

# Dall'oppressione all'indipendenza. La filosofia dell'amore nel *Secondo sesso* di Simone de Beauvoir\*

## Manon Garcia

is a philosopher specializing in feminist philosophy. Her book *On ne naît pas soumise, on le devient* has been translated into several other languages, including Japanese, Chinese, Korean, German and Spanish. Agrégée in philosophy, she completed her doctoral thesis at the University of Paris I - Panthéon Sorbonne. In 2016, she obtained a teaching position at Harvard University, then a research and teaching position at the University of Chicago.

manon.garcia@yale.edu

The aim of the essay is to bring out the specificity of Simone de Beauvoir's philosophy of love, starting from and going beyond the crucial question "what is woman?" that structures the argumentation of *The Second Sex*. It is intended to show how in the heterosexual love relationship the game of mutual recognition between individuals is played out, beyond sex differences. The essay also aims to outline the specificity of love with respect to friendship.

\* The present essay is a translation of the article that appeared in *Philosophie*, 2020/1, 144, 48-63. We would like to thank the author who offered the possibility of making it known to the readers of our Review by providing us with the rights. For those who wish to consult Beauvoir's *Le Deuxième Sexe* in the original language, we inform you that the edition used by M. Garcia for the writing of the essay corresponds to the edition Paris, Gallimard, réédition Folio. The translation presented here is by Veronica Cavedagna.

Più ancora che per i suoi scritti o per le sue prese di posizione politiche, Simone de Beauvoir è conosciuta, specialmente in Francia, per essere stata una delle due parti di quella che è forse la coppia più sovversiva del XIX secolo, quella che Beauvoir formava con Sartre. Nonostante numerosi siano gli scrittori e i filosofi che pervengono a molteplici e pubbliche conquiste, Sartre e Beauvoir fanno eccezione tanto che sono conosciuti in quanto coppia più che come singoli individui: come una unità d'amore assoluta in opposizione ai molteplici amori contingenti che coltivarono nel corso dell'esistenza. Fin dalla pubblicazione de *L'Invitata* nel 1943, poi da *I Mandarini* dieci anni più tardi, e ancora di più dopo la pubblicazione delle lettere di Beauvoir scritte a Sartre (Beauvoir 1983), ad Algren (Beauvoir 1997) e a Bost (Beauvoir & Bost 2004), questa coppia fatta di libertà per non dire di libertinaggio appassiona i biografi e i commentatori. All'interno di questa cornice, Simone de Beauvoir appare secondo due profili contraddittori: in seguito ai ricordi della sua ex allieva e amante Bianca Lamblin (Lamblin 1993) e al conflitto che la opporrà tra gli altri a Benny Levy alla fine della vita di Sartre, Beauvoir è dipinta con le sembianze della donna frustrata, austera e gelosa, totalmente sottomessa a Sartre, al punto di avere avventure sessuali con le sue giovani allieve al solo scopo di «reclutarle» per Sartre, preoccupata com'era di conservare un ascendente su di lui a ogni costo. [1] Eppure, le lettere che Beauvoir indirizza ad Algren, a Lanzmann [2] e a Bost svelano una donna amorevole, sensuale, gioiosa, che fa dell'amore una delle grandi esperienze della propria esistenza. Se i numerosi inediti pubblicati nel corso degli anni grazie all'opera della figlia adottiva Sylvie Le Bon de Beauvoir mostrano che il secondo ritratto è molto più fedele del primo [3], entrambe le due immagini non colgono ciò che vi è di più importante nel rapporto di Beauvoir con l'amore: la filosofia dell'amore che ella sviluppa nei suoi testi teorici e che illustra in più parti nei suoi romanzi e racconti. [4]

La filosofia dell'amore di Beauvoir è stata sì oggetto di qualche – raro – studio, [5] ma questi si concentrano principalmente sul restituire una descrizione delle forme d'amore che appaiono ne *Il Secondo sesso*, senza interrogarsi sul posto giocato dalla filosofia dell'amore nell'argomentazione generale avanzata da Beauvoir sull'oppressione femminile. Laddove la filosofia dell'amore potrebbe parer giocare un ruolo secondario ne *Il Secondo sesso* e non essere altro che una forma di sottoprodotto della risposta addotta alla domanda «che cos'è una donna?», in questo saggio intendo mostrare che per Beauvoir la trasformazione dell'amore eterosessuale rappresenta il principale mezzo di conversione dell'oppressione in emancipazione a livello individuale. Come hanno evidenziato i lavori di Skye Cleary e di Tove Pettersen, Beauvoir propone un'analisi di differenti forme d'amore: l'amore romantico eterosessuale, l'amore lesbico, l'amore materno e l'amici-zia. Ciononostante, nel corso del saggio, affermerò lo statuto specifico riservato all'amore eterosessuale, rispetto al quale tutte le altre forme d'amore sono comparate e, cosa più importante, entro la cui evoluzione si

[1] Si vedano, per esempio, le aspre critiche avanzate verso quello che può essere considerato come l'ultimo volume delle sue memorie, *La Cerimonia degli addii*, pubblicato nel 1981 e nel quale Beauvoir descrive le ultime settimane della vita di Sartre.

[2] A seguito di un contrasto tra Claude Lanzmann e Sylvie Le Bon de Beauvoir, figlia adottiva e esecutrice testamentaria di Beauvoir, queste lettere non sono state pubblicate e sono state vendute nel 2018 da Claude Lanzmann alla biblioteca dell'Università di Yale, negli Stati Uniti, dove possono essere consultate.

[3] L'unico lavoro biografico che tiene davvero conto delle nuove fonti e che risponde alle domande sulla distanza tra i racconti delle Memorie e la realtà della vita di Simone de Beauvoir è l'eccellente biografia di Kirkpatrick (2019).

[4] La pubblicazione dei *Cahiers de jeunesse* di Beauvoir nel 2008 ha rivelato che l'interrogazione filosofica sull'amore è già al cuore degli scritti della giovane Simone de Beauvoir (Beauvoir 2008).

[5] I due studi più importanti su questo tema sono Cleary (2017) e Pettersen (2017). Ci si potrà riferire anche a La Caze (2015); McMullin (2011); Klaw (1997); Heinämaa (2006).

intravede, secondo Beauvoir, la strada per l'emancipazione. In tal senso, la filosofia dell'amore di Beauvoir è cruciale per articolare sia l'analisi dell'oppressione sia il disegno delle prospettive di emancipazione. Laddove sembrerebbe possibile pensare che l'amore possieda un posto secondario ne *Il Secondo sesso*, poiché la posta in gioco apparente del libro è specificamente la definizione della donna,<sup>[6]</sup> al contrario è proprio attraverso lo studio dell'amore romantico eterosessuale che Beauvoir va mostrando come gli uomini possono fissare le donne nella figura dell'Altro e, al tempo stesso, come le donne possono essere tentate di compiacersi occupando questa figura, e ancora come questi ruoli fissi del Soggetto e dell'Altro possono trasformarsi per dare luogo a un riconoscimento mutuale e dialettico attraverso cui, agli uomini e alle donne, è dischiusa la possibilità di ritrovarsi come eguali in un *Mitsein* fraterno ma carnale.

### L'amore-oppressione. O la donna come riflesso in un occhio d'uomo.

Il primo modo, il più evidente, in cui l'amore compare ne *Il Secondo sesso* è come fonte e giustificazione paradossali dell'oppressione delle donne. Laddove si potrebbe credere che le donne siano oppresse per la loro differenza di sesso, Beauvoir, senza negare l'esistenza di questa differenza, mostra che il valore che le viene accordato deriva dal modo in cui il mito dell'eterno femminino come eterna e assoluta alterità è stata costruita dagli uomini. Si può in tal modo leggere il primo volume de *Il Secondo sesso* come lo sviluppo della tesi secondo cui la specificità della dominazione maschile – e la sua forza – dipendano dal fatto che si tratta di una dominazione fondata sull'amore e giustificata dall'amore stesso.

Fin dalla prima pagina dell'Introduzione, Beauvoir solleva quella che sarà la domanda cruciale de *Il Secondo sesso*, «che cos'è una donna?» (Beauvoir 2012, 21). Ella comincia dal rigettare, con un identico movimento, le due risposte classiche date a queste domanda, ovvero la risposta essenzialista – secondo cui le donne sono delle femmine umane e questa natura le rende essenzialmente differenti dagli uomini – e la risposta nominalista – per la quale soltanto il nome che è stato affibbiato loro differenza le donne dagli uomini – pur rivendicando l'esistenza di una differenza evidente tra i sessi <sup>[7]</sup> Anche se non spiega esattamente come questa differenza funzioni – in ciò risiede il compito che l'intera opera si prefigge – Beauvoir propone l'idea che segue: ciò che una donna è, è intrinsecamente legato all'amore. La donna trotskista, che è presa da esempio, può anche pretendere di non essere una donna, di essere innanzitutto una militante, ma essa è una donna perché agisce mossa dall'amore: l'amore guida la sua azione e il suo attivismo politico. Inoltre, la specificità dell'oppressione della donna, il fatto che la donna sia l'Altro e che non reclaims il riconoscimento mutuale, è di nuovo legato all'amore: è l'Altro perché è colei che l'uomo ama. Ben più di una visione biologica della donna, una delle

[6] Quando Beauvoir parla della donna o delle donne, non fa l'ipotesi di una natura immutabile delle donne o di una esperienza universalmente condivisa dalle donne. Beauvoir consacra la seconda parte dell'opera a una fenomenologia dell'esperienza vissuta dalle donne nel corso delle differenti tappe della vita di una donna e in funzione di differenti figure. Procedo a delle generalizzazioni che la conducono a parlare della bambina, della ragazza, della madre. Eppure, ciò che è in gioco in questa operazione non è mettere in luce una natura femminile né un'esperienza universale fatta da tutte le donne, ma, al contrario, evidenziare una situazione, prima di tutto economica e sociale, che si manifesta mediante un «destino tradizionale» tracciato per le donne dall'esterno: «Quando adopero le parole "donna" o "femminile" evidentemente non mi rifaccio a nessun archetipo, a nessuna inalterabile essenza; nella maggior parte delle mie osservazioni bisogna sottintendere "nello stato presente dell'educazione e dei costumi". Qui non si tratta di enunciare verità eterne, ma di descrivere il fondo comune da cui ha origine ogni singola esistenza femminile» (Beauvoir 2012, 267).

[7] «E in realtà, basta andare in giro con gli occhi bene aperti per constatare che l'umanità si distingue in due categorie di individui, che hanno vestiti, viso, corpo, sorriso, andatura, interessi e occupazioni manifestamente diversi: forse queste differenze sono superficiali, forse sono destinate a sparire. Certo è che per ora esistono con folgorante evidenza» (Beauvoir 2012, 20).

idee più comunemente ammesse sulla differenza sessuale, e che fonda il mito dell'Eterno femminile che Beauvoir combatte, è la visione della donna come oggetto dell'amore dell'uomo.

Lo sviluppo di questa tesi contro-intuitiva, secondo cui ciò che si concepisce come differenza sessuale, e dunque eventualmente come giustificazione della dominazione degli uomini sulle donne, è legato a una concezione dell'amore più che alla biologia, occupa larga parte del primo volume de *Il Secondo sesso*. Il primo capitolo dell'opera, consacrato ai dati biologici, si apre con il passaggio in rassegna delle diverse spiegazioni filosofiche della differenza sessuale, e trova appoggio sul mito del *Fedro* per mettere in luce il ruolo del desiderio maschile nella differenza sociale tra i sessi. Beauvoir si oppone a una lettura classica del mito in questione come ciò che mira a illustrare le origini della differenza sessuale: è comunemente ammesso che il mito platonico dei corpi separati riguarda la differenza sessuale quando invece «questo mito si propone solo di spiegare l'amore» (Beauvoir 2012, 37). La tendenza a mischiare il problema di sapere che cosa sia l'amore e il problema dell'origine della differenza sessuale è chiarito dalla posizione maschile:

Gli uomini definiscono i sessi e le loro relazioni esercitando l'attività sessuale, così come sono soliti creare il senso e il valore di tutte le funzioni che compiono: ma tale attività non è necessariamente implicata nella natura dell'essere umano. (Beauvoir 2012, 37-38)

Il passaggio riportato mette in luce una confusione tra la biologia e l'eros: secondo Beauvoir, non è la biologia ma il senso che gli umani le attribuiscono, all'occorrenza il senso che il desiderio maschile può darle, a spiegare il valore accordato a differenze che, altrimenti, non sarebbero nient'altro che variazioni anatomiche. Così, l'eros maschile tematizza la differenza sessuale e il fatto che una donna non deriva tanto da dati biologici quanto piuttosto dalla maniera in cui gli uomini vedono nelle donne la possibilità di una realizzazione del proprio desiderio. Questo ruolo dello sguardo maschile nella costruzione delle femminilità è ancora più evidente nella costruzione della figura di Eva: Eva, la donna per eccellenza, non è innanzitutto un essere umano libero, è forgiata per Adamo, è destinata ad Adamo, nasce da lui e per lui. Il modo in cui la differenza dei sessi è pensata nella società trova ancoraggio non in un'analisi biologica, bensì nella concezione della coppia eterosessuale come unità primaria di organizzazione sociale e come unità nella quale ciò che la donna è si definisce per complementarietà con ciò che è l'uomo.

L'amore, più che la differenza dei sessi in senso biologico, è dunque al fondamento del modo in cui la femminilità è costruita dagli uomini e, di conseguenza, al fondamento dell'oppressione delle donne da parte degli uomini. Più precisamente, Beauvoir si appropria delle analisi hegeliane del riconoscimento [8] per mostrare l'oppressione delle donne da parte degli uomini, che è fondata sull'amore e giustificata dall'amore, e che questa oppressione mediante l'amore deriva da un approccio inautentico del mutuo riconoscimento. Infatti, l'appropriazione che Beauvoir fa di Hegel la conduce a stabilire che l'amore è al cuore dell'oppressione delle donne giacché è in nome dell'amore che gli uomini rifiutano

[8] Anche se la mia interpretazione del mondo in cui Beauvoir assembla queste due appropriazioni differisce dalla sua, la mia analisi è qui fortemente debitrice all'articolo di Bauer (2001a).

alle donne il mutuo riconoscimento e le installano in un'alterità alla quale non possono scappare. Beauvoir fa dell'inautenticità, nell'ambito della tragedia della coscienza infelice, il cuore dell'oppressione delle donne.

La specificità dell'oppressione delle donne per opera degli uomini secondo Beauvoir dipende dal fatto che la donna è costruita non soltanto come un'altra, ma precisamente come un'Altra: cioè come un essere la cui alterità è irreversibile, ineluttabile e assoluta. Per mostrare ciò, ella si appoggia a una concezione dell'alterità che proviene dalla sua lettura del conflitto per il riconoscimento di Hegel, lettura fortemente influenzata dall'interpretazione che ne dà Alexandre Kojève, benché Beauvoir rigetti l'identificazione dei rapporti di potere uomini-donne alla dialettica del padrone e del servo.<sup>[9]</sup> L'originalità della riappropriazione beauvoiriana di Hegel sta nel non vedere nell'alterità un ostacolo irrimediabile a un'intesa tra gli esseri umani. Infatti, questa concezione agonistica dell'alterità è controbilanciata dal posto che Beauvoir accorda al concetto heideggeriano di *Mitsein* (Bauer 2001a). Secondo Heidegger di *Essere e tempo*, <sup>[10]</sup> una delle conseguenze cruciali dell'interdipendenza del *Dasein* e del mondo risiede nel fatto che l'individuo non è in principio isolato, poi socializzato con altri; il *Dasein* è sempre con gli altri. A differenza della concezione dell'alterità che mette in campo Hegel all'interno del conflitto per il riconoscimento, e della ripresa di Sartre di questa idea che il rapporto con l'altro può farsi unicamente secondo un modo agonistico, Heidegger concepisce il rapporto con gli altri innanzitutto come un rapporto armonioso. Così come nella vita quotidiana non mi rendo conto delle cose che mi circondano e che partecipano alla totalità che è il mio mondo, così gli altri non sono nel vivere quotidiano degli ostacoli. Per la maggior parte del tempo, il mio rapporto con gli altri è un rapporto neutro – passo accanto agli altri, li incrocio, sono indifferente – o positivo, per esempio quando cerco di aiutare l'altro. Il rapporto con l'altro non è dunque innanzitutto un conflitto tra individui, non è veramente nemmeno un rapporto, consiste semplicemente nell'abitare insieme il mondo. Da una parte, non vi è dunque alcuna conflittualità originaria tra gli individui da sormontare e, dall'altra, l'indipendenza e l'autonomia sono in una certa maniera più lontane dall'essere quotidiano del *Dasein* di quanto non sia l'empatia.

Questa idea secondo cui il rapporto con gli altri è originario e, generalmente, in prima istanza armonioso o neutro è importante per comprendere la posizione beauvoiriana sulla differenza sessuale: la differenza sessuale non è innanzitutto compresa come una forma di conflitto – per

[9] La letteratura secondaria sull'appropriazione di Hegel per opera di Beauvoir, e in particolare i lavori di Nancy Bauer e di Eva Lundgren-Gothlin, ha la tendenza a considerare che Beauvoir utilizzi Hegel solo alla luce della lettura che ne fornisce Kojève in occasione dei corsi che egli tiene sulla *Fenomenologia dello spirito*

negli anni Trenta a Parigi (Bauer 2001b, 86-87; Lundgren-Gothlin 2001, 25 sgg). Infatti, la partecipazione di Merleau-Ponty e di Queneau, tutti e due vicini a Beauvoir, a questi corsi e, più diffusamente, l'importanza della lettura kojeviana nella ricezione di Hegel in Francia negli anni Trenta fanno sì che sia quasi certo che Beauvoir conoscesse questa interpretazione. Se l'influenza della lettura kojeviana su Beauvoir è evidente, in particolare in

[10] Da quel che sappiamo, l'appropriazione beauvoiriana della filosofia di Heidegger è stata oggetto di pochi studi. Le due analisi più importanti si trovano in Eva Lundgren-Gothlin e in Nancy Bauer. Sicuramente, la scarsità degli studi sulla questione dipende in parte dall'estrema difficoltà del testo heideggeriano, ma anche dal problema più profondo della traduzione. Da una parte, la lingua francese si presta male alla traduzione del testo heideggeriano; i lettori francesi o hanno rinunciato in partenza alla sua lettura o pensano i concetti heideggeriani nella traduzione che ne è stata fatta e che si ha a disposizione, quella per esempio di Martineau. Ora, Beauvoir utilizza dei concetti heideggeriani con una traduzione diversa. Come Sartre, parla di «realtà umana» per rinviare a ciò che si chiama ormai, senza tradurlo, *Dasein*. Ma parla anche di «svelamento», laddove Martineau parla «dello scoprire» (si veda per esempio *Essere e tempo* § 44).

questo passaggio, ci sembra necessario sottolineare però che Beauvoir possiede una conoscenza precisa del testo hegeliano di per sé. Il diario del 1940 che Beauvoir ricopia in *L'Età forte* testimonia che si dedica quotidianamente alla lettura della *Fenomenologia dello spirito*. Beauvoir scrive per esempio: «1940, 6 luglio. Sono stata alla Nazionale. Ho preso una tessera, e ho cominciato a leggere *La Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Per ora, non ci capisco quasi niente. Ho deciso di lavorare a Hegel tutti i giorni dalle due alle cinque, è quanto di più distensivo si possa trovare» (Beauvoir 1961, 398). Dunque, Beauvoir non ne possiede soltanto una conoscenza di seconda mano, mediata dalla lettura kojeviana. In compenso, la ragione per

esempio la dominazione degli uomini sulle donne – essa appartiene alle evidenze impensate. Si vive in un mondo nel quale alcuni individui sono degli uomini, altri delle donne e questa divisione non si presenta al pensiero come un oggetto di riflessione. È soltanto dal momento in cui questa divisione pone problema – per esempio, quando crea ingiuste inegualità o quando esclude certe persone – che costituisce un oggetto di riflessione. Come mostra Nancy Bauer, utilizzando le teorie hegeliane dell'alterità insieme al concetto heideggeriano di *Mitsein*, Beauvoir attribuisce un senso nuovo all'analisi dell'alterità: per lei si tratta di comprendere come quest'alterità assoluta della donna è costruita, contro un essere-con armonioso. L'alterità non è originaria, dunque l'esser donna come alterità assoluta non è naturale né immutabile; è il prodotto di un rapporto di potere su cui bisogna invece far luce.

Ora, l'argomento centrale di Beauvoir riguardante il modo in cui le donne sono oppresse dagli uomini pertiene l'idea che il mito dell'Eterno femminile, che è un mito della donna come oggetto d'amore, permette agli uomini di accedere alla loro umanità senza assumersi il rischio del mutuo riconoscimento. Come ella spiega all'inizio della parte consacrata ai «Miti» nel volume primo, l'incontro di altri esseri costituisce, per il soggetto, un modo di vedere la propria libertà confermata e, al tempo stesso, un rischio di conflitto poiché ogni coscienza «[c]erca di realizzarsi precipitando l'altra in schiavitù» (Beauvoir 2012, 161). Il solo modo di ridurre ciò che Beauvoir, come Sartre prima di lei, nomina tragedia della coscienza infelice, e la creazione delle categorie di schiavo e padrone, è l'amicizia. L'amicizia, che interviene quando due coscienze giungono a incontrarsi mutualmente come due libertà, è l'unica soluzione, ma richiede un'autenticità e una generosità che sono sia difficili da raggiungere sia pericolose:

Ma l'amicizia, la generosità per le quali si effettua concretamente questo riconoscersi delle libertà, non sono virtù facili; esse rappresentano certo la più alta meta dell'uomo, sulla loro strada si trova la verità. Si consideri però che si tratta di una verità che nasce da lotte iniziate e abolite con ritmo incessante; di una verità che esige dall'uomo un continuo superarsi. [...] Tuttavia, egli non ama la difficoltà; ha paura del pericolo. Aspira in modo contraddittorio alla vita e al riposo, all'esistenza e all'essere; sa che «l'inquietudine dello spirito» è garanzia del suo sviluppo, che la distanza dall'oggetto è la garanzia della sua presenza davanti a sé; ma nell'inquietudine sogna la quiete e un'opaca pienezza dove in qualche modo avrebbe dimora la coscienza. La donna è precisamente quel sogno incarnato; è il desiderato intermedio tra la natura straniera all'uomo e il suo simile che gli è troppo identico. Non gli oppone il silenzio ostile della natura, né la dura esigenza di un riconoscersi reciproco; per un privilegio eccezionale, ella è una coscienza e tuttavia sembra possibile impadronirsi della sua carne. Grazie a lei, c'è un modo di sfuggire all'implacabile dialettica del padrone e dello schiavo, che ha origine nella reciprocità delle libertà. (Beauvoir 2021, 161-162)

La costruzione della donna come Altro appare dunque come il modo migliore per sfuggire alla difficoltà e ai pericoli del mutuo riconoscimento,

pur ottenendo il riconoscimento della propria libertà. Gli uomini hanno il potere di costruire le donne come quel tipo di enti sufficientemente simili a loro per avere la capacità di riconoscerli come delle libertà e sufficientemente differenti per non avere la pretesa di un mutuo riconoscimento. La donna è così concepita come un intermediario ideale tra l'uomo e l'animale, intermediario che permette all'uomo di scappare all'esistenza animale la cui libertà non è riconosciuta da un altro senza dover fare lo sforzo costante di saggezza e generosità che richiede la conoscenza reciproca.

La ragione per la quale la figura della donna come intermediaria è importante per comprendere la filosofia beauvoiriana dell'amore riguarda il fatto che la donna è fatta intermediaria nel momento in cui è fatta oggetto d'amore. Come Beauvoir stabilisce nella lunga sezione consacrata ai miti, il pensiero mitico trasforma le singole donne in istanziazione del mito dell'Eterno femminino, ovvero sia il mito di una natura unica e fissa de La donna, la cui funzione e il cui destino risiede nell'essere posseduta dall'uomo. In questo mito, la donna è madre, puttana, vergine, ma in tutti i casi è indubbiamente e assolutamente altra dall'uomo, e fissata nella sua alterità e nella sua immanenza assoluta, al punto che niente di lei può essere detto:

Di una contadina si può dire che è una buona o una cattiva lavoratrice, di un'attrice che ha o che non ha del talento: ma se si considera la donna nella sua presenza immanente non si può assolutamente dirne niente, essa è al di qua di ogni qualifica. Ora, nelle sue relazioni amorose o coniugali, in tutte le relazioni con cui la donna è subordinante, è l'altro, la donna è considerata nella sua immanenza. Si noti che la camerata, la collega, la compagna, sono senza mistero; al contrario se la creatura subordinata è maschile, se di fronte a un uomo o a una donna più anziani o più ricchi di lui un giovinetto per esempio, appare come l'oggetto inessenziale, si avvolge di un mistero anche lui. (Beauvoir 2012, 257-258)

Non soltanto l'amore fissa la donna in un'alterità che la esclude dal mondo degli umani concreti, ma anche l'amore funziona come uno schermo che maschera le dimensioni materiali dell'oppressione femminile. Ora, uno dei meccanismi fondamentali dell'oppressione delle donne e della sua perpetuazione consiste nel far passare la questione per un problema individuale, e non per un problema di natura strutturale e sociale. Attraverso l'idea del mistero femminile, ciò che è nascosto è il fatto che la passività delle donne e il loro mistero è la conseguenza diretta dell'organizzazione patriarcale della società e del diritto. Per esempio, nell'ultimo capitolo della sezione sui Miti, Beauvoir mostra che «[l']uomo che detiene in questo mondo una situazione privilegiata, è in grado di manifestare attivamente il suo amore; molto spesso mantiene la donna o almeno l'aiuta; sposandola le dà una posizione sociale; le fa dei regali; la sua indipendenza economica e sociale gli permette iniziative e invenzioni» (Beauvoir 2012, 258). Perché gli uomini lavorano all'esterno della casa, perché ereditano, perché possiedono un salario, possono agire, prendere iniziativa, mentre la donna rilegata al focolare o la ragazza che attende il proprio pretendente sono in una posizione di passività, creata dall'organizzazione sociale e giuridica del mondo nel quale esse vivono. La passività delle donne è presentata come un tratto della natura femminile e come una loro scelta o un loro gusto, quando invece è prima di tutto il risultato dell'oppressione strutturale agita sulle donne.

Così, è in nome dell'amore che le donne sono trasformate in un

Altro mitico e misterioso, di cui niente si può dire, e la cui alterità sembra anistorica ed essenziale. L'alterità della donna, in verità, ne fa oggetto di passione tanto quanto di rigetto: un altro adorato ma reso essenzialmente differente e inaccessibile per questa stessa adorazione. Il ruolo dell'amore dona all'oppressione delle donne un carattere originale, paradossale e particolarmente temibile. Infatti, da un lato l'amore dà luogo a una differenza tra i sessi che fonda l'oppressione delle donne da parte degli uomini, ma dall'altra crea una situazione originale in cui gli oppressori amano gli oppressi e gli oppressi amano gli oppressori. Per l'uomo, la donna non è – o non è soltanto – un oggetto da consumare o da distruggere, è un oggetto da amare. Al contrario, per la donna, quest'amore, indissociabile dalla reificazione che pone in essere, rende l'oppressione sopportabile financo giustificabile. In un caso come nell'altro, quindi, il ruolo dell'amore nell'oppressione delle donne rende questa stessa oppressione difficile da identificare e ancora più difficile da rifuggire: si hanno delle difficoltà a vedere nell'amore una forma di oppressione, e i piaceri e le dolcezze dell'amore rendono l'oppressione, che l'amore stesso induce, seducente.

### **L'amore-abdicazione o l'esperienza femminile dell'amore come sottomissione**

Se il primo volume del *Secondo sesso* è consacrato a rispondere alla domanda «che cos'è una donna?» del punto di vista degli uomini, cioè dal punto di vista di coloro che detengono il potere di fabbricare questa stessa definizione, il secondo volume si rivolge all'esperienza vissuta dalle donne, al modo in cui la definizione, esteriore, della donna stabilita nel primo volume costruisce il destino delle donne e il modo in cui si apprestano a vivere questo loro destino. In particolare, Beauvoir propone un'analisi fenomenologica del modo in cui le donne vivono l'alterità assoluta a cui sono destinate, mostrando che l'esperienza vissuta delle donne è in principio e prima di tutto l'esperienza di fare di sé-stessi un oggetto d'amore.

Così facendo, Beauvoir propone un'analisi del modo in cui l'amore e l'erotismo sono vissuti dalle donne come una forma di deliziosa sottomissione. Sia nella prima parte consacrata alla formazione delle donne sia nel capitolo sull'«Innamorata», Beauvoir mostra che per le donne, e per loro soltanto, l'amore prende la forma dell'abdicazione. Il punto di partenza della fenomenologia dell'amore che propone è la costante che segue: «La parola 'amore' non ha affatto lo stesso senso per l'uno e l'altro sesso e questo fatto è una fonte dei gravi malintesi che li dividono» (Beauvoir 2012, 623).

Gli uomini hanno un rapporto di conquista con l'amore e l'amore non finisce per definire la loro esistenza, [11] di modo tale che, anche quando perduto innamorate, le loro pene durano solo il tempo che durano e la loro identità non si trova messa in gioco. L'amore costituisce una sorta di complemento alla vita degli uomini, per la quale ciò che vi è d'essenziale si svolge all'esterno del focolare: nelle loro realizzazioni pubbliche, attraverso cui assumono sé stessi come libertà nel mondo. Al contrario, per le donne, l'amore si appresenta a una dismissione del sé: l'amore femminile consiste spesso nel «perdersi corpo e anima in colui il quale le è additato come l'assoluto, l'essenziale» (Beauvoir 2012, 624).

[11] «In alcuni periodi della loro vita anche gli uomini hanno potuto essere amanti appassionati, ma non ce n'è uno che si possa definire come «una grande amoroso»; nei loro trasporti più violenti non abdicano mai completamente; anche se cadono in ginocchio davanti all'amata, quel che desiderano ancora è di possederla, annetterla; rimangono in seno alla loro vita soggetti sovrani; la donna amata è solo un valore in mezzo ad altri valori; vogliono integrarla alla loro esistenza, non inabissare in lei la loro intesa esistenza. Per la donna invece, l'amore è una completa rinuncia a vantaggio del padrone» (Beauvoir 2012, 623).



La particolarità dell'esperienza vissuta dalle donne, ciò che fa sì che questa esperienza sia un'esperienza di oppressione, si trova precisamente in questo amore-abdicazione che è presentato, prima alle ragazze poi alle donne, come la realizzazione della loro esistenza nello stesso momento in cui ne rappresenta una dismissione. Oltre al valore della descrizione del destino della donna innamorata per sé stesso, il capitolo sull'innamorata è cruciale per l'analisi beauvoiriana dell'oppressione femminile giacché contiene i tratti più importanti della spiegazione che fornisce della sottomissione. Il capitolo propone una fenomenologia della sottomissione femminile e ne mostra al tempo stesso l'ambiguità – la sottomissione non è una semplice passività e può anche costituire una forma di potere – e l'inautenticità.

L'amore, per le donne, è una forma particolarmente profonda di sottomissione: l'innamorata cerca spesso di diluirsi nell'uomo che ama, e a perdervi la propria identità. Trasformando quest'uomo in una sorta di dio, prende piacere nel servirlo e guadagna un senso di sé stessa nella propria rinuncia a sé. Beauvoir si appoggia agli scritti di Juliette Drouet, di Colette, di Mme d'Agoult, di Violette Leduc e di molte altre donne, alle analisi di Hélène Deutsch e alle sue stesse osservazioni per far apparire i tratti di un simile amore-sottomissione, il cui spontaneo auspicio è chiaro e netto: «Essere tutto per lui» (Beauvoir 2012, 635). In primo luogo, l'amore e la sottomissione sembrano funzionare assieme per definire quello che, nel profondo, è il destino delle donne. La ragazza impara che la sua felicità dipende dal fatto di essere amata, e che per essere a sua volta amata avrà bisogno di farsi preda per il proprio amante. [12] La formazione della donna passa per la presa di coscienza che il valore che possiede dipende dall'esterno; che dipende dallo sguardo dell'uomo e dall'amore che questo sguardo potrà donarle. Deve, prima di ogni cosa, essere scelta, amata e, per esserlo, è necessario che si dimetta da sé.

Tuttavia, ciò che l'analisi beauvoiriana dell'amore sottolinea della sottomissione è che, contrariamente all'idea comunemente ammessa secondo la quale la sottomissione sarebbe pura passività, la donna gioca un ruolo attivo nella propria sottomissione, talvolta se ne compiace e talvolta ne trae, anche, una forma di potere. Scrive Beauvoir: «Farsi oggetto, farsi passiva, è tutt'altra cosa dall'essere un oggetto passivo: un'innamorata non è né una dormiente né una morta; c'è in lei uno slancio che senza posa cade e senza posa si rinnova: è lo slancio che cade a creare l'incanto in cui si perpetua il desiderio» [13] (Beauvoir 2012, 363). L'ambiguità della sottomissione si trova così riassunta: è un errore credere che il destino sottomesso della donna le sia semplicemente imposto dall'esterno. Al contrario, come la figura della donna innamorata mostra particolarmente bene, la donna agisce da sé stessa per conformarsi alle norme sociali stabilite dalla dominazione maschile, studiata nel suo primo volume de *Il Secondo sesso*. Come Beauvoir illustra comparando i tremiti della confessione a quelli dell'amore e sottolineando le «passive delizie» (Beauvoir 2012, 289) della sottomissione, l'abdicazione della devota e dell'innamorata è fonte di un viluppo perturbante di piacere e di sofferenza, lontano dall'essere una pura e semplice passività subita. L'ambiguità dell'abdicazione raggiunge il suo parossismo nella presa in considerazione del potere del masochismo:

[12] «Impara che per essere felice bisogna essere amata; e, per essere amata, bisogna aspettare l'amore» (Beauvoir 2021, 289-290).

[13] Si ritiene opportuno variare la traduzione italiana di riferimento che sceglie di rendere, con la parola 'amore', il termine francese 'désir'. Anche considerato il contesto del capitolo in cui la frase si situa, propendiamo per la maggiore adesione di 'desiderio'. [N.d.T.]

si tratti di un dio o di un uomo, la ragazza impara che consentendo alle più radicali rinunce acquisterà un infinito potere: indulge a un masochismo che le promette supreme conquiste. (Beauvoir 2012, 290)

La sottomissione può rivoltarsi in presa di potere e in dominazione.

Sottolineando l'ambiguità di questa abdicazione, Beauvoir ne disvela in effetti le impasse e le menzogne. L'innamorata sottomessa non è – o almeno non soltanto – una vittima dell'uomo che la ama. Per prima cosa, non è l'uomo individuale né la natura dei sessi che domanda un simile amore, ma la situazione nella quale le donne si trovano. È perché la donna è «[c]hiosa nella sfera del relativo, destinata al maschio fin dall'infanzia, abituata a vedere in lui un sovrano con cui non le è permesso di mettersi a pari» (Beauvoir 2012, 624) che pensa all'amore nei termini della sottomissione. Secondariamente, vi è una forma d'inautenticità in questa forma di amore-abdicazione tanto più esso è svincolato dalle qualità reali dell'uomo amato: «[E]gli non è in grado di giustificare colei che si consacra al suo culto» (Beauvoir 2012, 633). Per giustificare la propria abdicazione, la donna addobba l'uomo amato di qualità quasi divine. Il contrasto tra le qualità che occorrerebbero all'uomo scelto per giustificazione l'abdicazione in suo favore e la realtà di queste medesime qualità manifesta l'ambiguità intrinseca della sottomissione: siccome nessun essere umano può eguagliare un dio, ogni donna che si sottomette a un uomo per amore si prepara a una delusione. Perché aver abbandonato tutto per qualcuno che si merita così poco? Quest'inautenticità, dunque, condanna all'infelicità non soltanto la donna innamorata, ma anche l'uomo che la ama. Quando la donna non trova nell'uomo la giustificazione all'esistenza che sperava di ottenere, quando l'uomo non sembra sufficientemente riconoscente del sacrificio che ella ritiene di aver fatto per lui, «la sua generosità si trasforma tosto in esigenza» (Beauvoir 2012, 634). Qui risiede l'impasse inevitabile della sottomissione amorosa: «È felice di servirlo: ma bisogna che egli riconosca questo servizio con gratitudine; il dono diventa esigenza secondo la normale dialettica della devozione» (Beauvoir 2012, 637). Facendosi servo, la donna guadagna una forma di potere sull'uomo, ritiene che il suo sacrificio conferisce all'uomo dei doveri. Per amore, si fa schiava e lo incatena.

Beauvoir riassume il carattere irrimediabilmente negativo e, allo stesso tempo, tanto generalmente condiviso dell'amore-abdicazione che vivono le donne con un riferimento ad Andersen: «Assumendosi come inessenziale, accettando una completa dipendenza; la donna si crea un inferno; ogni donna innamorata si riconosce nella piccola sirena di Andersen che avendo cambiato per amore la sua coda di pesce con delle gambe di donna camminava sugli aghi e sui carboni ardenti» (Beauvoir 2012, 633). Dal punto di vista degli uomini, l'amore è ciò che giustifica l'oppressione delle donne e, nella vita delle donne, ciò che organizza il loro destino e la loro esperienza quotidiana, condannandole al fallimento.

### **L'amore-indipendenza: una strada verso l'emancipazione**

La presa in carico di Beauvoir della dimensione erotica dell'amore la conduce ad andare più lontano dalla semplice constatazione del fatto che l'amore-abdicazione delle donne le conduce a mettersi da sole, per una conformazione alle norme sociali, in una situazione insostenibile e votata allo

scacco. In effetti, laddove l'ambiguità dell'amore come sottomissione induceva a pensare che il destino amoroso delle donne fosse ineluttabilmente negativo, la presa in carico della dimensione erotica di tale amore permette tre cose: permette di mostrare che l'amore tradizionale conduce, diversamente da quel che si potrebbe pensare, a uno scacco erotico per gli uomini, che l'ambiguità dell'erotismo femminile ha un aspetto positivo e autentico che necessita dell'amore per dipanarsi e che, di conseguenza, l'erotismo invita a una rifusione dell'amore in cui l'amore diventa una strada verso l'emancipazione.

Per gli uomini, infatti, l'amore tradizionale permette di sfuggire all'angoscia del mutuo riconoscimento. Tuttavia, quest'amore tradizionale è un fallimento sul piano erotico: costruendo la donna come l'Altro, ciò che l'uomo desidera in lei è ciò che essa possiede di estraneo, straniero, inattuabile. Di conseguenza, inerisce all'amore una dialettica implacabile che rende la donna-Altro sistematicamente imprevedibile per l'uomo. In primo luogo, secondo Beauvoir, è nella natura stessa del desiderio di cercare di distruggere l'oggetto a cui si rivolge, consumandolo. [14] Più specificamente, Beauvoir mostra che nell'amore tradizionale, l'uso sessuale che l'uomo vuole fare – e fa – della donna distrugge le virtù che la rendevano desiderabile: «lo stesso uso che l'uomo fa della donna distrugge in lei le virtù» (Beauvoir 2012, 178); dopo essere stata posseduta, la donna non è più vergine, non è più ritegno e pudore nell'abbraccio carnale.

Un simile scacco, inerente all'erotismo tradizionale maschile, è una fonte di oppressione continua per le donne, che non devono mai smettere di ri-farsi prede, oggetti, per un desiderio che per sua stessa natura è destinato a estinguersi, [15] ma che è ugualmente fonte di sofferenze per l'uomo stesso. Nella critica che propone dell'idea di mistero femminile – che è un'altra manifestazione di una qualità desiderabile agli occhi degli uomini che spariscono in maniera deludente non appena si consuma l'amore – Beauvoir spiega ciò molto chiaramente: attraverso questa forma d'amore per una visione mistica, irrealistica della donna, l'uomo non giunge a incontrare realmente la donna che ama e si ritrova solo con il suo amore al posto di ottenere, grazie a questo stesso amore, una relazione autentica con un essere umano. [16]

[...] all'esistenza dispersa, contingente e multipla delle donne, il pensiero mitico oppone l'Eterno Femminino unico e fisso; se la definizione che ne viene data è contraddetta dal contegno delle donne in carne e ossa, sono queste ultime che hanno torto: non si dice che la femminilità è un'entità, ma che le donne non sono femminili. Le smentite dell'esperienza non possono niente contro il mito. Tuttavia, in certo modo, questo scaturisce dall'esperienza. Così è esatto dire che la donna è altro dall'uomo e quest'alterità è concretamente provata nel desiderio, nell'amplesso, nell'amore; ma la relazione reale è di reciprocità; come tale essa genera degli autentici drammi: attraverso l'erotismo, l'amore, l'amicizia e le loro alternative di delusione, di odio, di rivalità, essa è la lotta delle

[14] «Un altro scopo che si propone il desiderio è quello di consumare l'oggetto bramato fino a distruggerlo. Rompendo l'imene, l'uomo possiede il corpo femminile con maggiore intensità che se lo penetrasse lasciandolo intatto; in questo atto irrimediabile, ne fa un oggetto passivo, afferma la sua conquista» (Beauvoir 2012, 174).

[15] «[B]isogna inventare per l'amante nuove seduzioni, bisogna trasformarsi in quella donna che egli desidera incontrare e possedere. Ma ogni sforzo è vano: non può risuscitare in sé quell'immagine dell'Altra, che l'aveva attratto all'inizio e che può attrarlo in un'altra. Nell'amante c'è, come nel marito, la stessa duplice e impossibile esigenza: vuole che l'amante sia assolutamente sua e tuttavia estranea; la vuole esattamente conforme a come l'ha sognata e diversa da tutto ciò che crea la sua immaginazione, una risposta alla sua attesa e una sorpresa imprevista. Questa contraddizione strazia la donna e la condanna alla sconfitta» (Beauvoir 2012, 642).

[16] «[G]razie al mistero si perpetua quel rapporto negativo che pareva Kierkegaard infinitamente preferibile a un possesso positivo; di fronte a un enigma vivente l'uomo resta solo: solo con i suoi sogni, le sue speranze, i suoi timori, il suo amore, la sua vanità; questo gioco soggettivo che può andare dal vizio all'estasi mistica è per molti uomini più attraente di un autentico rapporto con un essere umano» (Beauvoir 2012, 256).

coscienze che vogliono essere tutte essenziali, è riconoscimento delle libertà che si confermano vicendevolmente, è il passaggio indefinito dall'inimicizia alla complicità. Porre la Donna significa porre l'Altro assoluto, senza reciprocità, negando contro l'esperienza che la donna sia un soggetto, un simile dell'uomo. (Beauvoir 2012, 254)

Se Beauvoir esplicita chiaramente ciò che vi è di contraddittorio, rispetto a un'esistenza autentica, nella condizione tradizionale dell'amore, non invita però, contrariamente a ciò che certe idee che abbiamo ereditato su di lei potrebbero lasciar pensare, ad abbandonare l'amore per preferire, al suo posto, l'amicizia. Al contrario, essa afferma che l'amore è assolutamente necessario all'erotismo femminile e che di conseguenza una nuova forma d'amore, una forma non-oppressiva, si rende necessaria alla donna indipendente che si concepisce, a ragione, come essere di carne.

Come evidenzia Sara Heinämaa (2006), Beauvoir propone ne *Il Secondo sesso* uno studio dell'erotismo femminile che si contraddistingue, secondo lei, per la sua caratteristica ambiguità. L'erotismo qualificato con carattere femminile funziona secondo movimenti che, come onde, ritornano e si rinnovano, e possiede una fragilità che manca all'erotismo maschile (Beauvoir 2012, 70). È per sua natura fragile e difficile da mantenere. Eppure esso è ugualmente, e ciò è fondamentale, più autentico. Così scrive Beauvoir, alla fine del capitolo sull'iniziazione sessuale:

L'esperienza erotica è nel novero di quelle che più scoprono agli uomini e, in modo diretto, l'ambiguità della loro condizione; in essa fanno prova di sé in quanto carne e in quanto spirito, come alterità e come soggetto. Il conflitto ha per la donna un carattere drammaticissimo perché ella si coglie anzitutto come oggetto, e non trova subito nel piacere una sicura autonomia; le occorre di riacquistare la propria dignità di soggetto trascendente e libero pur accettando di essere carne: è un'impresa difficile e gravida di rischi; cui la donna spesso non regge. Ma la difficoltà stessa della situazione la difende contro le mistificazioni tra cui il maschio si lascia invece impigliare; egli è spesso schiavo dei fallaci privilegi connessi alla parte aggressiva che sostiene e alla solitudine soddisfatta dell'organismo; esita a riconoscersi in pieno come carne. La donna ha di sé un'esperienza più autentica. (Beauvoir 2012, 386)

Questo erotismo ambiguo fa dell'amore una necessità e, allo stesso tempo, è ciò che rende l'amore tradizionale sistematicamente deludente, se non addirittura offensivo. Beauvoir mostra, infatti, che «la particolare natura dell'erotismo femminile» (Beauvoir 2012, 663) ha come conseguenza che questo erotismo faticosi a dispiegarsi fuori da un contesto propriamente amoroso, o almeno da un contesto di benevolenza. Secondo Beauvoir, la fragilità dell'erotismo femminile dipende dal fatto che passa attraverso un piacere occupato alla reificazione nella quale la donna fa l'oggetto dalla parte del suo partner, prima di trasformarsi mediante un sequestro indiretto di sé in questo essere-oggetto. Ora, lo svolgimento di questo processo può essere interrotto – e ciò accade regolarmente – dal desiderio di possessione che si manifesta nel desiderio maschile: «Mentre la donna rinnegando la passività distrugge la magia che la porterebbe alla voluttà» (Beauvoir 2012, 666). Allora, il problema che si pone è di sapere come vivere un simile erotismo senza la messa in scacco che deriva dalla differenza tra l'erotismo maschile attivo e conquistatore, che trova una soddisfazione immediata, e

l'erotismo femminile, ambiguo e fragile. [17] La donna, secondo Beauvoir, ha bisogno del mutuo riconoscimento che permette l'amore, e che è il solo mezzo per non sentirsi umiliata dalla conquista sessuale, di cui è l'oggetto, e dalla propria passività.

L'analisi differenziale che Beauvoir propone dell'erotismo maschile e dell'erotismo femminile la conduce a una posizione complessa: da una parte, ella mostra che il modo in cui le norme sociali costruiscono l'amore, nel senso tradizionale del termine, porta allo scacco sia l'erotismo maschile, che sempre manca il proprio oggetto, sia l'erotismo femminile, che non riesce a svilupparsi nella complessità, nella fragilità e nell'autenticità che lo contraddistinguono. Ma d'altra parte, la tesi secondo cui l'erotismo femminile sarebbe caratterizzato da qualche cosa di più complesso e di più profondo dell'erotismo maschile, quand'esso giungesse a realizzarsi autenticamente, e il correlato per cui è l'amore dell'uomo verso la donna a essere necessario alla realizzazione, la conduce a difendere una filosofia dell'amore come cammino verso la libertà e verso l'emancipazione femminile.

Infatti, per Beauvoir, l'attenzione portata all'erotismo invita a costruire una nuova forma d'amore: un amore che sia emancipazione, che rifiuti i miti della femminilità e della mascolinità a profitto di un amore dell'altro nella sua dimensione reale; un amore che perciò passi attraverso un mutuo riconoscimento, ma che differisca dalla semplice amicizia essendo anche una «reciprocità carnale». Innanzitutto, Beauvoir difende la possibilità di un amore che, simile all'amicizia che evocava all'inizio della sezione consacrata ai miti nel primo volume, permetta di rispettare l'umanità dell'altro senza chiuderlo nei miti. La tesi soggiacente e decisiva di Beauvoir sull'amore è che il mito non è necessario, anzi nuoce all'amore:

Bandire i miti non significa distruggere ogni relazione drammatica tra i sessi, né negare i significati che si rivelano automaticamente all'uomo attraverso la realtà femminile; non significa sopprimere la poesia, l'amore, l'avventura, la felicità, il sogno: significa soltanto volere che azioni, sentimenti, passioni siano fondate nella verità. (Beauvoir 2012, 261)

Se invece di voler amare una schiava, accettassero di amare una loro simile – come fanno quelli che sono privi di arroganza e di complessi d'inferiorità – le donne sarebbero molto meno ossessionate dal pensiero della loro femminilità; acquisterebbero naturalezza, semplicità e sarebbero donne senza tanta fatica, dato che, dopo tutto, lo sono. (Beauvoir 2012, 662)

Rinunciare ai miti non porta come conseguenza alla rinuncia dell'amore, ma alla rinuncia di ciò che, nell'amore, vi è di oppressivo, d'inautentico e, si potrebbe dire, di mortifero: non si tratta di rinunciare all'amore in quanto tale, ma di rinunciare al modo in cui l'amore può diventare mezzo per fissare gli individui nelle loro identità mitiche, cosa che impedisce loro di raggiungere la propria libertà.

Al contrario, l'amore emancipatore è una forma d'amore autentico in quanto cerca una «relazione inter-umana» (Beauvoir 2012, 633) e soprattutto permette, in questo simile all'amicizia, il mutuo riconoscimento delle libertà, al posto di cercare di evitarle:

[17] È importante notare qui che Beauvoir non concepisce in nessun caso i due erotismi come delle manifestazioni naturali della differenza dei sessi. I capitoli sulla formazione delle donne che aprono il secondo volume del *Secondo Sesso* mostrano dettagliatamente come l'erotismo della ragazza sia prodotto dall'organizzazione patriarcale della società. Scrive: «d'altronde la sessualità non ci è mai apparsa come determinante un destino, come chiave della condotta umana, ma come espressione della totalità di una situazione che contribuisce a definire» (Beauvoir 2012, 688).

L'amore autentico dovrebbe essere fondato sul riconoscimento reciproco di due libertà; ognuno dei due amanti allora si proverebbe come se stesso e come altro: nessuno rinuncerebbe alla propria trascendenza, nessuno si mutilerebbe; ambedue scoprirebbero insieme nel mondo valori e fini. Per l'uno e per l'altra l'amore sarebbe rivelazione di se stesso attraverso il dono di sé, e arricchimento dell'universo. (Beauvoir 2012, 644)

A questo titolo, l'amore ricopre una funzione simile a quella dell'amicizia, ma la sua autenticità è rafforzata, e pure resa possibile, dalla dimensione erotica che lo contraddistingue. Riconoscere l'umanità dell'altro impedisce l'amore tradizionale – che al contrario fissa le identità e installa l'oppressione delle donne – e limita il desiderio in ciò che, in lui, rimanda a tendenze imperative e totalizzanti – quando si riconosce la libertà dell'altro, non si può voler consumare completamente l'altro – e allo stesso tempo la condizione carnale e desiderante degli esseri umani necessita una reinvenzione dell'amore affinché l'erotismo possa essere vissuto nella sua ambiguità, ambiguità che è ciò che dona all'amore la sua eccezionale qualità. L'amore-libertà si vive dunque come una «reciprocità carnale» che invita alla libertà. In una certa maniera, è quindi «il calore vivente della voluttà», l'esperienza umana nella sua dimensione carnale, che apre la strada all'invenzione di un amore-indipendenza, primo passo verso un'emancipazione delle donne, e degli uomini con loro.

## Conclusione

Ho affermato la centralità dell'amore nell'analisi che Simone de Beauvoir propone dell'oppressione delle donne nella misura in cui l'amore costituisce il fondamento ideologico della loro reificazione e struttura le ambiguità delle esperienze vissute dell'oppressione. Tuttavia, l'amore costituisce allo stesso tempo un elemento decisivo dell'ambizione normativa ed emancipatrice del *Secondo Sesso*, poiché l'amore romantico nella sua dimensione erotica è ciò che apre, a un livello individuale, la possibilità di un partenariato egualitario, autentico e libero tra gli uomini e le donne. Questo non significa evidentemente che si debba leggere, nella sua filosofia dell'amore, una convinzione che l'emancipazione si produrrà a livello individuale: la conclusione del *Secondo Sesso* è molto chiara sul fatto che l'amore-libertà può emergere soltanto all'interno di un cambiamento strutturale della società. Come scrive Beauvoir nelle ultime pagine del *Secondo Sesso*, «[p]erché sia possibile alla donna di essere innamorata nello stesso modo in cui lo è l'uomo, cioè senza mettere in questione il proprio essere, in libertà, bisognerebbe che ella si considerasse sua pari, che lo fosse concretamente: bisognerebbe che si impegnasse con la stessa decisione nelle proprie imprese, il che, come vedremo, è ancora poco frequente» (Beauvoir 2012, 670). Senza concreta libertà, l'erotismo femminile rischia di ritrovarsi ostacolato senza possibilità di superarsi in un amore emancipatore, al tempo stesso carnale e amicale.

## Bibliografia

- Bauer, N. (2001a). Being-with as Being-against: Heidegger meets Hegel in *The Second Sexe*. *Continental Philosophy Review*, Vol. 34, 129-149.
- Bauer, N. (2001b). *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*. New York City: Columbia University Press.
- Beauvoir, S. de (1961). *L'Età forte*. Trad. it. B. Fonzi. Torino: Einaudi.
- Beauvoir, S. de (1983). *Lettres à Sartre*. 2 vol. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. de (1997). *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique 1947-1964*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. de (2008). *Cahiers de jeunesse (1926-1930)*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. de. (2012). *Il Secondo sesso*. Trad. it. R. Cantini e M. Andreose. Pref. di J. Kristeva e Postfazione di L. Rampello. Milano: ilSaggiatore.
- Beauvoir, S. de & Bost, J.-L. (2004). *Correspondance croisée 1937-1940*. Paris: Gallimard.
- Cleary, S. (2017). Simone de Beauvoir on Love. In C. Grau & A. Smuts (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinämaa, S. (2006). "Through Desire and Love": Simone de Beauvoir on the Possibilities of Sexual Desire. In E. Mortensen, *Sex, Breath, and Forse. Sexual Difference in a Post-Feminist Era*. Oxford: Lexington Books.
- Kirkpatrick, K. (2019). *Becoming Beauvoir: A Life*. Londra: Bloomsbury.
- Klaw, B. (1997). Desire, Ambiguity, and Contingent Love: Simone de Beauvoir, Sexuality, and Self-Creation, or What Good is Man Anyway?. *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, Vol. 51, N. 2, 110-123.
- La Caze, M. (2015). The Time of Possible and Impossible Reciprocity : Love and Hate in Simone de Beauvoir. In D. Enns & A. Calcagno (dir.), *Thinking About Love : Essays in Contemporary Continental Philosophy* (pp. 186-200). University Park: Pennsylvania State University Press.
- Lamblin, B. (1993). *Mémoires d'une jeunes fille dérangée*. Paris: Balland.
- Lundgren-Gothlin, E. (2001). *Sexe et Existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*. Paris: Editions Michalon.
- McMullin, I. (2011). Love and Entitlement: Sartre and Beauvoir on Nature of Jealousy. *Hypatia*, Vol. 26, N. 1, 102-122.
- Pettersen, T. (2017). Love According to Simone de Beauvoir. In L. Hengehold & N. Bauer (dir.), *A Companion to Simone de Beauvoir* (160-173). Oxford: Wiley and Sons.