nel caso siano entrambi umani) appaiono come la struttura fittizia che da origine al dominio sul mondo e sugli altri. Una conoscenza che separa il soggetto conoscente dall'oggetto è una modalità di relazione con l'altro/a e col mondo propria di una costruzione antropologica maschile. Le polarità dicotomiche che plasmano il

12 Id., pp. 29-30.

13 V. Seidler, *Riscoprire la mascolinità. Sessualità, ragione, linguaggio*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

nostro modo di stare al mondo e di pensarlo: maschile/femminile attivo/passivo pubblico/privato razionale/emotivo mente/ corpo biologico/culturale

[...] Queste scissioni parlano di un soggetto che, attraverso queste, opera un dominio sull'altra e sull'altro, sulla natura, ma anche che paga questo dominio con una scissione dalla propria corporeità, con un'alienazione. Il dominio sul corpo è nel medesimo tempo alienazione dal corpo.¹⁴

Il corpo è strumento, arma, protesi, ma diviene così anche corpo problematico, estraneo, inabile alla cura come osserva Fraire:

Da queste iscrizioni viene l'abitudine maschile a trattare il proprio corpo con un abietto – nel senso che a questa parola assegna Kristeva – come un estraneo di cui sospettare. Un uomo pensa in genere di non essere in grado di occuparsi del corpo, proprio e dell'altr*, di non essere «tagliato» per questo. Fantasie, si dirà, molti uomini ormai si prendono cura dei figli piccoli, si occupano del loro svezzamento. Ma c'è una rappresentazione maschile accessibile culturalmente di uno svezzamento esercitato da un uomo che non venga dal padre stesso modellato sulla cura materna?¹⁵

Se il potere detenuto dagli uomini ha plasmato e rappresentato il corpo maschile in modo da renderlo "inabile" alla cura, incapace di stare in relazioni di intimità fuori dalla sua dimensione sessualizzata è necessaria una ricerca maschile per "risignificare" il proprio corpo. Ma l'unica rappresentazione corporea disponibile per la cura appare ancora solo quella associata al materno.

Qui emerge un elemento importante che riguarda un percorso personale e politico maschile. La nostra civiltà ha attribuito agli uomini un grande potere concreto e simbolico: una rimozione sociale del desiderio e della soggettività femminile, l'uomo come unico soggetto di desiderio, il materno schiacciato nell'oblatività e nella fusionalità e il padre come fondamento di una norma che emancipa dal corpo, dalle sue emozioni. Questo potere ha però depositato delle scorie che rendono oggi il corpo maschile vincolato alla funzione del dominio, privo di risorse per fondare una relazione di cura, ad esempio con l'esperienza dell'infanzia che è caratterizzata dall'essere inerme. A quel potere è associata una "misera" del maschile, un rapporto alienato col proprio corpo, un corpo schiacciato tra l'immagine della bassezza, dello sporco e quella del dominio, della potenza e della pulsione violatoria.

Ma questa costruzione ha un'altra conseguenza apparentemente paradossale: proprio il desiderio, il bisogno mettono in discussione questa illusione di libertà. Lea Melandri¹⁶ ha più volte mostrato come la rappresentazione complementare dei sessi, che rimuove il desiderio femminile e schiaccia le donne nel ruolo dell'accudimento, porti con sé il fantasma del potere femminile della cura e della seduzione, e come la violenza maschile sia una risposta patologica all'angoscia della dipendenza e della intollerabile vulnerabilità che il mito virile ha rimosso. Violenza non è per questo devianza ma spesso percepita da chi la agisce come risorsa per il ripristino della propria corrispondenza all'immagine di virilità¹⁷.

La violenza maschile esplose quando la separazione, la scelta della donna di andarsene o di spo-

14 O. Pieroni, *Pene d'amore. Alla ricerca del pene perduto. Maschi, ambiente e società*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002, p. 96.e p. 117

15 M. Fraire: *Oblivio del padre* in Amalia Giuffrida (a cura di), *figure del femminile*, Borla, Roma 2009, pp.166-177 la citazione puntuale è a p. 175.

16 L. Melandri, *Amore e violenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

17 C. Oddone, *Uomini normali. Maschilità e violenza nell'intimità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020.

starsi dal ruolo e che le abbiamo attribuito. Il rancore maschile verso un femminile rappresentato come opportunista e manipolatorio svela questa finzione e rivela l'incapacità di elaborare questa vulnerabilità occultata sotto la finzione della naturalità dei ruoli.

La complementarità dei ruoli di genere, invece, tematizza la vulnerabilità dell'altra e gli uomini raccontano il proprio prendersi cura col "non far mancare nulla". La cura delle relazioni è altro dall'accudimento che rimuovendo la soggettività di chi è vulnerabile affranca dall'obbligo della relazione. C'è dunque una cura che mi salva dalla relazione, mi permette di non espormi all'intimità e c'è una cura delle relazioni che è altro dall'accudimento come analizzato da Caterina Botti nel testo dal significativo titolo "vulnerabili".¹⁸ La cura può essere esercizio paternalistico basato sulla presunzione del bisogno dell'altro che rimuove la nostra vulnerabilità e lo rende non interlocutore che sollecita una reciprocità ma oggetto di una tutela. Accudendo, facendoci carico dell'altr*, possiamo illuderci di rimuovere i nostri bisogni ma anche di proteggerci dal suo sguardo, dalle sue domande. Prendersi cura può essere, dunque, molto rassicurante: abbiamo bisogno di tematizzare la vulnerabilità dell'altra per delimitare i confini di quella relazione ed evitare di essere invasi. Non solo: la vulnerabilità è desiderabile. C'è un'erotizzazione della vulnerabilità femminile: la donna preda, la donna in equilibrio su tacchi, la donna il cui corpo viene scoperto ed esposto fanno parte del nostro immaginario condiviso. Certo, si dirà, oggi anche i corpi maschili sono esposti, spesso nudi nella pubblicità. Ma a quella nudità non è associata una vulnerabilità, l'esposizione al desiderio altrui, la disponibilità: semmai viene riproposta l'immagine del corpo macchina, potente e performante a servizio di una soggettività che si proietta nel mondo.

La rappresentazione della vulnerabilità femminile torna oggi nel discorso pubblico sulla violenza per riproporre una rappresentazione di minorità femminile (non a caso parliamo di violenza contro le donne e i minori) e legittimare una funzione di protezione, controllo e guida maschile. Tamar Pitch osserva che:

Il lungo dibattito sul mutamento della legge contro la violenza sessuale (1979-2006) [...] aveva anche messo in luce i rischi di una riduzione delle donne (tutte le donne) a deboli vittime vulnerabili [...] Negli anni, e non solo in Italia, la riduzione della politica tutta a politica penale, e le risposte in termini punitivi a qualsiasi problema sembrano essere state introiettate anche da molte femministe: più reati, maggiorazione delle pene, al diavolo il garantismo (il quale, ricordo, tutela non solo gli imputat*, ma tutt* noi, nel caso dovessimo essere accusat* di qualcosa), in nome della battaglia senza quartiere alla violenza contro le donne. Dovremmo, invece, sapere bene che in questo modo si finisce per legittimare la svolta punitiva e securitaria imperante e certo non si fanno fare passi avanti nella direzione della libertà delle donne, o della riduzione della violenza maschile contro di loro. [...] che ha questo a che fare con la libertà delle donne? (e di tutt*?)¹⁹.

6. La vulnerabilità come dato costitutivo dell'esperienza umana

Oltre la vulnerabilità prodotta da un ordine sociale, la vulnerabilità intrecciata in modo controverso

¹⁸ C. Botti, *Vulnerabili. Cura e convivenza dopo la pandemia*, Roma, Castelvecchi, 2022.

¹⁹ T. Pitch, *Che ha a che fare questo con la libertà delle donne? (e di tutt*?)*, post pubblicato in Studi sulla questione criminale online, 2018, <https://studiquestionecriminale.wordpress.com/2018/07/20/che-ha-a-che-fare-questo-con-la-liberta-delle-donne-e-di-tutt-di-tamar-pitch/>. Si veda anche Ead., *Il malinteso della vittima*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2022.

con le relazioni di potere, esiste un'altra vulnerabilità, a cui ho accennato all'inizio, che è invece costitutiva dell'esperienza umana e rispetto alla quale, come uomo, ho una relazione problematica. Se guardiamo al maschile non fermanoci alla finzione della sua "naturalità", una misura rispetto alla quale si costruiscono tutte le differenze, possiamo riconoscere la mascolinità come costruzione sociale: una costruzione che, come ho provato a mostrare, si basa in larga parte sulla rimozione della propria vulnerabilità e sulla finzione di una soggettività autofondata, autosufficiente.

Questa costruzione mostra però oggi la sua artificiosità e fragilità: la crisi economica, i processi di globalizzazione e finanziarizzazione hanno trasformato la promessa della società delle opportunità, il sogno dell'individuo padrone di sé, scisso da relazioni che si realizza nella competizione, nell'incubo del singolo colpevole del proprio fallimento. Entrano in crisi le istituzioni e l'immaginario su cui gli uomini hanno fondato identità e prodotto genealogie: prima tra tutte il lavoro come metafora e condizione dell'autonomia e luogo di identità e connessione tra generazioni di uomini.

7. La "crisi maschile" come rappresentazione paranoica

La retorica dominante sulla "crisi maschile" propone il cambiamento come minaccia che esporrebbe gli uomini a femminilizzazione, disorientamento, perdita delle virtù tradizionali. E sono sempre più diffuse le espressioni sociali di uomini che si rappresentano come vittime e si percepiscono come tali. Populismi e nazionalismi fanno leva, come ciclicamente in passato, sulla frustrazione, il rancore maschile e sulla promessa di un riferimento identitario, revanscista ed escludente, un conformismo omologante come risorsa per salvare dall'angoscia generata da questo smarrimento. Coglie questo nesso il sociologo Michael Kimmell, che, nel suo libro dal titolo significativo *Angry White Men*²⁰ prevedeva la vittoria di Trump mostrandone la relazione con la frustrazione dell'operaio bianco di mezza età, frustrato per la perdita del proprio ruolo sociale, e spaventato da una crisi che ne erode non solo le condizioni economiche, ma i riferimenti identitari. Anche guardando al nostro paese, è evidente il carattere sessuato delle paure e delle frustrazioni su cui le politiche razziste e di destra giocano la loro egemonia sul senso comune.

In Spagna Delgado si chiede:

Cosa succede agli uomini perché trovino nella destra radicale una nicchia di fiducia? Cosa dice o fa l'estrema destra per connettersi con un elettore maschio? [...] La precarizzazione e l'accesso delle donne nel mondo del lavoro, la loro libertà sessuale, il mutamento delle famiglie, mostrano la crisi dei modelli tradizionali di mascolinità – dal capofamiglia che "porta i soldi a casa", al padre tradizionale fino ai ruoli nella sessualità – in questa crisi cresce la capacità attrattiva delle retoriche conservatrici²¹.

Queste rappresentazioni propongono che esista una linearità tra l'entrata in crisi di un ordine e la crisi individuale di ogni uomo. Ciò porterebbe a considerare che sia interesse di ogni uomo contrastare i processi di cambiamento per preservare la propria identità. Qual è l'origine di questa reazione, di questo modo di porsi rispetto al cambiamento? Cosa produce questo esito "paranoico"? Perché le rea-

²⁰ M. Kimmell, *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*, New York, Nation Books, 2013.

²¹ L.S. Delgado, *Políticas del resentimiento: el sujeto político que emerge de la rabia masculina*, 2019, <https://www.elsaltodiario.com/masculinidades/politicas-del-resentimiento-entorno-al-hombre-como-nuevo-sujeto-politico>.

zioni maschili al cambiamento si condannano al vicolo cieco del rancore frustrato senza riuscire a mettere in gioco un desiderio di altro?

L'ipotesi su cui voglio ragionare è che questa rappresentazione "paranoica" della realtà sia il sintomo del fatto che i propri riferimenti si rivelano inadeguati a dare risposta alla domanda di senso sulla propria vita e a fornire strumenti per ripensare il proprio posto nel mondo. Innanzitutto per elaborare l'esperienza della propria dipendenza e vulnerabilità. Come se riconoscere che le relazioni sono fondative della nostra esistenza, che non siamo autosufficienti, fosse uno scacco insopportabile e non una consapevolezza necessaria che arricchisce le nostre vite. Da qui, per esempio, l'incapacità a elaborare una separazione, a tollerare una donna che esprime una scelta differente, che porta molti uomini a uccidere e, non di rado a fare violenza su sé stessi e sui figli in una pulsione distruttiva e autodistruttiva.

Una famosa definizione della nostra epoca è quella di essere "l'epoca delle passioni tristi", in cui dominano i sentimenti del rancore, della frustrazione, dell'invidia e della recriminazione. Gli autori di questa definizione parlano anche loro di un atteggiamento paranoico e propongono che questa reazione nasca dalla contraddizione tra l'illusione di un individuo autosufficiente padrone di sé e onnipotente, e una condizione di sempre maggiore impotenza, vulnerabilità e precarietà:

Sappiamo bene che le passioni tristi sono una costruzione, un modo di interpretare il reale e non il reale stesso. [...] la speranza era quella di un sapere globale, capace di spiegare le leggi del reale e della natura per poterli dominare. Libero è colui che domina (la natura, il reale, il proprio corpo, il tempo): questo era il fondamento dello scientismo positivista. [...] il xx secolo ha segnato la fine dell'ideale positivista gettando gli uomini nell'incertezza²².

Certo, la nostra epoca scopre le falle del progetto della modernità (rendere l'uomo capace di cambiare tutto secondo il suo volere), e resta paralizzata di fronte alla perdita dell'onnipotenza. È anche vero che il discorso sull'insicurezza, servito in tutte le salse, è diventato una sorta di "significante dominante" che vuol dire tutto perché, in fondo, non vuol dire niente [...] bisogna però fare molta attenzione. Il discorso sulla sicurezza che giustifica la barbarie e l'egoismo, e che invita a rompere tutti i legami, assomiglia come una goccia d'acqua al discorso sullo "spazio vitale" tenuto nella Germania indebitata e disperata degli anni Trenta. Quando una società in crisi aderisce massicciamente e in modo irriflesso a un discorso di tipo paranoico in cui non si parla d'altro se non della necessità di proteggersi o di sopravvivere, arriva il momento in cui tale società si sente "libera" dai principi e dai divieti [...] La barbarie bussa alla porta²³.

Abbiamo dunque bisogno di dare un senso alla condizione di insicurezza. Ma, come ho provato ad argomentare, "l'uomo del progetto della modernità" che è entrato in crisi, è un'entità astratta riferibile in modo neutro al modello neoliberale, o ha una sua radice sessuata e un rapporto col modello di mascolinità? Non è proprio al centro della costruzione sociale del maschile la pressione a corrispondere a un modello mitico di autosufficienza, padronanza di sé e onnipotenza? Questo soggetto autosufficiente e artefice di sé stesso, fondato sul disciplinamento del (proprio) corpo e sulla rimozione della propria radice relazionale, vulnerabile e parziale risulta una costruzione insostenibile che necessita continuamente di uno sforzo di approssimazione, che produce un dominio sull'altra ma anche

22 M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 21.

23 *Ibidem*, p. 128.

una forma di alienazione.

Il nodo è la distanza tra l'esperienza e le rappresentazioni disponibili, il simbolico di riferimento, l'immaginario dominante. Ricercare la corrispondenza a una autorappresentazione basata su un mito insostenibile di autosufficienza e di potenza, da un lato nega la nostra libertà di discostarci da quel modello, e dall'altro produce una torsione paranoica e distruttiva. Ma cosa intendiamo per approccio paranoico? Per rispondere a questa domanda, torna utile un testo di Laura Bazzicalupo, che utilizza le categorie della psicoanalisi lacaniana per affrontare la categoria della paranoia in politica.

Nel nostro caso, non si individua una comunità affetta da paranoia o un individuo paranoico, ma una particolare relazione tra i poli dell'Immaginario, del Simbolico e del Reale, che dà luogo al modo d'essere paranoico. I tre poli in questione sono rilevanti per definire lo stile dell'identità politica [...] il simbolico è l'ordine sociale del linguaggio e dei ruoli, dunque le norme sociali, [...] l'Immaginario è l'ideologia, fantasy che sostiene l'investimento in un'appartenenza piuttosto che un'altra [...] Infine il Reale [...] viene distinto dalla realtà, perché è esattamente il residuo non simbolizzabile che fa scarto rispetto all'ordine simbolico e all'immaginario. [...] Lo stile paranoico è quello che, nella relazione triadica con l'immaginario (l'ideologia, la fantasia che sostiene il legame sociale) e con il simbolico (organizzazione sociale, discorso del Padrone, del potere dominante), esattamente e totalmente non riconosce il Reale. [Fa riferimento a un] immaginario prodotto ideologicamente e a un significante che linguisticamente preclude una differente esperienza del Reale ("Aderire alla 'lettera' del simbolico, credere nell'immaginario o fantasy che lo sostiene come se non ci fossero residui"). [...] Reale è il soggetto stesso in quanto non coincidente con la propria auto rappresentazione, reale è ciò che non è riconosciuto perché perturbante. Nella relazione triadica, la paranoia lo forclude, [lo rimuove]. [...] Per lo stile paranoico, [...] c'è perciò adesione ai segni del sociale e dell'ideologico, alla loro letteralità con un conformismo totale, senza residui: tutti i dubbi, le incrinature vengono estroflesse. La negazione della propria ambivalenza può essere feroce: essa viene gettata fuori, oggettivata nell'altro, la mediazione non è possibile perché manca il passaggio chiave che la rende possibile, non c'è simbolizzazione. Nel discorso politico le dinamiche paranoiche dominanti mostrano la loro carica distruttiva: il riferimento a un mito di autosufficienza e onnipotenza produce impotenza e depressione. Siamo in un universo bioeconomico che si autorappresenta come luogo di scambi e di consumi e che è sorretto dall'immaginario mitico dell'autorealizzazione.²⁴

Qui l'assonanza con alcune modalità delle risposte maschili, individuali e culturalmente diffuse salta agli occhi. Il nodo di questa tensione è proprio la tendenza a prendere alla lettera il simbolico, inseguire l'impossibile corrispondenza a un riferimento simbolico identitario. E così anche quella "miscela esplosiva di narcisismo, senso di onnipotenza illimitata e segreta impotenza e depressione", che per Bazzicalupo è l'esito psicotico del riferimento a un immaginario ideologico e a un significante che preclude una differente esperienza del Reale, evoca in modo esplicito alcune risposte maschili al cambiamento. Bazzicalupo evidenzia «il carattere psicotico, non articolato simbolicamente del gesto volto a saturare l'angoscia paranoica priva di un 'discorso' alternativo e una mediazione critica». La negatività – insopportabile al paranoico – è interna a ogni identità ed è la forma stessa della libertà [in quanto] si rivela la non coincidenza del soggetto con la soggettivazione simbolica identitaria»²⁵.

24 L. Bazzicalupo, *Il cerchio della paranoia politica. Possibili linee di frattura*, in *Societamutamentopolitica*, 3, 6, 2012, pp. 47-62.

25 J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza egemonia universalità*, Roma-Bari, Laterza, 2010,

Il carattere ideologico dell'immaginario di riferimento e l'assenza di rappresentazioni alternative impediscono un'elaborazione dell'esperienza del cambiamento che sia in grado di dare conto dell'ambivalenza della propria soggettività e, soprattutto, di produrre una differente esperienza di relazione con l'alterità: non come minacciosa entità distruttiva il cui riconoscimento pregiudica la propria integrità.

Un elemento importante è che questa "sfasatura" tra Reale e Realtà, questo spazio di contraddizione tra Simbolico, inteso come ordine predeterminato linguisticamente, e Immaginario, produce una violenza sull'esperienza del soggetto, ma rappresenta anche uno spazio creativo e trasformativo per la produzione di differenti costruzioni linguistico-simboliche. La nostra esperienza, cioè, non è schiacciata sulla sua costruzione simbolica. Il tessuto simbolico è infatti movimentato, lacerato dal fatto che il soggetto, pur "determinato" simbolicamente e sostenuto in questa identificazione dall'immaginario, non coincide con questo processo di soggettivazione. Scriveva Luisa Muraro: «Può esserci una forzatura in un ordine simbolico tale per cui di qualcosa in esso si rende conto imperfettamente e può esserci una forzatura nell'ordine sociale tale per cui alcuni si trovano mutilati per ciò di cui l'ordine simbolico non rende conto»²⁶.

Ciò vale certamente per la soggettività femminile, ma, come richiamato nella citazione di Osvaldo Pieroni, potremmo considerare anche quanto questa costruzione simbolica fallica abbia un effetto alienante nell'esperienza maschile sull'esperienza maschile.

8. Un altro modello di soggettività, una differente idea di libertà

La vulnerabilità, dunque, è generalmente considerata sinonimo di "debolezza", fragilità: vulnerabile è chi è esposto a un *vulnus*, ma può essere pensata in un senso più ampio come riconoscimento della condizione costitutiva di interdipendenza degli "individui"²⁷ e, dunque, di porosità? Ci siamo fatti da soli? Siamo autonomi in quanto norma di noi stessi o siamo il frutto delle relazioni che ci hanno costruito, del linguaggio che ci ha detti, degli sguardi che ci hanno rappresentati, delle aspettative che ci hanno orientato, dei desideri che ci hanno messi al mondo? Questa porosità mette in discussione il modello di soggettività pienamente trasparente e che può "dare conto di sé", autosufficiente, razionale. Butler ci parla di un soggetto che resta per sempre opaco a sé stesso, il cui desiderio è colonizzato e costruisce la sua critica alla deriva violenta delle concezioni etiche proprio sulla loro pretesa di fondare i propri principi sulla visione di un io sovrano e autotrasparente.

[un] soggetto per il quale il significato ultimo e l'intenzione dei propri impulsi non diventano enigmatici solo al bambino, ma in certa misura restano tali per tutta la vita [...]. Ogni pulsione è assediata da un'estraneità, o stranierità (*étrangèreté*), e l'"io" si scopre straniero a sé stesso nei suoi impulsi più elementari [...]. Non può rendere conto di com'è divenuto un "io" in grado di narrare sé stesso [...] [così] il desiderio conserva questa qualità esteriore e straniera anche quando diventa il desiderio del soggetto²⁸.

dall'introduzione all'edizione italiana di Laura Bazzicalupo.

²⁶ L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 39.

²⁷ L. Bernini, *Il vulnerabile e l'inerme. Verso una nuova ontologia dell'umano*, in *Actas das Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia – Primeira Jornadas Internacionais, Grupo Krisis*, 2010, pp. 307-319, (http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol1.pdf).

²⁸ J. Butler, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.

Butler assume l'idea di un soggetto non autofondato, che è entità opaca anche a sé stessa, mai pienamente autotrasparente e conoscibile, attribuendo questa sua condizione proprio alla sua origine relazionale e vedendo in ciò non un motivo per una sua irresponsabilità, ma la natura relazionale della responsabilità etica.

Davvero l'idea di un soggetto che non è autofondato, di un soggetto, cioè, le cui condizioni di emergenza non possono mai essere totalmente raccontate, mina la possibilità di una responsabilità e quindi dell'atto di dar conto di sé? [...] [S]e davvero sin dal principio siamo divisi, infondati e incoerenti, ne conseguirà necessariamente l'impossibilità di fondare una qualsiasi nozione di responsabilità personale o sociale? In queste pagine cercherò di sostenere il contrario, mostrando come una teoria della formazione del soggetto che riconosca i limiti della conoscenza di sé possa restituirci una specifica concezione dell'etica, e quindi della responsabilità. Se anche il soggetto è entità opaca a sé stessa, mai pienamente autotrasparente e conoscibile, non ne consegue che sia comunque autorizzato a fare tutto ciò che vuole o a ignorare gli obblighi che ha verso gli altri. Vero piuttosto il contrario. L'opacità del soggetto può avere origine nel suo essere concepito come un essere relazionale, come un essere, cioè, le cui prime e più precoci relazioni non sono sempre recuperabili a una conoscenza consapevole. Se è proprio in virtù delle relazioni con gli altri che si è opachi a sé stessi, e se queste relazioni con gli altri sono il luogo della propria responsabilità etica, allora significa che è proprio in virtù dell'opacità verso di sé che il soggetto si espone e accetta alcuni dei più importanti vincoli etici.²⁹

C'è quindi un nesso complesso tra vulnerabilità e soggettività. Rappresentando un soggetto come vulnerabile lo releghiamo spesso al ruolo di oggetto delle nostre cure e privo della possibilità di scegliere per sé, ma la vulnerabilità non riduce la soggettività. Il riconoscimento di una dimensione della scelta non linearmente razionale, algoritmica, non presuppone una dimensione immatura o limitata della soggettività ma riconosce che esiste una dimensione emotiva, relazionale delle scelte non riducibile alla valutazione quantitativa razionale delle opzioni. Le espressioni distruttive, paranoiche delle reazioni maschili al cambiamento ci dicono che cercare la corrispondenza a un simbolico nella sua letteralità incapace di evoluzione, si rivela un vicolo cieco e mostra la necessità di risignificare l'esperienza maschile. Non è la crisi del patriarcato a mettere in crisi gli uomini, ma è il tentativo di inseguirne i simboli a privare gli uomini di strumenti per ripensare sé stessi e il proprio posto in un mondo in cambiamento. E non sarà la nostalgia della Legge paterna perduta a salvarci, ma, al contrario, la rottura con quell'ordine simbolico ormai inservibile.

Se dalla singola persona passiamo anche solo per un attimo agli stati e ai sistemi politici vediamo come una rappresentazione della vulnerabilità come mancanza, debolezza o l'inseguimento dell'illusione della invulnerabilità possano avere un esito distruttivo.

Fino a pochi mesi fa l'Europa acquistava quote significative del proprio fabbisogno di gas dalla Russia, mia figlia guardava in televisione i cartoni di Masha e Orso ma anche i video su *youtube* della bambina russa "bianca" o i video russi per bambini con al centro gli oveti di una nota marca italiana, i magnati russi, arricchitisi con le privatizzazioni, spendevano le loro vacanze a Portofino o in Costa Azzurra, le mafie collaboravano e le nostre imprese delocalizzavano a Est.

Questa realtà poteva essere considerata il segno di una interdipendenza a cui fare riferimento per

²⁹ Ead., pp. 31-32.

consolidare nuove relazioni cooperative. Al contrario è stata rappresentata come segno di una vulnerabilità da superare cercando mercati e approvvigionamenti energetici in altre aree non meno problematiche e instabili. Mentre correggo questo testo la furia distruttiva esplode in Israele e Palestina. Non è questo il luogo per analizzare le responsabilità, le ragioni della crescita degli opposti estremismi identitari e integralisti e sul ciclo claustrofobico tra violenza, frustrazione, paura, odio e nuova violenza. Per il tema di questo intervento è significativa la rottura dell'illusione di una invulnerabilità costruita con lo strumento militare, il controllo, la separazione dall'altro.

La rimozione della vulnerabilità o la sua rappresentazione come minaccia, perdita, mancanza, si rivela un vicolo cieco, esito alienato e frustrante del potere e della rimozione; produce una spinta distruttiva e autodistruttiva.

L'accettazione del limite non corrisponde a un ripiegamento e nemmeno il necessario disciplinamento proprio della norma del padre come proposto dalla vulgata lacaniana ma, al contrario come riconoscimento della parzialità, della dimensione costitutivamente relazionale della nostra esperienza umana, come riconoscimento di un altro desiderio, di un'altra soggettività che ci permette di uscire dalla solitudine alienata e autistica in cui la strategia fondata sul potere ci ha relegati.

La riflessione su un soggetto opaco a sé stesso – i cui desideri e pulsioni sono anche segno di un'estraneità, e che dunque non è sovrano di sé e del proprio corpo – è al centro della riflessione sul maschile e sul nesso che gli uomini hanno prodotto tra corpo e soggettività. Il riconoscimento di questa irriducibilità del riferimento al corpo come esperienza non totalmente nella disponibilità della mia costruzione discorsiva, né mero esito di un dominio è per me il punto di partenza per una nuova prospettiva capace di ascoltare questa tensione e di reinventare e rielaborare il portato di questa condizione per un'etica del limite e della relazione.

Non la rassegnazione a un destino, ma il tentativo di stare nel proprio corpo sperimentandone le potenzialità che proprio la strategia di risposta ai suoi limiti basata sul potere ha atrofizzato.