

Articoli/Articles

ABORTO: L'AMBIGUA LIBERAZIONE DALLA "NATURA"

SILVIA NICCOLAI

Università degli Studi di Cagliari, I

SUMMARY

*GETTING FREE FROM ONE'S OWN NATURE?
AN INSIGHT ON ABORTION AS A CONSTITUTIONAL ISSUE*

The right to abortion was the forerunner of a new idea of liberty, the liberty from gender roles which 'naturalize' oppressive social constructs. In Italy, in the Seventies of the 20th Century, some feminist opinions objected, in the name of female liberty, to the battle for the right to abortion and against gender roles. This, they argued, could cost women to disclaim their sex as a resource for self-identification and social change. Actually, forty years after its legalisation, abortion remains controversial, nor tells it much about female liberty. As a matter of fact, it did not create a principle of liberty in reproductive choices, and it is regarded as an unwanted and embarrassing relative by supporters of LGTB's rights. Does this reveal that there is something flawed in the idea of freedom on which the right to abortion is built?

Il primo diritto contro il destino naturale

Lo stato della discussione costituzionale che, nel mondo occidentale, si svolge intorno all'aborto¹, invita a una riflessione intorno al concetto di natura, per come lo usiamo in diritto, in filosofia, nel linguaggio comune, e sotto il profilo del suo significato, della sua utilità, per una singola o un singolo. Da ogni parte nel dibattito sull'aborto si incontra il concetto di natura. Abortire è contro la natura!, sappiamo che

Key words: Abortion – Nature – Gender – Liberty

questa è la tesi dei reazionari misogini. La natura è un vessillo della reazione, che definisce ‘naturale’ ciò che corrisponde ai suoi interessi, sappiamo che affermano i libertari. Da questo perno allora – dall’idea di natura – si dipanano le idee di libertà e di diritti, di politica e di diritto, che il tema l’aborto ha contribuito a promuovere e consolidare. In effetti, le battaglie condotte all’inizio degli anni ’70 dello scorso secolo per la legalizzazione dell’aborto come diritto sono state il momento di innesco e di penetrazione nell’opinione pubblica e nel senso comune, del paradigma, successivamente diventato imperante, in forza del quale il destino di genere, e in fine il sesso biologico, sono le mere proiezioni di altrettante costruzioni socio-culturali oppressive, come tali ‘naturalizzate’. Il nuovo paradigma si è attaccato a una catena concettuale in sé viceversa certo non nuova, ricavata dagli schemi marxisti della lotta di classe ma propria di ogni concezione razionalistica, riformistica e progressista (o modernizzatrice), e che si articola in questi passaggi: la libertà consiste nel conquistare diritti che emancipino i soggetti dall’oppressione (qui, dal destino di genere, che ‘naturalizza’ costrutti sociali oppressivi); il diritto vigente è la sovrastruttura che da un lato garantisce i costrutti oppressivi, dall’altro lato è la sola che può istituirne il superamento; la politica è lo spazio delle grandi lotte collettive condotte da movimenti o gruppi che rappresentano le soggettività oppresse e il loro anelito di liberazione. La riduzione del concetto di natura a costrutto sociale non lascia spazio per pensare la ‘natura’ in termini concreti e individuali, come attributo proprio, e reale, della persona; quando le categorie dell’oppressione avanzano fino a inglobare la natura sessuata di donne e uomini viene meno la possibilità di pensare, da un lato, che anche all’interno della propria natura (sessuata) e facendo forza di essa, la persona possa innescare un percorso di libertà, e, dall’altro lato, che la ricerca di libertà abbia valore e rilevanza generale, capacità di generare cambiamento, anche se avviene nel perimetro del concreto contesto di una esperienza personale, compresa l’interiorità. Le liber-

tà o i diritti contro il destino naturale, ottenibili solo grazie all'operare di grandi forze super-individuali, e in fine solo grazie all'organizzazione politica e giuridica, ossia alla costruzione sociale, in cui si è inseriti, presuppongono l'assegnazione di un disvalore o di un'assenza di valore alla natura, sessuata, di ciascuna e ciascuno, pertanto collocano in uno stato di impotenza, o irrilevanza, l'individuo, o la persona, come tale e la sua esperienza.

Oggi come oggi le polemiche, altamente ideologizzate, che si ripresentano intorno all'aborto appaiono schiacciate sulla contrapposizione tra fondamentalisti cattolici misogini, all'occorrenza omofobi, e libertari sostenitori delle teorie 'gender'. È una contrapposizione falsante, posto che le due sponde del dibattito si avvalgono entrambe, le une per difenderla, le altre per disfarla, di una concezione ontologica di natura, che è una concezione onnivora, poiché esclude altre dimensioni di quel concetto. Ci si accorge di questo se si va a rileggere la proprio la vicenda della legalizzazione dell'aborto per come si è svolta da noi negli anni '70 del Novecento. In Italia infatti, a differenza che in altri paesi, una parte del movimento femminista, conosciuta come 'pensiero della differenza sessuale' si oppose, allora, alla battaglia per il diritto d'aborto, e lo fece in nome della *libertà femminile*². Vi era la consapevolezza che consegnare le possibilità di libertà per le donne alla misura esterna della 'legge' avrebbe significato rinunciare a coltivare un senso della libertà femminile che nascesse dall'esperienza concreta delle singole donne. Accreditando la premessa che nella 'natura' femminile non vi era alcunché di buono, lottare per ottenere il diritto di abortire avrebbe significato rinunciare a attribuire forza e valore al nascere con un sesso femminile. Era un appello alle risorse di libertà dell'idea di natura, chiamata in causa in modo asimmetrico rispetto all'eterno gioco delle parti tra conservatori e progressisti, oscurantisti e liberali, un gioco giudicato (esso sì) perpetuatore, nel suo complesso, di schemi di pensiero e di modelli di prassi nemici della libertà femminile (e di ogni libertà).

Le posizioni femministe che in Italia, nei primi anni '70 del Novecento, si dichiararono contrarie alla legalizzazione dell'aborto come diritto sostenevano dunque che il nascere con un sesso femminile vale a dire la propria *natura* sessuata, è per ciascuna donna una risorsa per un movimento di libertà. Quest'ultimo inizia dal, e non può esistere senza, sapersi dare valore, ciò che implica dare valore alla esperienza propria e a quella di altre donne, del presente e del passato, in primo luogo cominciando a indirizzare ad altre donne fiducia e riconoscimento. Soltanto valorizzando la propria nascita sessuata e pertanto attraverso le relazioni con le proprie simili le donne avrebbero rimediato alla sofferenza simbolica imposta dal patriarcato. I suoi meccanismi negano la forza, il vigore mentale, la sicurezza dunque la libertà che una donna può trarre dal riferimento alla propria origine femminile e sono replicati dalla società dell'emancipazione³. Su queste premesse, coloro che ammonivano le donne a non lottare per rivendicare un diritto di abortire le invitavano invece a preoccuparsi dei *motivi* per cui rimanevano incinte quando non lo volevano. La sollecitazione era a ricavare il senso *per sé* dell'esperienza abortiva dal confronto con se stesse e con altre donne, non con il detto e con l'interpretazione altrui, che non è meno altrui, esteriore e subordinante, quando, anziché condannare l'aborto come peccato, lo ridipinga come salvifico diritto. Si trattava di spostare il fuoco dell'analisi, della denuncia, dell'ambizione: la 'libertà' di abortire legalmente non libera la donna dalla subalternità che la porta a farsi mettere incinta quando non lo vuole (ma anzi la ribadisce).

Vi era la convinzione che, pensando in tal modo, le donne avrebbero scoperto di avere il potere di liberarsi ciascuna, e subito, dell'aborto, dei divieti o delle regole, delle limitazioni e delle mortificazioni che lo circondavano e lo circondano; di farsi e di fare giustizia; rendendosi protagoniste dirette, nella relazione con l'uomo, della signoria sul proprio corpo (e sul proprio desiderio).

Aborto: l'ambigua liberazione della natura

La loro proposta era di non mediare il conflitto tra uomini e donne nella sessualità, e, togliendo di mezzo unicamente il reato di aborto, di operare nella contraddizione per dare voce ed esistenza alle scelte del sesso che non aveva potuto esprimersi.

In questa prospettiva l'aborto era l'occasione per riflettere collettivamente, ma meglio sarebbe dire relazionalmente, sulle condizioni della libertà femminile – e della libertà in generale – e precisamente sul fatto che essa è a disposizione, non sottoposta alla condizione di ottenere nel futuro autorizzazioni nella forma di diritti. Sempre che si sia capaci di mettersi di lato rispetto a un complesso di imperativi, di norme, di abitudini, compresi i modi tradizionali di far politica, e di pensare e agire invece in prima persona³. Di

[cominciare] subito a farsi giustizia nel senso che ho già spiegato, cioè di vedere la realtà con criteri indipendenti dai valori dominanti e di agire di conseguenza, senza perdere tempo ed energie nella contrapposizione. È una possibilità di portata di mano, quando in mano si ha il segreto della relazione che valorizza la persona per quella che è, compresi i suoi più grandi desideri e le sue più nascoste potenzialità⁴.

Appelli di questo genere sono possibili solo se si pensa agli esseri umani come ad altrettanti “*intelligenti esseri morali*” portatori ciascuna e ciascuno di “*una sua legge e una sua verità*”⁵.

Allora, nel prevalere della rivendicazione del diritto d'aborto si poté veder vincere un punto di vista maschile, le donne che si rimettono alla legge voluta dall'uomo e su quella misurano la propria libertà. Oggi, si può osservare che non era una conferma del ‘patriarcato’ che veniva in rilievo attraverso il rimettersi delle donne alla legge esteriore, ma una azione più complessa, più eterna, più contemporanea: il rimettersi dell'esperienza individuale a una misura esterna per trovare un valore che non sa altrimenti dare a se stessa (perché è incoraggiata, istruita, formata, o prona, a non farlo).

La battaglia per l'aborto legale, diventata crociata di libertà, dava un significato grandioso alla soluzione di quel problema, un significato di libera disponibilità del proprio corpo, di ormai garantita liberazione, ecc. Non è vero. Abortire in un ospedale è quasi sempre preferibile all'aborto clandestino ma da questo fatto non seguono effetti di libertà nella vita di una donna. Però sembrava vero nello specchio delle grandi manifestazioni di massa che mettevano sotto gli occhi di tutti un'esperienza e un problema che riguardava il sesso femminile, e davano a quell'esperienza, a quel problema, una risonanza grandiosa. Le donne potevano sentirsi, credersi, protagoniste⁶.

A soffrirne, è stata un'idea di libertà che non appartiene 'solo' alle donne ma appartiene a tutte le posizioni trascendenti del pensiero che negano che l'individuo sia 'creabile' dalla società, dall'organizzazione in cui è inserito, e rivendicano che esso possa "vivere secondo le naturali e profonde intuizioni della sua natura, pensare in modo autonomo, che è affermare la verità"⁷ e in questo senso essere libero.

Se è vero, come noi pensiamo, che la cosa che ogni donna vuole sopra tutto è parlare da sé, non essere identificata con questo o quel problema, parlare da sé e essere ascoltata per quello che ha da dire, non per quello che rappresenta agli occhi di altre o altri⁸.

Contro idee e concezioni di quest'ultimo tipo (che una donna, in quanto donna, possa pensare e dire qualcosa sul mondo; che un essere umano, in quanto quel dato essere umano sessuato, lo possa, facendo cioè leva sulla propria natura e la propria esperienza, non a discapito, nonostante o in polemica con essa) si rivolgono le retoriche, oggi, nel tempo 'post-patriarcale', prevalenti, secondo le quali gli esseri umani trovano la propria libertà *contestando* i ruoli di genere attribuiti o ereditati. La legalizzazione dell'aborto, i discorsi che la hanno propugnata, furono una prima e decisiva affermazione della retorica del 'superamento dei ruoli di genere' a discapito di una ben diversa prospettiva che puntava e che punta sulla valorizzazione della differenza sessuale e sul potenziale di libertà che viene dal suo giocare libera nelle relazioni umane.

Rievocare il tornante che la legalizzazione del diritto d'aborto ha rappresentato all'interno del femminismo italiano degli anni '70 dello scorso secolo ci permette di comprendere che il 'diritto d'aborto' sta in tutto e per tutto nel centro di una trasformazione epistemica, caratteristica del Novecento, che da un lato ha attribuito al concetto di natura solo valenze negative, oppressive e di tipo collettivo e impersonale (quale insieme di costrutti ideologici di natura sociale e culturale che pretenderebbero di sancire e imporre una idea prescrittiva di normalità) e dall'altro lato è pervenuta alla decostruzione del Soggetto come principio determinante del mondo della conoscenza e dell'azione e come fondamento di verità promuovendo "l'opposta immagine del soggetto 'assoggettato' cioè 'attraversato' o 'giocato' da una serie di forze metasoggettive e metacoscienti (L'Essere, il Linguaggio, l'Es, ecc.)"⁹. È stata così rimossa un'ulteriore, e diversa, dimensione del concetto di natura, cara alle dottrine idealistiche, l'idea cioè che ogni individuo, in quanto dotato di natura umana, sia per ciò stesso portatore di un proprio pensiero e di una propria verità, che la sua natura, appunto, lo chiama a realizzare nel contesto della sua esperienza, offrendogli così una possibilità di libertà, che è anche un dovere (il dovere di adempiere alla propria natura umana). Questa nozione del Soggetto si annoda a sua volta alle antiche dottrine del Primo diritto naturale, per le quali la natura della cosa è una *condizione* per articolare la domanda intorno alla giustizia, domanda che è sempre aperta e evolutiva perché in contatto, appunto, con la mutevole natura delle cose. Guardando con preoccupazione l'avvento della società 'de-individualizzata' che nega il valore dell'individuo (e gli nega pertanto il pensiero autonomo radicato nell'autenticità e unicità della sua esperienza), il filosofo del diritto Giuseppe Capograssi, nei primi anni '50 del Novecento, avvertiva il decadere, con quella nozione di 'natura', di un'intera idea di libertà e di diritto: solo se il soggetto, l'individuo, è pensato come chiamato dalla sua natura umana a realizzare la propria umanità, ponendo dunque in

dialettica con l'ordine dato una sua spinta trascendente (la domanda di giustizia), solo a queste condizioni, da un lato, la libertà umana pone nell'esistente mutamento e, dall'altro lato, il diritto, anziché essere pensabile solo come strumento che segna e serve l'avvicinamento dei detentori del potere e dei loro obiettivi (che possono includere la conformazione dell'individuo al 'tipo generico' loro utile), rimane terreno della ricerca di valori della convivenza nascenti da, e rispondenti ai bisogni, le esigenze e le concezioni dei viventi.

La lotta del nostro tempo contro la differenza sessuale

Oggi molti accusano il pensiero della differenza sessuale di essere rimasto attaccato a un'idea sclerotizzata e essenzialista di 'sesso' maschile e femminile e perciò al binarismo sessuale. In tal modo non si vede che ciò che sta al centro del pensiero della differenza sessuale sono premesse di tipo filosofico, e politico, e si potrebbe certamente dire morale, relative all'idea di persona umana e della sua collocazione nel mondo, quello sociale compreso. L'idea di differenza sessuale rimanda infatti a una visione forte, e impregnata di *sociabilitas*, della soggettività, capace di risignificare il senso ricevuto del proprio sesso (ovverosia di sé) e in questo modo capace di essere attrice di modificazioni perduranti del simbolico e della convivenza sociale, ma anche governata dalla necessità: si nasce col corpo con cui si nasce, è una condizione a noi posta, tutta da rinegoziare. Ed è la nascita sessuata a permettere questo, orientandoci nel costruire quei legami e quelle relazioni, attraverso cui diamo esistenza sociale a noi stesse e ai nostri desideri. Doveri e poteri si legano, è un dovere stare alla necessità della propria nascita sessuata, è un potere darle un significato, la libertà si dispiega in questa dialettica, e consiste nel generare impreveduto, rompendo gli schemi e i modelli ereditati e dominanti¹⁰. In questa dialettica il mero 'volontarismo' non ha spazio, come non lo ha il misero 'storicismo' caro alle visioni progressiste, mentre risalta l'esperienza, come dimensione imprescindibile

da considerare se si vuole guardare al soggetto, a ciascuna persona umana, come portatrice di saperi e capacità¹¹.

L'idea di genere, che esalta, per contestarla, la differenza dei ruoli sociali ma nega la differenza sessuale, figlia come è dei tempi del "soggetto assoggettato", mette invece in primo piano che il maschile e il femminile, e cioè la sessuazione, sono costrutti che calano sul soggetto, loro vittima. La teoria della differenza sessuale è una concezione filosofica, che tiene presente la dimensione della trascendenza (ciò che è, il mio sesso, può essere diversamente da come viene inteso e mi può portare a essere qualcosa di nuovo e inatteso) e pertanto della critica (non è necessario che io sia ciò che mi è stato detto di essere) perché difende, al contrario, l'idea dell'individualità pensante e senziente. Le teorie dei ruoli di genere sono teorie sociologiche, nascono cioè dall'osservazione quantitativa che la società attribuisce agli uomini e alle donne ruoli diversi, che a questi ruoli sociali corrispondono quote di potere differenti, e che questi ruoli, ecco il punto, in quanto socialmente costrutti, altrettanto sono manipolabili e manovrabili, sia dall'alto, cioè delle istituzioni, sia dai singoli. Che nascere in un sesso metta ogni persona di fronte a costrutti sociali è fatto accettato anche dalla teoria della differenza sessuale, ma da essa oltremodo rimpicciolito di importanza rispetto a quanto avviene nelle teorie gender, nella consapevolezza che ridurre l'esperienza umana a costrutto sociale (variamente decostruibile e ricostruibile) significa cancellarne parti vitali:

A un certo punto del maschile darsi da fare, in epoca relativamente recente, quando si formò l'ideale del progresso, la nozione di 'società', senza più rapporto con le pratiche femminili del passato, ha cominciato a dilatarsi diventando onnivora. Nel pensiero politico dei progressisti spuntò la pretesa che tutti i rapporti e tutte le manifestazioni dell'umano fossero rapporti sociali e fenomeni sociali, e, come tali, oggetto di indagine scientifica e di possibili cambiamenti ad opera del potere politico. Ma la relazione di una figlia con la madre non è un rapporto sociale, è storia, è civiltà, ma

non è un rapporto sociale. Ed ecco quindi che sparisce dalle vedute progressiste, non attivamente cancellato (come aveva fatto il patriarcato), ma non più preso in considerazione. Fu una perdita terribile: (...) a forza di inquadrare tutto nello schema del sociale, in quest'epoca una parte molto sostanziale dell'esperienza femminile rimase fuori dalla storia e fuori dalla politica¹².

Le teorie del genere, negando priorità e autonomia del soggetto rispetto alla costruzione sociale, e riducendo la sessuazione a veicolo di una serie di stereotipi comportamentali oppressivi, che fanno ostacolo alla 'libertà', si muovono su un crinale che, cancellando l'Io, preclude che sia pronunciato un *Lei*¹³. La teoria della differenza sessuale, pur essendo animata anche, direi soprattutto, da donne lesbiche, non si è del resto mai posta l'obiettivo di contestare il canone eterosessuale come tale: presumibilmente per la consapevolezza che ciò, implicando la contestazione del valore della nascita sessuata, può costare l'emersione di un soggetto senza genealogia, senza contesto di relazioni, e in questo senso privo di autonomia, dunque di quella sovranità che così spesso lampeggia nel pensiero della differenza sessuale, non meno che ogni concezione che considera la spiritualità, potremmo dire la coscienza, come il tratto costitutivo della natura umana e la premessa del suo agire libero nel reale¹⁴.

È del resto possibile che sia appunto per la visione debole, solitaria (isolata) della persona che esse veicolano, che le teorie gender e queer – che delle prime rappresentano la veste filosofica e ne condividono la matrice costruttivista – pur così radicalmente critiche all'apparenza, incontrano il favore delle istituzioni governanti, che, a livello europeo, hanno coltivato negli ultimi trent'anni un 'femminismo istituzionale' incentrato sulla lotta agli stereotipi di genere.

La tradizionale differenza di ruoli di genere rifletteva grandi esigenze del mondo produttivo e dell'ordine sociale¹⁵ (il maschio lavoratore, proletario sradicato, deve avere una famiglia, che prenda il posto della comunità di villaggio solidaristica dell'epoca preindu-

striale) divenute oggi inutili e controproducenti rispetto ai nuovi assetti del capitalismo e della produzione. Insieme a un femminismo istituzionale o 'scientifico' (coltivato e incoraggiato nelle accademie) impegnato a insegnare a uomini e donne che ciò che pensano di essere, e che aspirano ad essere, è solo frutto di uno 'stereotipo'¹⁶, il diritto antidiscriminatorio europeo si è messo in prima fila nella lotta contro i ruoli di genere assumendo come propria parola d'ordine che uomini e donne nella produzione e nella famiglia devono essere interscambiabili. Esso ha costruito, così, una antropologia funzionale al nuovo assetto e alle nuove esigenze dei poteri dominanti la quale, presentandosi come alleata della persona per la sua liberazione dagli stereotipi, ha potuto disegnare se stessa come una conquista di libertà¹⁷.

Non si fatica a capire come mai il nostro tempo sia diventato ostile e insensibile alla 'differenza sessuale'. Questa alimenta l'idea che maschile e femminile siano due dati di realtà, inerenti alla natura umana, differenziabili e in potenziale conflitto con i 'ruoli di genere' assegnati dalla società, o dall'economia, ma anche *a disposizione* delle persone quali risorse per orientare la propria esperienza, i propri valori non in un modo solipsistico, ma di necessità nella relazione con altri, e cioè con le simili, nel caso delle donne, attivando risorse come il ricordo e la memoria. Censurare la differenza sessuale permette di impedire, per esempio, che il desiderio delle donne di avere figli e tempo per la casa sia letto come una forma di resistenza e come la proposta di un diverso modo di lavorare che, per tutti, non metta più al primo posto i valori produttivistici del successo nella carriera, o la resa ai diktat del lavoro precario e senza confine, e che rifiuti la subordinazione della vita alle pretese delle forze economiche¹⁸; facilita semmai la repressione e l'isolamento di queste manifestazioni di libertà, bollate come il perdurare di una subalternità delle donne non ancora sufficientemente 'liberate' dai ruoli 'tradizionali' oppressivi.

Quando manca la libertà femminile la libertà manca per tutti

L'aborto, primo grande diritto contro il destino naturale, *exemplum* del convincimento che vi è una sola dimensione della libertà, quella discendente dalla istituzione di leggi e convenzioni sociali che proteggano la persona contro quel destino, e vale a dire contro la sua nascita sessuata, va dunque incorniciato nell'avvento di un ordine del pensiero che da un lato riduce la Natura a un concetto eteronormativo, collettivo e oppressivo, dall'altro impone all'individuo la rinuncia a pensarsi portatore di una propria natura non socialmente costruita e dotata di valore (in quanto risorsa di libertà e di giustizia), consegnando ad una organizzazione super-personale la competenza e il potere di identificare e distribuire la libertà e la giustizia. L'idea di libertà come emancipazione dai ruoli di genere, lungi dall'appartenere a un perimetro inerente la sola sessuazione e l'orientamento sessuale (che del resto sono dimensioni fondative dell'umanità e certamente non limitate), è un aspetto dell'intera nozione contemporanea di libertà, la quale ha alla sua base il rifiuto del concetto di natura umana, e di soggetto. Quando si nega questa dimensione, si nega che gli esseri umani possano darsi la loro giustizia, e si ammette che possano riceverne solo una stabilita da altri, si nega che essi possano nominare, e giudicare, le cose come le vedono e le vivono, anziché come è stabilito che debbano essere viste e nominate. Il soggetto e la sua esperienza residuano solo come oggetto di manipolazione. La traiettoria molto problematica segnata dall'aborto, che rimane diritto infelice, incompiuto, controverso, va guardata come una occasione offerta al pensiero per riconsiderare il pregio dell'idea di libertà di cui l'aborto è stato il paradigma.

Riguardo al come mai l'aborto, quarant'anni dopo l'avvio del suo percorso, rimanga esperienza parlata da altri sul corpo e sull'esperienza delle donne, "piegata a fini che non sono il benessere e la libertà delle donne"¹⁹, può avere certamente qualcosa da dire il fatto che l'aborto sia il frutto di una lotta contro la 'Natura' oppressiva

nella quale è stata sacrificata la radice di libertà che è garantita a ogni persona dal poter far forza sulla propria natura (sessuata). Prima e massima rappresentazione dei diritti delle donne contro l'oppressione del genere, cioè dei costrutti sociali che delincono il 'destino' delle donne, il diritto d'aborto sottende per ciò stesso una rappresentazione negativa e inerte del nascere donna, del sesso femminile, della natura sessuata. Difficile, anzi impossibile, che, poggiando sulla svalorizzazione della natura femminile, dell'esperienza femminile e anzi sulla negazione che una tale natura ed esperienza esista indipendentemente dai ruoli di genere imposti, il diritto d'aborto tendesse a una presa di parola libera femminile. Del resto, nelle discussioni prevalenti, l'aborto rimane una questione di parità delle donne rispetto agli uomini²⁰. Tutta la liberazione che l'aborto doveva portare consisteva nello stare a una misura già data: che libertà è quella che non genera alcunché di nuovo?

E infatti l'aborto non genera alcunché di nuovo: non ne è nata, in particolare, un'idea di autonomia o libertà nelle scelte procreative, che non ha mai conquistato l'argomentazione costituzionale. Fatto ancora più interessante, i nuovi diritti dell'orientamento sessuale non vedono nell'aborto il proprio capostipite, come in linea teorica dovrebbero, essendo stato l'aborto il momento in cui si è spezzata la naturalità dei nessi genitoriali e familiari - ma tendono semmai a prendere le distanze da esso. I più recenti percorsi del dibattito nordamericano intorno al diritto antidiscriminatorio, e che tendenzialmente dirigono i discorsi globali, lo dicono con chiarezza. Molti autori suggeriscono che nel complesso, ampio e variegato insieme delle rivendicazioni antidiscriminatorie tradizionali dovrebbero oggi essere sostenute e portate avanti con vigore solo le questioni 'universalizzabili', nella certezza di fare un bene anche alla collettività (diminuendo il tasso di balkanization, backlash e 'pluralism anxiety' collegato alle rivendicazioni di gruppi e minoranze) e alla politica del diritto (risultando semplificate le questioni poste ai giudici e au-

mentata la capacità di questi ultimi di deciderli in modo ‘principled’, assumendo i grandi principi libertà e dignità come pietre angolari di ragionamenti che in via deduttiva ne fanno discendere le nuove libertà). In questo quadro, si sostiene, in particolare e ad esempio: la questione del matrimonio gay è ‘universabilizzabile’ si può porre in termini di ‘matrimonio per tutti’, perché attiene al bisogno di stabilire con altri una durevole relazione di solidarietà ed affetto (“mutual commitment”) socialmente riconosciuta che non è un bisogno né degli omosessuali né degli eterosessuali ma di tutti gli esseri umani, dunque evidentemente attiene alla ‘dignità e libertà’ umana. Mentre invece, l’aborto non è universalizzabile e pertanto non può che rimanere al livello di una questione di eguaglianza, non di libertà, ossia, nel linguaggio americano, di mera non discriminazione delle donne rispetto agli uomini, perché solo le donne possono abortire e dunque non c’è modo di universalizzare la questione²¹. Il suo posto è dunque tra le questioni di retroguardia, attaccate a schemi giuridici attardati, inefficaci e controproducenti.

Nel secondo decennio degli anni 2000, a quarant’anni delle prime storiche rivendicazioni sociali e decisioni giurisprudenziali in materia di aborto, il matrimonio gay può essere argomentato, nelle più raffinate e avanzate prospettazioni delle dottrine mainstream, come un diritto o una libertà ‘di tutti’. L’aborto rimane ‘una questione di donne’²².

Non si può non sentirsi venire a mente, facendo questa constatazione, la profezia di Carla Lonzi, anno 1975:

L'uomo ha lasciato sola la donna ad abortire: sola, denigrata, indegna della collettività. Domani finirà per lasciarla sola di fronte a una legge che non le impedisce di abortire: sola, gratificata, degna della collettività.

Né si può fare a meno di avvertire che se l’universale dignità che rappresenta oggi il riferimento più cospicuo ed avanzato delle rivendicazioni di diritti e libertà, è un universale che, se non comprende l’aborto, cioè non comprende le donne, ciò significa che ad essersi

affermato, dopo e con le lotte delle donne per l'emancipazione dal dominio patriarcale, è un universale neutro che, come tale, continua a gerarchizzare le esperienze e le realtà²³. E non si può non registrare che se, per affermare i loro diritti, le persone omosessuali (o meglio i movimenti, le leghe e le 'comunità' che parlano in nome di esse) fanno appello non alle esigenze della propria natura, ma a bisogni ed esigenze di una indistinta normalità, di cui sarebbero contrassegni il bisogno e la capacità di mutua solidarietà ed affetto, a venire in evidenza, sotto la svolta 'universalistica' del diritto antidiscriminatorio e in nome della lotta contro il destino 'naturale', sono i diritti di quello che, nel linguaggio del filosofo del diritto Giuseppe Capograssi, potrebbe essere definito l'individuo 'generico', cioè il contrario della soggettività pensante e senziente, che dice nomina la realtà e le proprie esigenze a partire da sé.

Le donne che negli anni Sessanta e Settanta ragionavano di differenza sessuale dicevano: intanto diamo valore al nostro essere donne; poi vediamo che cosa ciascuna di noi vuole farne. I messaggi che incitano alla parità tra uomini e donne contengono una svalutazione delle donne, invitate ad aspirare a essere uomini per avere valore, diffidiamone per questa sola ragione. Esse non rivendicavano il diritto di abortire, che è il diritto di continuare a soggiacere sempre a proprie spese, ma con una patente di legalità, al desiderio altrui. "Non vogliamo più abortire" era il loro messaggio. Che ci porta a ragionare del perché ci facciamo mettere incinte, anche se non lo vogliamo, o sul perché, ogni tanto, siamo così *sbadate* (verso noi stesse).

Il diritto di abortire, o la legalizzazione dell'aborto, hanno aiutato a smettere di chiedersi collettivamente e individualmente 'nell'interesse di chi sono rimasta incinta' e di lavorare nella direzione di rendere l'aborto *superfluo*, idea questa che solo a pronunciarla evoca una libertà della propria vita sessuale, della propria ricerca del piacere, dotata di uno spessore enormemente più grande di qualunque immagine cui possa essere associata o (associato) il 'diritto' di abortire,

e stupefacente. Oggi il messaggio “non vogliamo più abortire”, cioè non vogliamo più renderci schiave da sole di un ordine simbolico dominante, che allora era quello della donna che deve com-piacere il maschio, è bollato come patrimonio nuragico del fondamentalismo pretesco. Intanto però, la domanda più generale che ne viene travolta e silenziata è come rendersi libere e liberi dal simbolico dominante (che oggi è quello che richiede lavoratori fungibili, flessibili e performanti e famiglie purchessia, ma pur sempre famiglie in cui contenere desideri e scelte sessuali, e nel quale al desiderio insindacabile del maschio si è sostituito quello del mercato, delle forze economiche, delle mode consumistiche e delle tecnologie invadenti). In questo silenzio diventa quasi impossibile cogliere come l’aborto si trasformi e sorregga, oggi come ieri, un’economia sessuale squilibrata che si allarga a livello globale, diventando, ad esempio e in particolare, ‘maternità surrogata’, dove donne della metà sfortunata del pianeta si fanno inseminare “da chissà chi affittando il loro utero a coppie sposate gay e no e tanto amorevoli coi bambini, a patto che la loro mamma sparisca come un incubo, l’incubo che a queste coppie permette di fare sogni ad occhi aperti sul loro pargoletto venuto dal nulla”²⁴. La freddezza nei confronti dell’aborto delle opinioni scientifiche favorevoli al diritto ‘umano’ a esprimere pienamente il proprio orientamento sessuale ha le sue comprensibili, indicibili ragioni: quel diritto infatti contiene l’aspirazione a un diritto ad avere figli che, quando passa per la surrogazione di maternità, deve di necessità ridurre il diritto di ogni donna ad abortire a una facoltà regolabile per contratto: una facoltà che la madre surrogata rinuncia a esercitare nel proprio interesse e di propria volontà ma si obbliga a esercitare nell’interesse e secondo la volontà dei committenti (come nell’ipotesi di malformazioni del nascituro).

Ma la donna si chiede: per il piacere di chi sono rimasta incinta? Per il piacere di chi sto abortendo? Questo interrogativo contiene i germi della

nostra liberazione. Formulandolo, le donne abbandonano l'identificazione con l'uomo e trovano la forza di rompere una omertà che è il coronamento della colonizzazione²⁵.

L'orizzonte del "Non vogliamo più abortire" evocando la capacità di interrogare il destino che ci viene imposto e di essere noi, ciascuna e ciascuno, in nome della nostra natura umana, a reinterpretarne il senso e il segno ponendoci in rapporto, in conflitto, con altri, richiede di poter far appello a sé, alla propria natura, al proprio giudizio, senza i quali non possiamo nominare date realtà (che altri per esempio chiamano libertà contrattuale), come oppressione, ingiustizia, violenza, se come tali le sperimentiamo. Questa dimensione, questa sì universale, della libertà, era ed è, evidentemente, una possibilità troppo scomoda per l'universo conformista che, per ora, ha trionfato.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Recentemente ricostruita in chiave comparativa da MANCINI S., *Un affare di donne. L'aborto tra libertà uguale e controllo sociale*. Padova, Cedam, 2013.
2. La vicenda è restituita in: Libreria delle Donne di Milano (a cura di), *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Milano, Rosenberg&Sellier, 1987. I gruppi di autocoscienza che si opposero alla battaglia per il diritto di aborto avanzavano del resto una proposta molto più provocatoria che non quella del diritto di aborto, e cioè la semplice depenalizzazione del reato di aborto.
3. Dove "i limiti messi ai desideri femminili si sono allargati ma non è cresciuta la forza necessaria alla loro realizzazione. Anche nella società dell'emancipazione si agisce contro la matrice della forza femminile, cancellando i fatti del passato insieme alle ragioni del presente". In: *Non credere di avere dei diritti*. Op. cit. nota 2, p. 14.
4. MURARO L., *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*. Milano, Carocci, 2011, p. 66-67.
5. CAPOGRASSI G., *Incertezze sull'individuo*. (1951), ora in: MERCADANTE F. (a cura di), CAPOGRASSI G. *La vita etica*. Milano, Bompiani, 2008, p. 483.

6. Cfr. *Non credere di avere dei diritti*. Op. cit. nota 2, p. 65-66 e 67-68.
7. CAPOGRASSI G., *Incertezze*. Op. cit. nota 5, p. 485.
8. Cfr. *Non credere di avere dei diritti*. Op. cit. nota 2, p. 74.
9. FORNERO G., *Soggetto*. In: ABBAGNANO N. (a cura di), *Dizionario di Filosofia*. Proseguito da FORNERO G., Torino, Utet, 1998, *ad vocem*.
10. In un saggio dedicato a Teresa D'Avila, (SARTORI D., *Perché Teresa*. In: *Diotima, Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*. Milano, La Tartaruga ed., 1990, p. 25 ss., p. 38-42) si parla della libertà femminile come “libertà che prende forza dall'accordo con la necessità, la verità del soggetto, la nostra verità, la nostra origine ... stare in contatto con ciò apre una via di libertà che è mondana. Trovare il proprio centro, la propria dimora, libera la sovranità del soggetto nel mondo, lo rimette al mondo”.
11. “La libertà stessa ha origine nella mediazione femminile... e, come per la libertà, conviene ormai che mettiamo in parole la nuova concezione del far politica. Io ne individuo soltanto una caratteristica, che riguarda lo schema temporale. Lo schema temporale classico, che fa del presente il momento del passaggio dal futuro al passato, non vale più, per il fatto stesso che la libertà (la cosa essenziale) non è il risultato, la promessa, il futuro, ma è presente”. (MURARO L., *La nostra comune capacità di infinito*. In: *Diotima Mettere al mondo il mondo*. Op. cit. nota 10, p. 197).
12. MURARO L., *Non è da tutti...* Op. cit. nota 4, p. 79.
13. Centrale è nel pensiero della differenza sessuale il ‘partire da sé’: “mai giudicare o decidere senza avere stabilito dove sono io rispetto alla materia da giudicare o decidere, io con quello che sono e che voglio diventare, io in rapporto con altre e con altri. Non si tratta essenzialmente di un Io, ma di segnalare la presenza di un Lei, di un soggetto femminile” (MURARO L., *La nostra comune capacità di infinito*. Op. cit. nota 10, p. 70).
14. È infatti oltremodo riduttivo, come è nello stile della dominante letteratura americana, ragionare come se davanti al pensiero costruttivista critico non vi fosse che l'individuo cartesiano, razionale e unitario presupposto dal pensiero liberale. Queste semplificanti alternative cancellano persino dalla memoria la dimensione della ‘coscienza’ che permette di pensare la natura umana come sostanza senza cadere in un astratto razionalismo.
15. È l'impareggiata lezione di POLANYI K. (trad. it.), *La grande trasformazione* (1944). Torino, Einaudi, 1966.
16. “I discorsi del femminismo abbondano di semplificazioni, ma nessuna di queste, io dico, è così grave come quella di aver separato la singolarità soggettiva degli esseri umani dalla realtà fattuale concependole in un rapporto di

Aborto: l'ambigua liberazione della natura

- reciproca esteriorità, fino alla reciproca esclusione. Il che ha avuto l'effetto di accrescere in quantità e rigore la conoscenza oggettivante del mondo a spese della soggettività cosciente che, separata dal suo sentire che è il vero senso di sé, è diventata fragile e rischia di trovarsi fatta a pezzi dal sapere specialistico. ... Ai discorsi specializzati si riconosce il legittimo potere della mediazione, mentre al comune mortale, spesso una comune mortale, viene negato di essere il protagonista della sua vita e la competenza di sapere quello che gli capita e di cui ha bisogno” (MURARO L., *Non è da tutti...* Op. cit. nota 4, p. 35).*
17. Ho approfondito questo tema in NICCOLAI S., *Changing Images of Normal and Worthy Life*. In: NICCOLAI S., RUGGIU I. (a cura di), *Dignity in Change. Exploring the Constitutional Potential of EU Gender and Antidiscrimination Policies*. Fiesole, Epap, 2010, p. 34 ss.
 18. E la proposta interpretativa *Il Doppio Sì. Lavoro e maternità. Esperienze e innovazioni*. Quaderni di Via Dogana, Libreria delle Donne, Milano, 2008.
 19. LALLI C., *La libertà, vi prego, sull'aborto*. Roma, Fandango Editore, 2013.
 20. Cfr. l'argomentazione di SIEGEL R., *Dignity and Sexuality. Claims on Dignity in Transnational Debates over Abortion and Same-Sex Marriage*. In: *I-Con*, 2012, p. 355 ss. (anche in www.papers.ssrn.com).
 21. In questi termini YOSHINO K., *The New Equal Protection*. Harvard Law Review 2011; 124: 747 ss.
 22. E rimane, come dirò subito, ben lungi dall'acquistare la valenza di 'diritto umano' secondo le aspirazioni di MANCINI S., *Una questione*. Op. cit. nota 1, p. 145 e 24-25, che considera l'aborto 'una questione di donne in senso alto, in quanto promessa di libertà ed emancipazione sessuale dalla portata straordinaria'.
 23. Ringrazio per avermi suggerito questa osservazione la mia amica filosofa Nora Racugno.
 24. Sono questioni la cui verità si rifugia nell'arte e nella letteratura, private di legittimazione come sono nel discorso scientifico, politico e specialistico. Sto citando infatti da BUSI A., *El Especialista de Barcelona*. Milano, Baldini Castoldi Dalai Editore, 2012, p. 105. Ma cfr. l'importante analisi di DANNA D., *Contract Children. Questioning Surrogacy*. Stuttgart, Ibidem Press, 2015.
 25. LONZI C., È già politica. Milano, 1976, cit. in *Non credere di avere dei diritti*. Op. cit. nota 2, pp. 62-63.

Correspondence should be addressed to:

Silvia Nicolai - Dipartimento di Scienze sociali e delle Istituzioni, Università degli Studi di Cagliari, Viale Fra Ignazio n. 78, primo piano stanza n. 28, 00192 Cagliari - niccolai@unica.it

