

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO IN
TEORIA E STORIA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA
CICLO XIX

[SETTORE DISCIPLINARE: M-FIL/03]

TESI

Soggetta di genere.

Ricostruzione tematica del dibattito filosofico
contemporaneo sulla soggettività femminile

COORDINATRICE

Ch.ma Prof.ssa G. Mocchi

DOTTORANDA

Dott.ssa Ada Berardi

TUTOR

Ch.ma Prof.ssa I. Crispini

Anno Accademico 2006/2007

Indice

Introduzione

Capitolo I. La differenza e il femminile

1. 1. Sulla soggettività femminile: approcci e teorie
1. 2. «L'inferiorità dell'inferiore»
1. 3. Il tramonto della sessualità freudiana tra Irigaray e Lacan

Capitolo II. Femminilità e corporeità

2. 1. Corpo di donna. La proposta di Duden
2. 2. Fare e disfare il genere: la prospettiva di Butler
2. 3. Il corpo a corpo: Irigaray e Braidotti

Capitolo III. Questioni materne

3. 1. Braidotti e la creatrice mostruosa
3. 2. Klein e il processo di simbolizzazione
3. 3. Butler e la madre materia
3. 4. Il soggetto cavo

Capitolo IV. Antropologia al femminile

4. 1. Kant e la condizione della donna
4. 2. Autorità femminile

4. 3. Femminilità e mascolinità. Irigaray e Seidler

4. 4. Imperativo categorico e imperativo materno

Capitolo V. L'una e le altre

5. 1. I luoghi delle donne

5. 2. L'irrapresentato nell'Antigone di Butler

5. 3. Soggetta di dono

Bibliografia

Introduzione

Soggetto, donna, soggettività femminile: questioni che rivelano una fertile ambiguità teorica di fondo, irriducibile a qualsivoglia semplificazione. La presente dissertazione si propone di ricostruire i principali effetti teorici che la riflessione sulla femminilità ha prodotto nel dibattito filosofico contemporaneo. Il fulcro della ricerca è rappresentato dalle trasformazioni che la femminilità determinerebbe sull'interpretazione della soggettività, secondo una traccia che considera la costitutiva duplicità della natura umana in un senso che non è semplicemente riducibile alla differenza tra i sessi.

Una simile complessità ha imposto, dal punto di vista metodologico, di individuare un criterio, cronologico e tematico, fortemente selettivo, con il quale vagliare e ricomporre l'imponente mole dei contributi raccolti. Si tratta del singolare intreccio tra riflessione filosofica e psicoanalitica che attraversa la recente ricerca sulla soggettività femminile.

Da questa impostazione conseguono alcune drastiche limitazioni di ordine cronologico, linguistico e culturale. L'orlo temporale di questo tessuto si sviluppa dal 1957, anno di pubblicazione del testo di Melanie Klein sullo sviluppo psicosessuale dell'individuo, e di quanto questo sia improntato sulla relazionalità originaria, fino al 2004, che considera l'ultimo lavoro di Judith Butler a proposito della «disfatta

del genere», quest'ultimo inteso come categoria filosofica non più esclusiva ai fini della riconfigurazione della soggettività.

Tale scelta non implica, ovviamente, un giudizio di valore o d'importanza, ma di adeguatezza della sensibilità e degli strumenti teorici dell'autrice all'oggetto della ricerca. Di conseguenza si sono dovute escludere significative tradizioni di riflessione sulla condizione femminile che restano sullo sfondo della presente dissertazione. In questo modo si privilegia, anche dal punto di vista metodologico, la prospettiva femminile che fa capo da un lato al pensiero della differenza, e dall'altro al *gender study*, che coinvolge anche le suggestioni della psicoanalisi statunitense.

Inoltre l'impiego di fonti filosofiche, storiche, antropologiche e psicoanalitiche, che oltre a consentire di redigere una vasta bibliografia di testi monografici dedicati all'argomento contestualmente a importanti riviste femministe, ha orientato la ricostruzione tematica intorno a cinque questioni. Il tessuto dell'indagine si produce dall'intrecciarsi di differenza, corpo, maternità, antropologia, soggettività. Attraverso i corrispettivi cinque capitoli, si dipana la trama di un ordito che si sviluppa in maniera trasversale, costituito da quattro nomi, Melanie Klein, Luce Irigaray, Judith Butler e Rosi Braidotti, ciascuno dei quali rappresenta una serie di nodi teorici che vengono di volta in volta affrontati. L'analisi che si profila pone in evidenza un interrogativo: vi é una ragione per

escludere di principio che le rappresentazioni provenienti dal vissuto femminile siano ricevibili dalle logiche che si ritengono "maschili"? La possibile risposta é emersa all'interno delle maglie teoriche in cui sono contenute le riflessioni di studiosi di sesso maschile, quali Kant, Freud, Lacan, Foucault, Derrida, che rappresentano metaforicamente il filo su cui s'intesse e si approfondisce la ricerca.

Questi autori, appartenenti a tre diversi contesti storici, sono stati selezionati retroattivamente a partire dai riferimenti teorici interni ai contributi del femminismo contemporaneo, per cercare di comprendere meglio come la loro riflessione alimenti e influenzi le teorizzazioni femministe degli ultimi decenni.

In tal senso si sottolinea il non casuale supporto offerto dalla psicoanalisi e la sua doppia funzione all'interno della riflessione. Se da un lato é innegabile la sua apertura alle vie dell'inconscio che diventa l'anello mancante perché le donne possano accedere a una profonda conoscenza di sé, dall'altro essa sembra ribadire, in alcuni suoi aspetti, l'egemonia teorica di un sapere maschile.

Nel primo capitolo, vengono mostrati alcuni fili rossi che privilegiano la produzione anglosassone nella quale gran parte del dibattito si esprime. Secondo questa prospettiva, in cui emerge il testo *Psicologia femminile* (Horney 1924), costituita da un sostrato positivista e da un confronto con il costruzionismo, la subordinazione e l'esclusione delle donne dalla dimensione pubblica é un prodotto

della cultura umana e il frutto di un persistente rinforzo sociale delle identità, rinforzo che viene creato quotidianamente attraverso una serie di interazioni che tendono a definire le differenze tra uomini e donne attraverso il genere. A livello sociale é necessario testimoniare continuamente la propria appartenenza di genere con il comportamento, il linguaggio, il ruolo sociale.

Un altro filo conduttore é rappresentato da una cospicua porzione di studi in lingua francese. Tale approccio, noto come pensiero della differenza sessuale, pur ponendosi cronologicamente come antecedente filosofico nell'ambito degli studi di genere, in questa sede assume tale collocazione poiché rappresenta il punto di riferimento anche per quanto riguarda la ricerca psicoanalitica di segno femminile e gli sviluppi che quest'ultima assume. Le teoriche della differenza propriamente essenzialista accentuano gli aspetti della loro ricerca legati alla base biologica dei corpi e, in particolare, alla funzione materna. Questo approccio si basa sull'idea di un soggetto sessuato che sostituisce quello algido della razionalità tradizionale.

A sostegno di ciò, a partire già dal saggio freudiano ne *La femminilità* (1925), la psicoanalisi sembra poi raccordarsi con la prospettiva femminista attorno al concetto di carenza, che diventa elemento preponderante nella costituzione della soggettività, riscontrabile in maniera peculiare in quella femminile. La carenza sarebbe il

discrimine su cui si fonderebbe contestualmente la differenza ma anche la simmetria tra i sessi. La sua presenza non si espliciterebbe soltanto nell'anatomia ma anche e soprattutto a livello simbolico. La mancanza del pene freudiana che struttura la complessità del destino femminile, come natura inferiore, viene rovesciata. In prima istanza, con il contributo di Lacan, presente ne *La significazione del fallo* (1958b), essa diviene mancanza del fallo, che non é l'organo, ma il significante da cui scaturisce l'invidia da parte della donna nei confronti del maschio e che consolida l'egemonia maschile nella cultura occidentale.

A rimarcare questo aspetto, comune a tutto il femminismo é la critica alla struttura binaria e oppositiva su cui si regge questo sistema che viene definito da Derrida nel suo scritto «*Geschelcht*». *Differenza ontologica differenza sessuale* (1967), fallologocentrico. In questo termine é racchiusa tutta la storia della sessualità che interpreta il maschile come positivo, istituisce e rimarca la negatività di quello femminile.

Indagare questo aspetto permetterebbe la riabilitazione concettuale della femminilità, come la dimensione che ha sede nell'interiorità di un corpo, che non si limita semplicemente a manifestarla.

La carenza sta alla differenza come il corpo femminile sta all'eccedenza, in quanto soggetto alla gravidanza. Il corpo, come viene mostrato all'interno del secondo capitolo, determinerebbe

l'eccentricità della soggettività femminile, di corpo gravido, deforme mostruoso, rappresentante pertanto dell'asimmetria sia sul piano anatomico che su quello simbolico. Se è vero che la struttura stessa dell'lo è prima di tutto corporea è altrettanto verosimile che l'esistenza di un sesso, quello femminile privo del pene, rinvia sempre a qualcosa di sinistro, misterioso e mostruoso al contempo, che tuttavia bisogna conoscere. Un corpo che sente, vibra, si reprime, che dipende dal suo simile e che è preso dalle spinte pulsionali, è il luogo in cui s'incarna la carenza dell'essere, costitutiva dell'umanità. La questione del corpo è intimamente legata al sesso, poiché come sostiene Butler nel suo testo *Corpi che contano* (1993), è una delle norme attraverso cui la corporeità viene materializzata. Tuttavia il rischio che si corre è quello di assumere la differenza sessuale come la reiterazione di un gesto patriarcale, che ingloba le donne, le singole individualità in un unico significante collettivo. Si tratta di smarcare la ricerca da una tradizione che talvolta rinforza, seppure in forme nuove e oppostive, la tendenza a chiudere i confini dell'universo femminile, e della sua dimensione concettuale. In tal senso si rimarkano inavvertitamente le tracce delle generazioni passate e si riproduce una sorta di autoreferenzialità che apparteneva anche all'antica segregazione del mondo delle donne. A questo punto il dialogo tra femminismo e psicoanalisi conduce a una necessaria apertura verso la molteplicità dei corpi,

concretamente esistenti. La ricorrente omologazione del diverso che caratterizza la cultura sia filosofica sia psicoanalitica novecentesca, cioè di due forme di sapere che tendono a presentarsi come costitutivamente critiche, s'innescano, secondo Irigaray, in un vizio d'origine del pensiero filosofico che la riflessione contemporanea ha solo scalfito. Tale vizio si riscontrerebbe nell'incapacità di pensare, la differenza primaria dell'altro sesso da cui non si può prescindere: quello della donna che concepisce, partorisce e nutre il figlio e che rappresenta l'origine impensata e sempre riproposta attraverso rappresentazioni negatrici della sua effettiva alterità.

Nel terzo capitolo, dunque, si allineano a tale scopo il corpo femminile come eccedente perché gravido e la funzione materna, che si affranca dal riduzionismo biologico e diventa l'attività essenziale della vita umana, il luogo in cui poter pensare al femminile come a qualcosa di originario a cui tornare, come sottolinea Klein in *Invidia e gratitudine* (1957). Accanto a questo, l'altro interrogativo che emerge nella prospettiva femminista è la messa in questione della possibilità di conciliare l'esistenza di un'essenza-donna comune con l'imprescindibile particolarità che appartiene al singolo. Per giungere a questo obiettivo, grazie agli spunti già presenti nelle proposte più recenti, si è pensato di esaminare, perché si arrivasse a ottenere un riflessione critica, alcuni nodi capitali del pensiero filosofico tradizionale per mostrare che essi non sembrerebbero,

almeno di principio, antinomici sia rispetto a al pensiero femminista sia a quello psicoanalitico.

Pertanto a questo scopo, nel quarto capitolo, si definisce un itinerario che ripropone una rilettura della concezione kantiana della donna, in particolare nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), e nell'*Antropologia pragmatica* (1798). Accanto alla riflessione di tipo antropologico, si impone per il femminismo essenzialista a cui appartiene Irigaray, il confronto con la filosofia trascendentale. Utilizzando uno dei *topos* della critica a Kant, cioè dell'a priori ritenuto nella fattispecie «paradossale», Irigaray nel suo testo *Speculum* (1974), sostiene che non si può prescindere dalla frattura tra il sensibile e il soprasensibile. In questo senso si profila un orizzonte interpretativo che, ripercorrendo il rapporto tra soggetto e oggetto, giunge a distaccarsi dalla soggettività vuota e formale kantiana per fare leva su una modalità di considerare il soggetto a partire dalla sua singolarità.

Per arrivare a questa conclusione si articola un percorso che suggerisce al femminismo un ripensamento dell'imperativo categorico kantiano, a confronto con quello materno. È l'interrogarsi sul rapporto tra il soggetto donna e l'imperativo della madre, che conduce a delineare la dimensione della femminilità. Quella delle donne non è tanto la difficoltà di appartenere a un genere ma quella di vivere un'identità composita che oggi è ancora difficile da decifrare.

Da un lato essa manifesta una specificità, dall'altro evidenzia la paradossalità della condizione umana.

La funzione materna diventa la peculiarità affettiva delle donne nella quale si riscopre un'ulteriore asimmetria. Come viene mostrato nell'ultimo capitolo, questa funzione così esclusiva è contraddistinta da una diacronia che consiste più nell'amare che nell'essere amate e nel considerare le donne come soggetti preposti alla cura e all'attività donativa. Conscio di essere stato a sua volta donato, generato, il soggetto che dona si percepisce come anello di un circuito infinito di appartenenze e di legami, che ha inizio dal momento stesso della nascita. Questo aspetto di implicazione del dono fa sì che l'essere per l'altro, muta nell'essere con l'altro. In questo essere con l'altro s'istituisce quella che Irigaray chiama 'identità relazionale' che va condivisa nella differenza. La relazionalità si costruisce da un processo negativo, ovvero come cammino verso l'altro a partire dalla rinuncia ad appropriarsi dell'altro.

Il soggetto femminile può così affermarsi come autonomo nella dipendenza. È a partire dal dono che si depone la differenza, ovvero in esso si produce la determinazione sessuale.

Si concreta come gesto inaugurale, che istituisce la differenza e che reclama l'abbandono a ogni appartenenza precostituita; nel dono si cancella l'opposizione ma si mantiene la differenza. Tale profilo teorico richiede uno smontaggio decostruzionista. Derrida in questa

prospettiva con il testo *Donne nell'alveare* (1989) giunge a uno spostamento importante che segna il passaggio dal pensiero della differenza non più come fondativo, ma come apertura che segna un cambiamento di rotta nella teorizzazione femminista. Il recente dibattito è estremamente intricato in quanto annoda insieme problemi e riflessioni specificamente filosofiche con altre di carattere psicoanalitico, sociologico, politico e scientifico, che va sotto il nome di pensiero delle donne. Questa unità complessa e variegata, si esprime con tutte le più importanti lingue e culture dell'attuale società globalizzata, opponendo una resistenza insormontabile a qualsiasi tentativo di ricostruzione esaustiva. In effetti la scarsità di risposte che è in grado di ricevere tale approccio teorico, non fa che rinforzare la tendenza a restare dentro i confini dell'universo femminile, con la propria dimensione concettuale. In tal senso si rimarcano inavvertitamente le tracce delle generazioni passate e si riproduce una sorta di autoreferenzialità dell'antica segregazione del mondo delle donne.

Nel tentativo di decodificare tale realtà storica e di superare tale difficoltà nella dimensione relazionale, attraverso l'interazione della filosofia tradizionale con il femminismo, sostenuto teoreticamente dalla psicoanalisi, si è intessuta una tela la cui stoffa, trama, molteplicità e la varietà di colori riflettono la complessità delle identità e la loro particolarità, che si spera, nessuna Penelope debba disfare.

Capitolo I. La differenza e il femminile

Problematizzare la femminilità significa innanzitutto affrontare la molteplicità di interrogativi che sorgono intorno al tema e, di conseguenza, ripensare altrettante risposte che la riflessione femminista propone. Il punto cruciale in questa sede, è rappresentato dalle varie possibilità di dire la differenza. In prima istanza quest'ultima si propone come pensiero della differenza, laddove la specificità femminile è legata principalmente al sesso, biologicamente inteso. Questa visione della questione inerente l'essere donna, si intreccia con la tradizione psicoanalitica di matrice freudiana. Quest'ultima mostra una volontà di superamento rispetto al maestro, per avere evidenziato una sorta di simmetria di genere nello sviluppo della sessualità. In tal senso si trova un terreno fertile di confronto con la psicoanalisi anglosassone, che evidenzia un sostrato propriamente positivista, nella cui direzione emerge il contributo di Karen Horney. Secondo questo modello, non sono solo le pulsioni ma anche i condizionamenti sociali e culturali a giocare un ruolo predominante nella costruzione delle identità maschile e femminile. Tuttavia la psicoanalisi e la filosofia femminista sembrano poi raccordarsi nella posizione difesa e valorizzata, in prima linea da Irigaray, e dalla distanza teorica della filosofa belga con Freud e con Lacan. Con quest'ultimo, sembra concordare riguardo al concetto di carenza, come elemento preponderante nella costituzione della

soggettività, che Irigaray riporta come dato imprescindibile in quella femminile. A partire da questa posizione, si prospetta una linea teorica che evidenzia una forte opposizione nei confronti della logica fallogocentrica che intende radicalizzare l'identità femminile a una semplice costruzione culturale. Dall'altro lato si rintraccia una volontà antiriduzionista che considera la differenza come mero fatto anatomico.

1. 1. Sulla soggettività femminile: approcci e teorie

La questione della differenza sessuale, oggi di grande attualità, non è una novità in senso assoluto in quanto ha influenzato nel corso dei secoli molteplici aspetti della riflessione sulla condizione umana.

In proposito Luce Irigaray ha mostrato come essa fosse presente già nei tentativi della filosofia greca di giustificare, su base biologica, la distinzione dei compiti dell'uomo e della donna in seno alla società (Irigaray, trad.it., 1984). Tale riflessione si è progressivamente approfondita e sviluppata in età moderna e contemporanea, soprattutto a riguardo della differenza di trattamento giuridico e alla divisione sociale del lavoro (Irigaray, 1985). In riferimento a questi

due ambiti é forse sufficiente richiamare, rispettivamente i nomi di John Stuart Mill, Harriet Taylor¹ e di Friedrich Engels².

Costoro, seppure con prospettive assai diverse criticano i filosofi che hanno considerato la famiglia occidentale moderna come un'istituzione naturale e necessaria. La critica ottocentesca inizia a prendere le distanze dall'interpretazione filosofica che si limita a definire le donne in base alle loro funzioni sessuale, affettiva e

¹ La soggezione delle donne costituisce, per Mill, lo scandalo principale del mondo moderno, il quale nelle società più avanzate, ha riconosciuto l'uguaglianza naturale dei diritti di ciascun essere umano. Nel suo saggio *Sulla libertà* egli denuncia, nell'ambito dei rapporti familiari, il "potere quasi dispotico dei mariti" sostenendo che, per eliminare questa situazione, sia sufficiente che «le mogli abbiano uguali diritti e vengano protette dalla legge come chiunque altro» (Mill, 1859, trad. it., p. 141). Il filosofo inglese spiega storicamente l'inferiorità della donna sulla base della sua diversità e del valore dei suoi compiti sociali, giudicato secondario. (Mill, 1861 e Mill, Taylor, 1869). Mill, J. S., 1859, *On Liberty*, London, Parker and son.

² Il testo di Engels intitolato *L'origine della famiglia* (1884), considerato il contraltare di Mill (1861), costituisce un importante punto di riferimento per gli studi femministi (cfr. Butler, 2000, trad. it. p. 99). Il filosofo tedesco individua l'origine della famiglia monogamica in una trasformazione graduale che modifica la condizione originaria di promiscuità sessuale. In questa fase della preistoria, nella quale prevale l'economia della caccia e della raccolta, si costituisce una prima forma di divisione del lavoro tra donne e uomini, ma non una subordinazione delle prime ai secondi. Al contrario, la figura femminile é esaltata in alcune religioni primitive quale simbolo della fecondità. La situazione muta quando si passa dall'allevamento del bestiame all'agricoltura attraverso guerre di conquista di territori e schiavi. Il maschio diventa il protagonista, come guerriero e pastore, del nuovo assetto sociale che passa dal clan alla famiglia monogamica nella quale il capo famiglia é proprietario del territorio delle greggi degli schiavi e delle donne. Per Engels questo passaggio rappresenta la grande sconfitta storica delle donne che diventano oggetti di proprietà. Nasce il sistema patriarcale che, nel passaggio dalla preistoria alla storia, segna l'origine della schiavitù della donna. A suo parere la monogamia ha avuto conseguenze negative anche sul maschio proletario che, in famiglia, si comporta come il proprietario della moglie.

Negli ultimi decenni dell'Ottocento, anche Emma Goldman (1869-1940) denuncia i limiti del femminismo di tipo liberale, estendendo la critica dell'uguaglianza formale alla condizione femminile che non é in grado di eliminare né la subordinazione delle donne né quella operaia. La richiesta di uguali diritti in tutti i campi é indubbiamente giusta, ma, tutto sommato, il diritto più importante é quello di amare e di essere amata. Se dalla parziale emancipazione si passerà alla totale emancipazione della donna, bisognerà farla finita con la ridicola concezione secondo cui la donna per essere amata, moglie e madre, debba comunque essere schiava o subordinata. Bisognerà farla finita con l'assurda concezione del dualismo dei sessi, secondo cui l'uomo e la donna rappresentano due mondi agnostici.

procreativa, a cui venivano tradizionalmente fatte corrispondere un diritto e una moralità differenziati.

Nel corso del XX secolo la storia, la filosofia, la psicologia, la psicoanalisi e l'antropologia, hanno ulteriormente problematizzato tale questione. Ai fini della presente ricerca é rilevante sottolineare come la specificità e l'originalità della riflessione sul concetto di differenza si fondi sul postulato innovativo della sessuazione del «soggetto della conoscenza» (Rivera Garretas 1992, trad.it., p. 7). In questo senso le teoriche della differenza affermatesi negli ultimi decenni ritengono che la specificità femminile sia legata principalmente al sesso biologicamente inteso. Esse la difendono e la valorizzano nei confronti di coloro che intendono ridurla a una semplice costruzione sociale.

Si comprende allora perché il tratto più comune della riflessione femminista, volta alla riappropriazione della soggettività sia costituito dalla critica al valore trascendentale e universale del soggetto maschile e del suo correlato simbolico rappresentato dal sacrificio della dimensione femminile. Secondo queste studiose tale soggezione filosofica é in rapporto a quella materiale, sociale ed economica delle donne. La radicalità di questa posizione consiste proprio nel rifiutare di separare il simbolico dal materiale, indicando come il sacrificio del soggetto femminile si confonda con gli stessi fondamenti dell'ordine sociale e culturale (Braidotti, 1994, trad.it., p.

192). In realtà la questione é più complessa e variegata, come si cercherà di mostrare, poiché

analiticamente, [...] ci sono almeno tre risposte possibili, ciascuna delle quali comporta delle conseguenze teoriche e pratiche di cui occorre tener conto: a) la differenza sessuale é un dato biologicamente o metafisicamente originario e imm modificabile; b) [...] é frutto di un'elaborazione culturale e sociale; [...] dunque storica e soggetta alla critica e al cambiamento; c) [...] é la modalità originaria dell'identità umana, e va distinta dalla differenza di genere, come sua modalità storica, variabile e criticabile (Arcidiacono, 1992, p. 21).

Bisogna inoltre considerare che i termini sesso, genere e differenza sessuale a volte ricorrono nell'uso linguistico come sinonimi, ma altre con significati nettamente differenti. In particolare é il genere che contribuisce a ridefinire la differenza poiché l'operazione fondamentale del pensiero della differenza é quella di trasformare il significato delle «categorie, chi parla e chi pensa, in chi si pensa e parla di sé» (Rivera Garretas, 1992, trad.it., p.128). Questo significa che la neutralità della soggettività può essere superata attraverso un percorso di riflessione di un soggetto che, tematizzando la propria condizione sessuata, trasforma le proprie categorie. Da un lato si tratta di ripetere e aggiornare il gesto filosofico la cui natura é, da Agostino a Husserl, eminentemente riflessiva. Dall'altro di ripensare profondamente questa tradizione, per considerare il soggetto di una

simile operazione in senso femminile. A tal proposito si può compiutamente parlare di due approcci del pensiero contemporaneo di origine femminista rispettivamente definibili come *culturale*³ e *post-strutturalista*.

Il primo è così denominato perché sostiene la necessità di affermare la liberazione delle donne attraverso l'affermazione di una controcultura femminile, che vede l'esistenza di una specifica differenza tra i sessi. Questa parte da un'origine biologica per eccederla, strutturandosi in un preciso universo simbolico che caratterizza la donna⁴. Tali ipotesi di pensiero vengono valorizzate le caratteristiche del femminile e del materno, per giungere a una sorta di immanentismo biologico e simbolico. Questo tipo di femminismo è detto *culturale* perché auspica la possibilità di una liberazione della donna attraverso lo sviluppo e la tutela di una risposta proveniente da una cultura di tipo femminile (Arcidiacono, 1992, p. 21).

L'approccio *post-strutturalista* che indaga il rapporto donna e società è influenzato da alcuni pensatori francesi legati allo strutturalismo quali Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan.⁵ Questa prospettiva interpreta, il soggetto come costruzione del contesto

³ Il femminismo culturale è quello nato in America ispirandosi a Carole Gilligan (1982). In Italia ha avuto grande consenso fra le intellettuali, le filosofe in particolare, grazie alla influenza di Irigaray (1974).

⁴ Tuttavia alcune autrici hanno palesato il pericolo di essenzialismo connesso al femminismo culturale, in particolare nelle versioni di Rich (1977) e Daly (1978), che attribuivano all'appartenenza sessuale femminile valori positivi potentemente naturali e collegati, in qualche caso, persino con la biologia.

⁵ Il cacofonico prefisso è giustificato dalla natura complessa della tradizione strutturalista e dai ancor più variegati rapporti dei tre autori citati con questa.

sociale⁶ e di una pratica culturale, negando la sua capacità di influire sul discorso sociale (Alcoff, 1988, p. 17). Tuttavia, al di là della complessità e della frammentazione degli studi femministi emerge con forza il bisogno di una teoria che riconosca un soggetto sessuato, dotato di una specificità che non sia di tipo essenziale o nominalistico. Quest'ultimo ha l'effetto deleterio di impedire qualunque indagine sul genere rendendolo nuovamente invisibile (Alcoff, 1988, p. 20). Il corpo è un passaggio obbligato per le teoriche della differenza, le quali, seppure in maniera diversa, rivendicano la sessualità come potente fattore di asimmetria della soggettività. Si tratterebbe di «scardinare il vecchio sistema mediante la strategia della ripetizione mimetica⁷; di investire sul polo femminile al fine di crearne significati e rappresentazioni diverse» (Braidotti, 1995, trad.it., p. 12). In questa direzione si costituisce la categoria del *gender*⁸. È una teoria critica, radicale, che vuole investire quello che

⁶ Il marxismo come il femminismo è una teoria del potere nella società e delle sue sperequazioni, entrambe forniscono un'analisi delle diseguaglianze sociali.

⁷ Le ragioni che spingono Braidotti all'utilizzo del termine potrebbero risalire alla confluenza degli studi in Deleuze. Per il filosofo francese mimetico deriva da mimetismo ed è riferito alla struttura di una soggettività dominata dalla riduzione e dall'impoverimento del pensiero che conduce all'omologazione e al vuoto affettivo e intellettuale (Deleuze, 1968).

⁸ Il termine avrebbe una matrice psicoanalitica che risiede negli studi statunitensi sullo sviluppo psicosessuale facenti capo a Horney. Sesso e genere non costituiscono due dimensioni contrapposte ma interdipendenti: sui caratteri biologici si innesta il processo di produzione delle identità di genere. Traducono le due dimensioni dell'essere uomo e donna. Il genere è un prodotto della cultura umana e il frutto di un persistente rinforzo sociale e culturale delle identità: viene creato quotidianamente attraverso una serie di interazioni che tendono a definire le differenze tra uomini e donne. A livello sociale è necessario testimoniare continuamente la propria appartenenza di genere attraverso il comportamento, il linguaggio, il ruolo sociale. Si parla a questo proposito di ruoli di genere. In sostanza, il genere è un carattere appreso e non innato.

considera un sistema globale di dominio sulla donna, manifestando la necessità di avviare una trasformazione drastica della struttura sociale. Alcune parti di tale prospettiva affondano le radici nella teoria psicoanalitica e, in larga parte, s'inseriscono in una visione socialista che identifica ricerca teorica e politica (Braidotti, 1991, trad. it., p. 28). Le teoriche della differenza propriamente essenzialista accentuano gli aspetti della loro ricerca legati alla base biologica dei corpi e, in particolare, alla funzione materna. Questa teoria si basa su «premesse e principi determinati dalla biologia, molto resistenti al cambiamento e all'azione delle operazioni culturali che caratterizzano l'umanità» (Rivera Garretas, 1992, trad.it., p. 155). L'idea di un soggetto sessuato che sostituisce quello algido della razionalità tradizionale passa necessariamente per la differenza di genere. Il rischio è quello di ridurlo alla sua controparte biologica, e ciò comporterebbe una retrocessione del pensiero femminista verso un'ineliminabile divisione dei compiti.

Essere donna significa poter generare dal proprio corpo; in tale potenziale maternità si dovrebbe esplicitare la differenza. Questa posizione è accusata, da una parte, di cristallizzare l'essenza femminile, impedendone la crescita ed il mutamento, dall'altra di creare una figura stereotipata, resa omogenea dal suo corpo e che lascia poco spazio alle differenze tra donne (Muraro, 1992). Potrebbe

verificarsi in talune che per necessità, scelta o impossibilità nel corso della loro vita non sperimentano la nascita di un figlio biologicamente proprio.

La seconda prospettiva é il decostruzionismo⁹ che interpreta l'esclusione e la subordinazione della donna come espressione del fallologocentrismo¹⁰, termine che, nel coniugare ragione e anatomia,

⁹ La decostruzione é una conseguenza della riflessione filosofica di Martin Heidegger. Il progetto della seconda sezione di *Sein und Zeit (Essere e tempo)*, rimasta alla fase di mera progettazione, per la caratteristica inadeguatezza del linguaggio della metafisica, risuonava come una «distruzione della storia dell'ontologia», distruzione ben poco «distruttiva» a ben guardare, poiché l'intenzione heideggeriana trovava il suo fine nella liberazione dei più importanti concetti filosofici (quali «verità», «libertà», «mondo» e, in primis, «Essere») dalla secolare ipoteca oggettivante impressa dalla metafisica, a partire da una acuta e penetrante ricognizione linguistica, in nome di una ontologia fenomenologica capace di assurgere alla facoltà di «lasciar/far vedere il fenomeno per come esso si mostra» - a partire da un linguaggio radicalmente rinnovato (ripensato), per cui filosoficamente (nell'accezione classica e ordinaria del termine) scandaloso. Derrida parla di una strategia di «ascolto» da attivare di volta in volta, poiché il testo (e la cultura) non devono essere decostruiti (nel senso ipotetico di «passati al vaglio della decostruzione»), bensì sono proprio essi stessi ad essere costitutivamente in decostruzione. Il filosofo non deve che tendere il proprio orecchio, in grado quindi di captare le dissonanze e i guasti che minano al sogno totalizzante ed esaustivo del credo sistematico. Non più quindi l'occhio teoretico, capace di «contemplare» concetti distribuiti in un sistema (come in una sorta di armonia visuale) - ma queste sono metafore, e Derrida insegna che la radice del linguaggio metafisico risiede nella metafora. La filosofia deve superare il sistema, non per scelta, ma per necessità, o forse seguendo la logica perversa di una possibilità necessaria. La decostruzione intacca qualsivoglia oggetto della cultura, e non solamente testi metafisici. La tarda produzione del filosofo applica l'esperienza decostruttiva non più esclusivamente ai sistemi cartacei della tradizione filosofica, bensì anche a quelli storici e concettuali a noi più vicini (almeno apparentemente), proprio laddove il moto decostruttivo ci coglie impreparati, come nel caso del «dono» (Cfr. cap. V).

¹⁰ La fortuna dell'espressione derridiana é legata al tentativo di creare un sistema unitario che includa il logos paterno, inteso come legge, e il fallo che é il significante privilegiato. Si tratta della decostruzione del motivo trascendentale nelle sue forme classiche o moderne come nel caso del fallo lacaniano, o dell'inconscio rappresentato da Deleuze (1973). In proposito si rinvia a Derrida (1967) e (1972). In particolare in «*Geschlecht*». *Differenza sessuale, differenza ontologica*, il filosofo francese intrecciò la sua voce con quella femminile, impersonata da Helene Cixous, scrittrice francese, saggista e drammaturga, che produce esempi creativi di *écriture féminine* («scrittura femminile»), che dovrebbe mostrare la «differenza linguistica» delle donne rispetto agli uomini. La tesi della necessità di costruire un linguaggio «sessuato» al femminile non incontrerà consenso unanime tra le femministe.

rende l'idea della loro strategica alleanza. Comune a tutto il femminismo é la critica alla struttura bipolare e dicotomica su cui si regge il sistema fallogocentrico che, partendo dal polo maschile, interpretato come positivo, istituisce la negatività di quello femminile. Essa discende dal pensiero di Derrida (1967), il quale procede allo smontaggio della costruzione storico-sociale, più volentieri identificata col processo costruttivo del linguaggio e del discorso. Secondo il filosofo il pensiero logocentrico occidentale ha generato nel tempo esiti e risultati, i più significativi tra i quali sono costituiti dall'uomo e dalla donna. Smontare la pratica che lo ha generato dovrebbe conseguentemente estinguere il genere (Derrida, 1967). Questa prospettiva se da un lato ha il vantaggio di legare il dibattito sulla donna a quello sul soggetto contemporaneo, dall'altro subisce le critiche di chi la considera una visione scarsamente ancorata al reale, in riferimento al presupposto che le differenze di genere non si decostruiscono in maniera simbolica. Inoltre é una prospettiva che scoraggia dal cercare di fondarsi come soggetto autonomo, capace di elaborare sistemi di significato e pratiche anche politiche proprie, per quanto a validità limitata e locale, contrapposta al globale. (Braidotti, 2002).

Questa situazione non é intrinseca al pensiero razionale ed é quindi possibile operare per correggere gli squilibri sessisti del sistema; le femministe della differenza e quelle postmoderne condannano

invece senza appello la razionalità, considerandola strutturalmente connessa al dominio e all'esclusione.

La terza prospettiva, la teoria della differenza sessuale focalizza l'attenzione sui fondamenti ontologici del soggetto; il genere é un rivestimento sociale, e la differenza sessuale é l'origine cruciale della mancanza di potere femminile e insieme il fondamento della possibile costituzione del soggetto femminile in quanto tale. Questa teoria si sviluppa soprattutto in Italia ed in Francia e trova uno dei suoi principali punti di riferimento in Irigaray, la quale, partendo da un'analisi di matrice psicoanalitica sviluppa un preciso percorso teoretico, intrecciandolo con la politica. Secondo la studiosa belga nella filosofia occidentale il pensiero maschile si é imposto come soggetto universale e neutro, che costruisce il mondo a partire da sé. Il pensiero maschile ha sottratto all'essere sessuato femminile, l'accesso al simbolico, la capacità di autosignificarsi.

Questa teoria postula la necessità di colmare la mancanza di un pensiero proprio su sé stesse e sul mondo, dotandosi di uno strumento conoscitivo che riconsegna alle donne questa capacità fondativa. Il corpo é sede di origine fisica e simbolica e l'essenza corporea sessuale femminile ha bisogno di un riconoscimento. In questa prospettiva

Per le donne l'essere sessuate nella differenza é qualche cosa di imprescindibile, é, per ciascuna donna che si trova a nascere

donna, un 'da sempre già dato così e non altrimenti', che si radica nel suo essere non come un che di superfluo o un di più ma come ciò che essa necessariamente é: appunto donna (Cavarero, 1987, p. 180).

Per ultima la teoria delle differenze locali o situate che, incrociandosi col pensiero postmoderno, possiede delle parentele con quella decostruttivista. Questa teoria tenta una sintesi tra le varie prospettive, traendo spunto dagli studi di donne di diverse provenienze geografiche e culturali, non solo occidentali. In essa si critica l'idea che esista un ordine naturale delle cose cui partecipa un soggetto 'fisso', in un quadro di verità stabili, di conoscenza oggettiva, e allo stesso tempo si rifiuta il concetto di razionalità occidentale assieme a quello che vede nel linguaggio un veicolo di trasmissione trasparente e neutrale (Rose, 1986). In particolare verrà riconsiderata questa prospettiva, data l'importanza che va assumendo negli ultimissimi anni, dal momento che essa contribuisce a delineare quello che può essere definito un nuovo paradigma, al di là di gender e differenza: quello della diversità come struttura multipla e plurale. Questa operazione ha richiesto nel corso degli studi, una mutazione soprattutto negli anni Novanta, da parte della teoria femminista del gergo della psicoanalisi (Rose, 1986).

Quest'ultima costituisce l'orizzonte decisivo nella teorizzazione e rappresentazione di una visione non unitaria del soggetto e mette a nudo la natura incarnata, sessuata e contraddittoria dell'umano

(Braidotti, 2002, trad.it., p. 54). Nella soggettività le fantasie, i desideri, la ricerca del piacere hanno un ruolo non meno importante e costruttivo del giudizio razionale; i processi inconsci, i ricordi, le identificazioni e l'affettività, sono il collante invisibile che tiene insieme quel fascio di contraddizioni che convergono nel determinare il soggetto. La funzione delle strutture inconsce é decisiva per l'intera pratica della soggettività femminile perché permette forme di disimpegno e di disidentificazione nell'istituzione socio-simbolica della femminilità (Braidotti, 2002, trad.it., p. 54).

1. 2. «L'inferiorità dell'inferiore»

Alla storia del movimento psicoanalitico, costellata di conflitti e scissioni partecipano anche le donne sanzionate ed escluse dalla Società Internazionale di Psicoanalisi, quando per motivi teorici, sembrano allontanarsi dall'ortodossia freudiana, che tuttavia rielaborano in termini che si possono genericamente definire femministi. Insieme con l'illustre caso di Klein, bisogna ricordare quello di Karen Horney¹¹ (1885-1952), che nel 1941 fonda l'Istituto Americano di Psicoanalisi.

Contrapponendosi a Freud, Horney propone un modello in cui non sono le pulsioni ma i condizionamenti sociali e culturali a giocare un

¹¹ Ma anche, seppure con diverse modalità, Françoise Dolto e Luce Irigaray.

ruolo predominante nella costruzione delle identità di entrambi i sessi. Horney sollecita ripetutamente gli analisti a non appiattirsi sul privato, sulla sessualità, come ha fatto Freud, ma a studiare le correlazioni tra psiche, sociologia e antropologia. Prendendo spunto dalla posizione filosofica di Georg Simmel (1858-1918), secondo il quale la nostra civiltà é monopolizzata dal maschile, Horney proclama la parzialità del modello di donna costruito fino a quel momento dalla psicoanalisi¹². Tenta una denuncia nei confronti del maestro che fondava sull'invidia del pene (Freud, 1924, trad.it., p. 10) la subordinarietà e l'inferiorità della donna, condizionata dal contesto ambientale. Questo ricco e variegato dibattito sull'invidia del pene rappresenta uno degli elementi principali che ha condotto, nell'ultimo decennio, alcune studiose a privilegiare la riflessione sulla differenza tra la soggettività maschile e quella femminile, oggetto di tale ricerca (Arcidiacono, 1992, pp. 19-20).

In questo senso si potrebbe affermare che il pericolo costituito dalle analiste, che concorre al loro allontanamento, consiste non tanto nella revisione della psicologia femminile freudiana, quanto in una minaccia all'universalità del sapere psicoanalitico. Se si legge la storia dell'istituzione psicoanalitica in una determinata prospettiva, l'estromissione delle donne si potrebbe attribuire all'attenzione e alla messa in questione del soggetto che analizzano. La figura

¹² Si sottolinea l'aderenza di Horney al pensiero positivista e di quanto questo abbia influenzato la psicoanalisi.

dell'analista si qualifica come uomo e occidentale, e in tal senso produce un pensiero di parte all'interno della cultura occidentale (Vegetti Finzi, 1992a).

Questa posizione verrebbe smentita anche dalla presenza di Horney e al suo contributo. Grazie al supporto fornito dall'esperienza psicoanalitica, Horney compie uno spostamento teorico i cui dati riporterebbero la riflessione a un parziale distacco dalla teoria freudiana. In effetti uno degli elementi che sembrerebbero interessanti nell'economia del dibattito sulla soggettività femminile includerebbe l'affermazione per cui la netta separazione tra le caratteristiche maschili e quelle femminili si produce solo con la pubertà (Freud, 1905).

Dalle osservazioni di Horney (1924) e alla sua pratica analitica, si potrebbe riscontrare nella differenza tra i sessi, semplicemente un'ambivalenza libidica originaria. In questo si rintraccia il limite della teoria freudiana, il cui superamento può essere suggerito dal concetto di conoscenza «istintiva» dei processi sessuali. Durante questo percorso ci si imbatte nei sogni e nelle angosce dell'infanzia, fase nella quale l'individuo non possiede ancora una vera e propria conoscenza razionale del corpo, che è invece desunta dall'osservazione e dalla spiegazione degli altri.

I fattori che producono piacere e angosce, nella donna in particolare, hanno una struttura biologica ben determinata: ogni fantasia che

cerca di soddisfare la tensione prodotta dalle sensazioni erotiche dà origine all'angoscia da parte dell'Io. Quest'ultima ha qualcosa di specificamente differente dall'originale angoscia maschile in rapporto alla madre. Quando il bambino immagina di realizzare i suoi impulsi genitali si trova mortificato nel suo amor proprio per l'inadeguatezza anatomica che in quella fase emerge a livello inconscio. Nella bambina si manifesta una sensazione distruttrice del proprio corpo e del rapporto con esso che produce una simbolica mutilazione, decretata da una insufficienza biologica (Freud, 1925b; cfr. 3. 2.).

La proporzione in cui il maschile e il femminile s'intrecciano nell'individuo è soggetta a oscillazioni assai rilevanti e ciò che costituisce la mascolinità o la femminilità è un carattere sconosciuto, che non si può ridurre alla mera anatomia (Horney, 1924).

Quella tra "maschile" e "femminile" è la prima distinzione che viene fatta quando si incontra un essere umano. Tuttavia esiste in ognuno una forma di bisessualità perché parti dell'apparato sessuale maschile si riscontrano anche nel corpo della donna (Freud, 1931; cfr. Irigaray, 1974).

Questa posizione può trovare una sua aderenza anche sul piano fisiologico che potrebbe risalire alla cultura greca, nella quale pensatori come Ippocrate,¹³ avevano elaborato una teoria della differenza sessuale, secondo la quale il latte materno e lo sperma

¹³ Per i riferimenti all'autore si rinvia a Andò (a cura di), 2001

avrebbero un'origine fisiologica comune, il sangue (Pomata, 1995). Questo implicherebbe che i corpi maschile e femminile non differiscono tra loro per struttura o composizione dei loro organi ma per le modalità di cottura del sangue¹⁴. Dunque i due generi non sarebbero riconducibili a una differenza esplicita e qualitativa ma, al contrario, implicita e quantitativa.

La proposta freudiana non descrive ciò che la donna è ma indaga il modo in cui diventa tale. È accertato che la bambina non può essere definita inferiore (Freud, 1925b), in quanto sembra che entrambi i sessi attraversino le prime fasi dello sviluppo libidico in modo analogo (Klein, 1937). L'attaccamento verso la madre è destinato a cedere il posto a un sentimento simile per il padre ma non si tratta semplicemente di un cambio di oggetto perché l'affetto si trasforma in odio e la relazione tra le due donne diviene apertamente ostile. L'attaccamento verso la madre viene a cessare a causa dell'invidia del pene, che costituisce un punto di svolta nello sviluppo della bambina (Freud, 1931, trad.it., p. 64).

¹⁴ Solo alla fine dell'Ottocento prende corpo e si consolida l'idea che la perfezione del corpo umano sia dovuta all'azione dei messaggeri chimici, gli ormoni, ai quali si deve lo sviluppo, la conformazione delle mammelle e la produzione del latte. A partire dai primi anni del Novecento man mano che si affinano le tecniche diagnostiche e la ricerca nel campo della biochimica progredisce, si scopre il grande numero di ormoni che regolano le varie attività del nostro organismo e si cerca di interpretarne la dinamica biologica, rintracciandone le strette correlazioni con il sistema nervoso ed endocrino. L'analisi accurata della letteratura in nostro possesso sulla "meravigliosa armonia", dagli scienziati del periodo classico in poi, ci offre degli spunti di riflessione di natura strettamente socio-antropologica (cfr. Pomata,1995).

Con l'abbandono della fase fallica, la bambina rinuncia parzialmente all'attività e in lei ha il sopravvento la passività. Solo con la comparsa del desiderio del pene il nuovo bambino diventa l'oggetto del più forte desiderio femminile. Il risultato estremo della mascolinità sembra essere l'influsso esercitato sulla scelta sessuale (Mitchell, 1974, p. 24).

Sembrerebbe che «alla libido sia stata fatta maggior violenza allorché la si é costretta al servizio della funzione femminile e che la natura tenga meno conto delle esigenze femminili che di quelle della virilità» (Freud, 1905, trad.it., p. 455). La realizzazione della meta biologica dell'accoppiamento sessuale sembrerebbe affidata all'aggressività dell'uomo e resa entro certi limiti indipendente dal consenso della donna.

Inizialmente Freud ritiene che il periodo in cui sorgono la femminilità e la mascolinità sia la pubertà. In seguito scopre la formazione del complesso di Edipo e sottolinea l'importanza della differenza tra i sessi nell'oscuro continente che aveva iniziato ad esplorare, ovvero la fase preedipica¹⁵ (Freud, 1915-1917, trad.it., p. 467).

I termini maschile e femminile suggeriscono a Freud un'inadeguatezza e scarsa utilità poiché se dal punto di vista biologico sono adatte a descrivere le diversità naturali, strettamente anatomiche fra maschio e femmina, per lo psicanalista indicano

¹⁵ Cfr. Klein, 1937

rispettivamente «attività» e «passività» (Freud, 1905, trad.it., p. 449), concetti in sé insidiosi ma di una certa efficacia per l'indagine psicoanalitica (Freud, 1931, trad.it., p. 63).

L'osservazione freudiana presuppone la concezione che la differenza fra i sessi sia legata allo sviluppo funzionale biologico: nella bambina si sviluppa un senso di vergogna, di disgusto e di compassione con molta più facilità che nel bambino, così come in lei emerge una tendenza alla repressione della propria sessualità e che diventa passiva (Chasseguet-Smirgel, 1964, p. 32).

Gli uomini e le donne, secondo lo studioso austriaco, vivono nella vita psichica la grande difficoltà costituita dal fatto che vi sono due sessi. Si produce un'androginia di fondo in ciascun individuo che genera una continua oscillazione e tensione verso il ruolo da occupare nel mondo (cfr. Crispini, 2004).

La distinzione tra i sessi che emerge da questa analisi si potrebbe riassumere attraverso la presenza di due minacce inconsce: per i maschi l'angoscia della castrazione, mentre nelle femmine la paura di non riuscire a conquistare il fallo. Da questa seconda possibilità sembrerebbe sorgere la connessione tra isteria e femminilità (Mitchell, 1974, trad.it., p. 105).

La condizione isterica viene correlata da Freud non alla mancanza o alla vera perdita dell'oggetto ma all'assenza d'amore per esso (Aulagnier, 1975; cfr. Soler, 2003, p. 40).

Si potrebbe tracciare una sorta di paragone tra isteria e femminilità, da un lato, e tra nevrosi ossessiva e virilità, dall'altro. Tale confronto potrebbe essere ulteriormente sviluppato supponendo che la condizione angosciata della perdita d'amore abbia, nel caso della nevrosi, una parte simile a quella che la minaccia d'evirazione ha nelle fobie. Nell'isteria invece essa potrebbe essere correlata con l'angoscia del Super-io (Freud, 1932, trad.it., pp. 196-197).

Ma è utile ricordare che il percorso della bambina verso la femminilità, anche alla luce della teoria dello sviluppo sostenuta da Klein, è caratterizzato da risentimento nei confronti della madre che non è stata in grado di generarla maschio (Horney, 1924, p. 76; cfr. Chodorow, 1978). Questa fase è caratterizzata dall'invidia del pene che deve venire rimossa o trasformata. Accettare l'evirazione non significa soltanto riconoscere la mancanza del fallo, ma anche abbandonare o relegare nei sotterranei dell'inconscio il soddisfacimento sessuale che poi riaffiora nella pubertà. Sfruttando i suoi moti pulsionali passivi, la bambina riesce a trasferire i suoi investimenti libidici dalla madre al padre, e può desiderare il pene di lui per poi desiderare l'uomo con cui concepire un bambino. La bambina diventa donna con l'assunzione del padre come oggetto d'amore. La consapevolezza di questa mancanza¹⁶ ha delle conseguenze psichiche che producono una ferita al narcisismo della

¹⁶ Per un confronto con il concetto di mancanza biologicamente determinata e costitutiva dell'essere umano, si rinvia a Crispini (2004), pp. 16-17.

donna, trasferendole un senso di inferiorità (Freud, 1925b, trad.it., p. 210).

Nel pensiero freudiano dunque l'instaurarsi della differenza tra i sessi risale alla pubertà con la formazione del complesso di Edipo che, nel caso del bambino, è dissolto dal subentrare della paura della castrazione, mentre, per la bambina, si inserisce nella fase di angoscia e di disprezzo per la mancanza del pene.

Con questo assunto teorico è evidente l'abbandono da parte dello studioso austriaco di ogni approccio analogico, proposto per entrambi i sessi, per accostarsi all'idea di una distinzione necessaria. Tuttavia, persiste l'idea che «nelle bambine il motivo per la demolizione del complesso edipico è mancante» (Freud, 1925b, trad.it., p. 216) e pertanto lo sviluppo sarebbe insoddisfacente, incompleto e vago.

Al dato biologico della differenza sessuale è stato attribuito un significato valoriale attraverso l'articolazione di un rapporto gerarchico. L'eguaglianza tra persone di sesso diverso è stata, conseguentemente, costruita attraverso la negazione della differenza di genere e l'omologazione del femminile al prototipo maschile.

È utile segnalare che il termine uomo, indica sia il genere sessuale sia la specie umana, e ciò conferma che ancora oggi la struttura del nostro linguaggio evidenzia il valore simbolico, gerarchicamente determinato, della differenza tra sessi (Cavarero, 1999, p. 117). Il

maschile é il modello dal quale la donna si differenzia per difetto. In questo senso «chi funziona da superiore funge da prototipo; é il paradigma che definisce l'inferiorità dell'inferiore» (Cavarero, 1990, p.120).

La riduzione della differenza di genere a quella biologica rischia di tradurre in termini naturalistici anche i rapporti gerarchici tra i sessi che si sono storicamente prodotti nella società.

Il tentativo di Freud é quello di riconoscere che l'esistenza e il ruolo di bisogni profondi, di pulsioni sessuali, sono alla base di molte esperienze umane che da sempre sembrano non avere niente in comune con l'accoppiamento. Le pulsioni possono essere si represses, ma non per questo scompaiono, anzi ricacciate nell'inconscio costituiscono un serbatoio inesauribile della vita psichica.

Il sacrificio del proprio appagamento é necessario ad affermare il vero ruolo femminile che si struttura, secondo Freud, a partire dal complesso di Edipo. I suoi effetti tuttavia, nel maschio e nella femmina, come sostiene anche Horney, sembrano essere differenti, per cui i bambini rinunciano alla madre come oggetto del desiderio sessuale, per paura della castrazione (Horney, 1924, trad.it., p. 69).

Le bambine invece non solo rinunciano al padre, in quanto oggetto sessuale ma contemporaneamente rifuggono del tutto dal loro ruolo. Per comprendere questa fuga dalla femminilità bisogna orientare

l'attenzione su un elemento cruciale, l'angoscia per i propri organi genitali che costituisce il fattore determinante nella vita psichica femminile e contribuisce all'accrescimento di una profonda insicurezza interiore (Horney, 1924, trad.it., p. 70). È in un tale contesto che la donna si rifugia in un ruolo maschile fittizio, cioè cresce in lei un desiderio di emulazione dell'uomo che confligge con la reale resistenza a esso.

Durante il periodo infantile si sviluppa questa possibilità di resistenza, che protegge la bambina dai desideri libidici verso il padre e innesca in lei un senso di inferiorità. Quest'ultimo è provocato dal contatto con un arco di valori che sono estranei alla sua natura biologica e nel confronto con essi, non può non sentirsi inferiore (Horney, 1924, trad.it., p. 72). La condizione così descritta genera nella bambina l'angoscia per gli organi genitali, in parte tradotta nell'inclinazione ad assumere la sessualità maschile, in parte nell'interpretazione dei propri organi genitali come lesione. Quest'ultima diventa una fantasia di castrazione, seguita dall'antico senso di colpa e il pene è desiderato come una prova di innocenza (Horney, 1924, trad.it., p. 75). Il senso di colpa provocato dalla mancanza del pene è il parziale motivo che ha origine nel complesso di Edipo e che rafforza e convalida la condizione di inferiorità in cui si vengono a trovare le donne nella società (Chasseguet-Smirgel, 1964).

Freud giunge a delineare il carattere specifico dello sviluppo che si manifesta attraverso le zone erogene, nell'istinto che procede secondo lo stesso corso per entrambi i sessi. Ciò tuttavia non esclude le dovute differenze che derivano dal fatto che la somiglianza nelle tendenze libidiche non si accompagna a basi anatomiche e biologiche simili. Da questa premessa segue che le femmine si sentono insufficientemente dotate a causa dell'orientamento fallico della loro libido e finiscono per invidiare i maschi (Horney, 1924, trad.it., p. 81). A ciò si connettono i conflitti con la madre, tra i quali la mancanza del pene, determinante poiché da questa inefficienza e dal conseguente rimprovero si origina e si sviluppa il distacco dalla madre e il suo attaccamento al padre.

Secondo Freud l'invidia del pene corrisponde a un senso di inferiorità rispetto ai desideri istintuali più vitali ed elementari, da cui si genererebbe un comprensibile risentimento. Tuttavia questo atteggiamento non è seguito inevitabilmente poiché dove lo sviluppo procede in maniera soddisfacente, la donna si volge verso l'uomo e la maternità (Soler, 2005).

A incrementare le implicazioni di natura psichica si aggiunge una condizione sociale che attraversa l'essere donna. È come se le donne avessero una malattia indefinibile, che è contestuale alle società occidentali in particolare. Come dice Betty Friedan (1963), per le donne si ha l'impressione di non esistere; è come non si

prendesse coscienza della femminilità, che prima degli anni Sessanta del secolo scorso il sistema sociale occidentale, in particolare quello borghese, relegava a una vita quotidiana trascorsa prevalentemente tra le mura domestiche e a vivere quella come una dimensione esclusiva (Fridan, 1963). Le donne sono totalmente inappagate, ma la loro insoddisfazione non è altro che il risultato di un'eco individuale, al loro ritrovarsi sole davanti alle loro esperienze private. Friedan dà voce alle donne e al loro profondo senso di solitudine, la malattia che è così descritta, non ha nome ma appartiene alle eroine dei romanzi d'appendice delle riviste americane. La sua è una denuncia al modo in cui vengono volgarizzate l'antropologia e la psicologia rispetto al destino femminile (Fridan, 1963). Esso si traduce nella volgarizzazione del freudismo, nell'anatomia e contribuisce a rendere più difficile la distinzione tra ciò che è biologico e ciò che è culturale (Mitchell, 1974). Questa possibilità può essere chiarita attraverso l'opera di Horney la quale, pur tra numerose cautele nell'utilizzo dei termini maschile e femminile, critica la teoria di Freud secondo cui l'invidia del pene è la sola causa del fantasma femminile della castrazione. In un suo articolo del 1933, *La negazione della vagina*¹⁷, sarebbero gli uomini ad avere invidia per le caratteristiche sessuali femminili. Il rovesciamento dell'invidia del pene in quella della vagina,

¹⁷ Questo articolo è contenuto in Mitchell, 1974

motiverebbe la conclusione che la struttura carente non appartiene al sesso ma al genere, nel quale si articola lo sviluppo psicosessuale dell'individuo. Inoltre si avvalorava la simmetria sul piano simbolico poiché come nella donna l'inferiorità è provocata dalla mancanza del fallo, così l'uomo vive la carenza nella impossibilità di essere madre. La pionieristica posizione per i tempi fa di Horney l'artefice dell'inizio di un particolare filone di studi della cultura statunitense di cui il gender ne costituisce lo snodo teorico, che unisce la tradizione psicoanalitica neofreudiana alla riflessione filosofica.

Tuttavia bisognerà attendere il 1949 e la pubblicazione del *Secondo sesso* di Simone de Beauvoir per giungere al vero primo tentativo di riconsiderare e sintetizzare le differenze attraverso la biologia, la psicologia, la cultura e la storia nell'elaborazione del concetto di donna e di situazione femminile. Beauvoir non si accontenta di denunciare la mistica della donna, poiché utilizza anche i contributi della psicologia e dell'antropologia. Tuttavia la sua prospettiva di chiaro spessore filosofico considera le donne provocatoriamente tra gli altri esseri umani contrassegnati dalla parola «donna» (Beauvoir, 1949). Il suo contributo dimostra che il concetto di essere umano nasconde, dietro la differenza anatomica tra uomini e donne, una nozione maschile che sottintende le forme di organizzazione sociale esistente, compresa quella rivoluzionaria (Beauvoir, 1949).

Forse sarebbe opportuno risalire alle origini poiché resta molto ancora da scoprire sulla maniera in cui le donne si formano secondo il contesto familiare e la società alla quale appartengono.

La differenza biologica unita alla specificità di un proprio statuto simbolico permetterebbe di dare parola ai comportamenti e ai desideri femminili che troverebbero una loro legittimazione come autonomamente autorizzati.

1. 3. Il tramonto della sessualità freudiana tra Irigaray e Lacan

Poter ripensare l'universo simbolico femminile e le implicazioni dalle quali si determina la femminilità, vuol dire ancora una volta rivolgere la riflessione alla tradizione psicoanalitica e soprattutto alla prospettiva fornita da Lacan. Lo psicoanalista francese sposta su un solo significante, il fallo¹⁸, la formulazione della differenza sessuale. In tal senso si struttura la tesi lacaniana che fa della mancanza fallica il principio dinamico della libido.

Il significante fallico lacaniano si comprende meglio alla luce dei meccanismi dell'erezione come nel celebre passo dedicato alla sua anamorfosi (Lacan, XI, pp. 89-90). Il fallo a cui Lacan fa riferimento è quello turgido e pronto al rapporto sessuale e non l'organo rilassato che caratterizza gran parte della vita maschile. In questo senso si

¹⁸ Lacan, 1958b e 1994, pp. 5-96.

può comprendere come la mancanza caratterizzi entrambi i sessi poiché il possesso del significante fallico é sempre parziale e temporaneo.

Nell'uomo esso si manifesta solo nell'erezione e nella donna solo nell'accoppiamento, preannunciando la denaturalizzazione del sesso nell'essere umano. L'anatomia non esaurisce la struttura sessuata del soggetto poiché non c'è donna che non si preoccupi della sua vera femminilità, né uomo che non sia in ansia per la sua virilità (Lacan, 1975).

La posizione freudiana percepisce la sola femminilità come carenza che produce invidia e rancore. Se, al contrario, si considera che entrambi i sessi siano articolati da una mancanza costitutiva, la femminilità diventa qualcosa di non totalmente definito dalla castrazione per divenire una posizione soggettiva non identificabile con la semplice carenza (Vegetti Finzi, 1981).

L'uomo é definito nella sua virilità dal fallo in misura maggiore e gioca la lotta di prestigio e identità sui suoi equivalenti. Anche la donna é definita dal fallo, soprattutto in relazione con i suoi equivalenti, ma non interamente, in quanto il fallo non le conferisce un'identità come donna (Vegetti Finzi, 1981, p. 30).

Per questo Lacan afferma con decisione che «nello psichismo non c'è nulla per cui il soggetto possa situarsi come essere [...] maschio

o [...] femmina». Tale distinzione può esprimersi solo attraverso il dramma edipico (Lacan, XI, p. 208).

In questa direzione, con e contro Lacan, s'incontra la prospettiva di Irigaray¹⁹, i cui fondamenti concettuali vengono dalla linguistica, per richiamare l'attenzione sulla costruzione sociale delle differenze tra i sessi. Questo orizzonte teorico²⁰ afferma che un'adeguata analisi dell'oppressione delle donne deve tenere presente sia il linguaggio, sia le condizioni materiali e non essere ridotta a uno solo dei due (Irigaray, 1974, trad.it p. 191). Irigaray comincia la sua lettura del testo di Freud *La femminilità* (1925) che viene analizzato in chiave marxista per giungere alla questione della sessuazione del discorso. Secondo il fondatore della psicoanalisi la femminilità coincide con la funzione sessuale, che nella donna, significa tendenza alla passività²¹ (Irigaray, 1974, trad.it., p. 14). In questa direzione Irigaray può affermare che le analiste estromesse sono quelle che strappano

¹⁹ Si ricorda che la posizione critica di Irigaray, la presa di distanza da certe posizioni radicali nei confronti della psicoanalisi lacaniana, potrebbe derivare dalla sua espulsione dalla École des Études de Psychanalyse Freudienne, da parte dello stesso Lacan.

Per una lettura che considera la distanza teorica tra Lacan e Irigaray, facendo salvo l'utilizzo degli strumenti appartenenti alla sfera psicoanalitica, si segnala Restaino, Cavarero (1999).

Sui tempi e i modi della ricezione statunitense di Irigaray si rinvia a Schor, Whirtford, Burke (1994). Della particolare ripresa e rielaborazione italiana, parla Diotima (1987). Per quanto riguarda il Regno Unito Whitford (1991) propone una lettura di Irigaray che si discosta dai luoghi comuni dell'analisi statunitense. Altri utili riferimenti sono: Grosz (1989), Braidotti (1995) e de Lauretis (1990).

²⁰ Uno dei testi più influenti di Irigaray é rappresentato da *Speculum* (1974). Per la contestualizzazione storica di questo testo e, più in generale, della riflessione filosofica femminista dei primi anni Settanta si rinvia a Zamboni (1997), AA.VV. (1987), Stanchina (1996) e Fouque (1995).

²¹ cfr. Freud, 1925, trad.it., pp. 513-533

la maschera all'antica filosofia binaria, dove l'uomo é il Soggetto e la donna é l'Oggetto e contestano la validità universale degli assunti psicoanalitici. La filosofa belga tenta di dimostrare che le opposizioni binarie, fanno parte di una economia fallologocentrica che produce il femminile come suo esterno costitutivo (Irigaray, 1974). Assumendo l'analisi della ratio filosofica, elaborata da Derrida e da altri filosofi francesi contemporanei, si può sostenere che il pensiero occidentale ha una logica di opposizioni binarie che considera la differenza come qualcosa che é «altro da» la norma accettata (cfr. Derrida, 1987; Restaino, Cavarero, 1999).

A sostegno di questa ipotesi é l'utilizzo del prefisso 'post' da cui si stabilisce che «*prima* viene una lunga vicenda dell'economia binaria, *dopo* viene il vortice liberatorio che scompagina i codici dicotomici» (Cavarero, 1999, p. 134).

Decisiva, per la riflessione femminista diventa l'attenzione rivolta al soggetto e al significato da attribuire alla sua condizione sessuata. Sotto questa luce si comprende perché, per sfuggire al determinismo biologico come fondamento della differenza, pur accettando implicitamente l'economia binaria propria del patriarcato, si scivoli verso quello linguistico. La riduzione della realtà alla struttura impersonale del linguaggio impone che gli uomini e le donne, la storia e la materialità delle loro esistenze cessino di essere referenti concreti del discorso (Braidotti, 1994).

La ragione di ciò, secondo Irigaray, va ricercata soprattutto nel fatto che il linguaggio della nostra cultura é in prevalenza maschile. Esso possiede un'efficace funzione di discriminazione e separazione ma poco capace di congiungere, coniugare e com-prendere.

La psicoanalisi non fa eccezione soprattutto nelle sue componenti genetiche ed evolutive che hanno trascurato la zona originaria oscura, quel 'mondo delle Madri' che per Freud stesso rimase il 'continente nero', «spaesante ed umbratile per il pensiero e per il discorso maschile» (Vegetti Finzi, 1992a, p.22). Eppure, come «in nessun campo del sapere le donne sono state così presenti e attive [...]. In veste di paziente, terapeuta, teorica, studiosa o semplicemente di interlocutrice, esse vi hanno sempre partecipato da protagoniste» (Vegetti Finzi, 1992a, p. 23).

Tuttavia non é stato facile neppure per loro ampliare il linguaggio della psicoanalisi, liberandosi (e liberandola) dal giogo rappresentato da una sorta di timore reverenziale nei confronti di Freud. Tale relazione edipica legava le donne tra loro, rendendole paladine di una legge già enunciata, piuttosto che ricercatrici impegnate nel tentativo di dar parola a ciò che ancora non era stato detto né tantomeno compreso (Vegetti Finzi, 1986, p. 83-85). Si tratta di indagare psicoanaliticamente, in quanto singoli individui uomini e donne, dotati di una propria storia, individualità e particolare struttura di stratificazioni paterne e materne. Questa operazione metterebbe in

evidenza non solo la differenza tra uomo e donna, ma anche tra maschile e femminile, e le possibili differenze interne a essi. In questa prospettiva il maschile e il femminile sono categorie che attraversano diversi attributi dell'essere umano e le loro eventuali combinazioni, in grado di accogliere anche uomini "femminili" e donne "maschili".

Bisogna inoltre ricordare che, a differenza della psicoanalisi strutturalista, nella prospettiva della psicologia analitica, maschile e femminile sono immagini archetipiche (cfr. Jung, 1929; Neumann, 1953) che si definiscono anche in relazione all'opposizione tra *animus* (maschile) e *anima* (femminile). Ognuno di noi porta dentro di sé il corrispettivo archetipico inconscio dell'altro sesso che deve venir conosciuto e accettato come parte integrante dell'individuo per percorrere il cammino dell'individuazione del sé. L'*anima*²² e l'*animus*

²² La storia della parola anima si è strettamente intrecciata con quella della voce greca psyché, che originariamente significava soffio. Il latino presentava infatti due termini distinti dal solo genere grammaticale. Il primo, animus, corradicale al greco anemos, cioè vento, indicava gli stadi superiori razionali ed emotivi dell'interiorità umana. Il secondo, anima, era usato come termine corrispettivo della parola greca psyché ed era il nome di quel soffio vitale che, secondo la concezione antica, risiedeva all'interno degli esseri viventi e veniva espirato fuori al momento della morte. Secondo Platone l'anima non ha un inizio, in quanto è ingenerata; inoltre, è considerata immortale e incorporea. Per Plotino l'anima è la terza ipostasi, la cui essenza è immortale, intellettiva e divina. Vi è un'anima che plasma e vitalizza l'intero universo (Anima dell'universo) e anime individuali, per tutti gli esseri animati. Seguendo Platone attribuisce anime anche agli astri e ai pianeti. La singolarità del pensiero di questo filosofo riguardo all'anima sta nel suo averla sdoppiata in "Anima superiore", legata al divino, e "Anima inferiore", legata al corpo (Timeo, 90 a-b).

Una pagina importante nella storia della parola anima è stata scritta proprio, all'inizio del Novecento, in ambito psicanalitico.

La teoria di Jung definisce infatti funzione animica l'atteggiamento che il soggetto assume verso il mondo interiore che agisce in lui: nell'uomo questa funzione è detta animus, nella donna anima.

si manifestano apertamente come contenuti simbolici e inconsci all'interno dei sogni e nelle emozioni che proviamo (Jung, 1929, trad.it., pp. 19-20).

Ognuno di noi ha fatto l'esperienza di emozioni che vengono normalmente attribuite al sesso opposto, e di averle così catalogate e respinte, come incongruenti rispetto alla propria persona. Jung²³ interpreta un simile vissuto per mezzo del significato greco, di maschera dietro la quale si nasconde l'attore. In questo modo essa acquista la somma dei ruoli che ci attribuiamo e che gli altri ci conferiscono (Neumann, 1953). L'individuo, invece, rappresenta ciò che sta dietro alla persona, che contiene anche quei contenuti archetipici, inconsci e dissonanti con il ruolo svolto, che fanno parte integrante del proprio sé, e che devono essere incontrati, riconosciuti e accettati per permettere la propria individuazione.

Tuttavia, definire chi é uomo e chi é donna non necessariamente implica il maschile e il femminile.

Anche grammaticalmente essi si pongono su due livelli diversi perché i primi sono dei sostantivi, e quindi rinviano ai soggetti, mentre i secondi sono aggettivi che, seppure spesso sostantivati, richiamano qualità, caratteristiche, funzioni definite a partire dalla differenza tra uomo e donna (Scott, 1996, pp. 307-347).

²³ «Utilizzando un suggerimento del linguaggio junghiano, Bachelard usa la distinzione tra *animus* e *anima* per indicare il versante femminile e quello maschile dello psichismo umano»(Bonicalzi, 2007, p. 140); cfr. Bachelard, 1972, p. 71

Tale percorso conduce a esaminare la questione della castrazione che le femministe, forse sulla base di alcuni fraintendimenti, hanno interpretato leggendo in negativo certe formule di Freud, come nel caso della sua famosa idea del *Penisneid*. L'invidia del pene, elemento che sarebbe del tutto essenziale alla femminilità é, da una parte, evidentemente legato al contesto relazionale della bambina, dall'altra, é anche vero che si può reperire nel desiderio femminile una fascinazione fallica. Da qui la distinzione del senso sociale da quello biologico del *Penisneid*, riproposta da quella lacaniana tra pene, inteso come organo, e fallo, significante che «designa l'insieme degli effetti [...] sul soggetto» (Chemama, Vandermersch, 1998, trad.it., p. 117). Questo vuol dire che la donna non invidia il pene, benché si possano trovare le tracce di questa nell'isterica, ma il fallo. Occorre scartare l'idea per cui la psicoanalisi accoglierebbe la castrazione della donna, ma riferirsi all'operazione simbolica che richiama un principio di mancanza attorno al quale si coagula il soggetto umano. L'argomentazione lacaniana verte intorno alla nota formula secondo la quale il rapporto sessuale non esiste²⁴: se l'uomo e la donna fossero tali, sin dall'inizio, se l'amore fosse possibile, non ci sarebbe inconscio. I due sessi girano entrambi attorno a una mancanza, che ciascuno, al di qua della propria barriera sessuale, condivide (Lacan, 1975).

²⁴ Lacan (1975), pp. 57-58 e (1978), p. 87. Cfr. Chemama, Vandermersch (1998), p. 305.

La donna viene identificata col ricettacolo del prodotto maschile e viene posseduta in quanto mezzo di (ri)produzione (Irigaray, 1974, trad.it., p. 11; Freud, 1921). Da qui il formarsi nella donna di forti impulsi masochistici che riescono ad erotizzare le tendenze distruttive rivolte all'interno (Freud, 1925a). Se in una donna si riscontra attività o aggressività, essa sarà connotata come virile o distruttrice, giungendo a concludere che «il masochismo é prettamente femminile» (Irigaray, 1974, trad.it., p. 20)²⁵. Ma la conseguenza più grave é quella della capacità assai ridotta, anzi dell'impossibilità, per la donna, di sublimare gli impulsi sessuali. Irigaray ritiene che Freud non abbia saputo esaminare i sentimenti di invidia e rivalità che il piccolo maschio prova rispetto alla bambina, allorché scopre che é uguale per sesso alla madre, il cui corpo é per lui oggetto d'amore primario (cfr. Durst, 2003; Irigaray, 1974, p. 26). «Tali sentimenti producono il desiderio del medesimo, dell'identico a sé, del sé (come) medesimo, e del simile, dell'alter ego, [...] questo domina l'economia della rappresentazione. La "differenza sessuale" dipende da una problematica del medesimo, la quale ancora e sempre si trova determinata all'interno del progetto, della proiezione, del medesimo, nella sua sfera di rappresentazione» (Irigaray, 1974, p. 22). Le interpretazioni dei sogni di Freud, secondo Irigaray, sottostavano al desiderio di trovare l'identico, sempre e ovunque.

²⁵ Cfr. Musatti (1970), pp. 129-151.

L'analisi dei testi freudiani prosegue a tratti con ironia pungente: lasciato al vuoto, alla mancanza di ogni rappresentazione dell'origine, il desiderio della donna dovrà passare attraverso quello dell'uomo (Irigaray, 1974, trad.it., p. 37). In questi termini «ogni teoria del soggetto si trova sempre a essere appropriata al maschile» (Irigaray, 1974, trad.it., p. 129) e assoggettandovisi, la donna rinuncia inconsapevolmente alla specificità del proprio rapporto con l'immaginario.²⁶ Si evidenzia una sorta di (u)omosessualità²⁷ (Irigaray, 1974, trad.it., p. 94), che richiama fortemente l'oggettivazione della donna in quanto femminile, a opera del discorso che ne definisce la sua soggettività negata. Secondo Irigaray, «la tecnica scientifica ha dunque ripreso le proprietà di condensazione dello «specchio ardente»²⁸ per penetrare il mistero del sesso della donna, operando una nuova spartizione tra i poteri del metodo sperimentale e quelli della 'natura'» (Irigaray, 1974, trad.it., p. 141).

Ma l'oggetto in questione non è così resistente come lo si vorrebbe e privare il soggetto del desiderio di impadronirsene, «gli fa provare la

²⁶ Con un motto si potrebbe dire che, per Irigaray, soggetti non si nasce ma si diventa. Judith Butler, riconoscendo la stessa esperienza psichica che genera il soggetto, mette in discussione una visione deterministica e di causalità esterna della soggettività.

²⁷ Irigaray potrebbe ricontestualizzare il termine riproponendo la matrice presente in Lacan XI

²⁸ Lo speculum, è lo strumento ottico concavo che viene utilizzato dai medici per 'guardare' l'organo sessuale femminile. Per Irigaray diventa specchio ardente per indicare che esso non riflette la propria immagine ma è il mezzo attraverso cui scoprire la vera essenza femminile, luogo ricco e realtà variegata con una struttura propria che consentirebbe di far emergere la donna non più come oggetto e immagine riflessa dell'uomo, ma come elemento su cui costruire la propria soggettività (cfr. Irigaray, 1974).

vertigine di un possibile fallimento» (Irigaray, 1974, trad.it., p. 130). Dal momento in cui il soggetto progetta di specchiarsi nell'oggetto, si trova già davanti un'altra specularizzazione. Se il soggetto poi si mettesse a 'parlare e vedere', si assisterebbe a una sua disgregazione e, di riflesso, anche dell'oggetto dell'altro. Per l'uomo, specchiarsi nella donna significa compromettere la propria unità. Per evitare questo rischio il maschio si rende molteplice e mutabile, attuando una «destrutturazione e distruzione in cui si (dis)fa; [...] surrettiziamente egli pretende ancora di esserne la ragione» (Irigaray, 1974, trad.it., p. 131). Secondo Irigaray l'uomo ha sempre rappresentato il solo soggetto possibile, il cui carattere sessuato viene occultato, per rendere i suoi imperativi come universalmente validi, i soli in grado di definire le forme della ragione, del pensiero, del senso, rimandando continuamente all'universale che si mostra come un particolare proprio dell'uomo.

Le parole 'sensate' a disposizione della donna sono una mimesi di quelle dell'uomo (Braidotti, 1994), e per questo non in grado di tradurre la sofferenza del suo non essere. Irigaray si confronta con questo problema e propone un lessico più ampio e insiste sui vuoti del discorso che ne ricordano l'esclusione.

il problema della sessuazione del discorso [che] non é, paradossalmente, mai stato posto [...]. Una legge, da sempre sottaciuta, prescrive ogni realizzazione di linguaggio(i), ogni produzione di discorso, ogni costituirsi di lingua secondo le

necessità di una prospettiva, di un punto di vista, di una economia: quella dell'uomo, supposto a rappresentare il genere umano (Irigaray, 1991, p. 279).

La psicoanalisi dal canto suo spiega la struttura del linguaggio e l'impossibilità da parte dell'uomo di nominare la sua relazione con la materia/madre da cui deriva, e da cui si separa.²⁹ Un'operazione, quella maschile, che sottintende l'amore del medesimo e il rifiuto della differenza, come momento esclusivo dell'indagine sul femminile. È a partire dal linguaggio e dalla materia, ovvero dal corpo e nella sua apertura all'altro che si proporrebbe il superamento della sessuazione (Irigaray 1985).

²⁹ Si ricorda in particolare l'analisi lacaniana che cerca di porre in relazione separazione e generazione (Lacan, XI, p. 218).

Capitolo II. Femminilità e corporeità

Aver analizzato il femminile tra il simbolico e il biologico conduce l'indagine necessariamente a voler decifrare un elemento che sfugge a una possibile simmetria, il corpo. In questa direzione la soggettività è toccata nella sua dimensione vitale che viene concepita attraverso l'unità di corpo e persona. Si tenta di riabilitare la possibilità al corpo femminile, in quanto materialità, di essere considerato come luogo pubblico, come descrive Duden. In questa espressione l'autrice conferisce una rilevanza politica al corpo della donna e che tuttavia, la sua storia, lo pone come portatore di un vissuto e di valori che fanno parte del privato. Da qui l'importanza per la riflessione filosofica contemporanea di concettualizzare il corpo e dare ad esso la possibilità di contare, come dice Butler. La sua visione ammette di voler legare la questione del corpo non tanto a semplice strumento conoscitivo, ma a quella del sesso, in quanto una delle norme attraverso le quale la corporeità viene materializzata, può implicare l'identità legata al genere.

Attraverso questa prospettiva la sfida di Butler è quella di dare una regolazione al genere, come parte dell'attività normativa eterosessista, in aperta polemica con Irigaray che rappresenterebbe la corporeità femminile nella sua staticità e chiusura, legandola alla semplice differenza sessuale. Ripensare il corpo della donna significa sforzarsi di non ridurre la differenza tra i sessi a una

semplice evidenza anatomica. Per superare il riduzionismo biologico bisogna trovare un terreno comune. L'operazione che fa Braidotti é quella di reinterpretare Butler e la sua lettura del pensiero di Irigaray. In quest'ultima si riscontra una forte linea di continuità con la teoria del genere, in quanto anche Irigaray propone la soggettività femminile, un divenire donna, purché si faccia leva sulla corporeità.

2. 1. Corpo di donna. La proposta di Duden

Nella storia intellettuale dell'Occidente, la psicoanalisi apre alla riflessione, alla cura e alla trasformazione, un ambito dell'esistenza umana che era considerato al di fuori della comprensione razionale, almeno nel periodo moderno: si tratta sostanzialmente dell'ambito dell'inconscio, del corpo, della sessualità, dei desideri. In epoca moderna, tutto questo era stato considerato dominio della donna. Si pensava che la donna fosse più vicina al mondo delle emozioni, del corpo, della sessualità.

É questa la ragione per cui vi é una sorta di coalizione intorno a un certo campo tematico, a cui guardano sia il femminismo che la psicoanalisi.

Talvolta ci si riferisce alla psicoanalisi come a una cura della parola. Una relazione analoga, tra coscienza da un lato e teoria e conoscenza dall'altro, si ha nel femminismo. Il femminismo parte da

un'esperienza di contraddizione e di infelicità vissute, di disorientamento e procede alla spiegazione teorica, o meglio va alla ricerca delle origini di quella condizione. Per entrambi gli aspetti, la coincidenza del campo tematico e la relazione tra coscienza e teoria, psicoanalisi e femminismo sono in un rapporto di grande familiarità e sono tra loro alleati. La riflessione sulla differenza sessuale non propone la divisione degli esseri umani in uomini e donne ma indica il differire delle donne dagli uomini (Cavarero, 1999, p. 117).

Le donne in quanto differenti non sono pienamente umane ma sono affette da una mancanza. In questa direzione si definisce anzitutto il complesso di Edipo, poi si decide che deve esserci un equivalente femminile e viene così creato il complesso di Elettra (Jung, 1950). Poiché i bambini maschi hanno una particolare relazione affettiva con la madre, le bambine devono avere la stessa relazione con il padre. In psicoanalisi, in sintesi, molti modelli di sviluppo, molte categorie e ipotesi esplicative considerano il soggetto maschile come norma. L'ironia della sorte perché la maggior parte dei pazienti di Freud erano donne. Di conseguenza, mentre il materiale grezzo della psicoanalisi è sempre stato costituito dalle donne, la riflessione teorica ha riguardato un altro soggetto. Grazie a questa strategia di pensare il femminile come mancanza e il maschile comeificante, la differenza sessuale non è più costitutiva di due esseri, o del differire dell'essere ma diventa secondaria, derivata e specifica.

Lo sviluppo della soggettività femminile si caratterizza, dunque, da una parte per una mancanza, intesa come assenza del pene che rende ragione della posizione della donna come luogo di eccezione rispetto alla logica fallica; dall'altra, è strettamente legata alla sensualità che mette in gioco il corpo nella sua dimensione vitale, toccato da una carnalità umanizzata (Alizade, 2005, trad.it., p. 46).

Estraneo e potente signore del destino di ciascuno si impone come materia dentro la quale si viene immersi e conferisce a ognuno una forma. La struttura stessa dell'io è prima di tutto corporea (Freud, 1925b). Non si può prescindere dalla materialità, di quali siano i termini di esclusione e negazione del proprio e di altri corpi perché tale aspetto costituisce la cornice entro la quale viviamo e l'ambito in cui emergiamo come soggetti (de Lauretis, 1998).

Questa riflessione tenta di rispondere alla domanda sul rapporto fra il soggetto, in questo caso femminile, in quanto libero e il corpo, ovvero della visione che ciascuna donna ha del proprio (Benhabib, 1992). L'indagine sull'elemento corporeo traccia un profilo teorico ampio e complesso, dando vita a diverse possibili considerazioni. Una delle direzioni su cui si fonda una di queste concepisce il corpo come oggetto, uno dei tanti dei quali l'uomo dispone ad arbitrio (Duden, 1994).

Un'altra prospettiva fortemente influenzata dalle recenti scoperte scientifiche in campo medico e biologico, lo interpreta come oggetto

manipolabile, “materiale” a disposizione della libertà individuale. In opposizione a un’antropologia ispirata alla persona³⁰, l’uomo viene ridotto un complesso unificato di forze psico-fisiche e la condizione umana é il risultato di un buon equilibrio fra queste forze. Nel momento in cui si ha un corpo che non é elemento costitutivo della persona, esso può essere considerato utile, semplice oggetto di uso per i propri obiettivi o altrui fini (Duden, 1994).

La metodologia scientifica sembra precludere la possibilità di ogni conoscenza della soggettività: essa può costruire solo una antropologia senza soggetto (Duden, 1994, trad. it., p. 30).³¹ Tuttavia non si tratta di ricondurre tutto a essa in quanto permane una dualità ineliminabile nell’uomo (Crispini, 2004). Nei confronti del proprio corpo si consolida un’alterità intrinseca: indissolubilmente “io sono” ed anche “ho il mio corpo” (Bordo, 1993). Questa affermazione sembra poter dialogare con la concezione plessneriana, secondo la quale l’uomo supera la necessità biologica che caratterizza la vita animale, e acquista una sua posizione grazie a un distacco originario (Plessner, 1980-1985, p. 360). Questa modalità individua e specifica

³⁰ Tale concetto é frutto di un’antica tradizione di ricerca filosofica e teologica. In questa sede si fa riferimento soprattutto a quella di matrice kantiana; in proposito basti richiamare le seguenti citazioni: «nell’etica, in quanto filosofia pura pratica della legislazione interna, solo i rapporti morali dell’uomo verso l’uomo sono per noi comprensibili [...]» (Kant, 1787, trad.it., A 188); «Agisci in modo da trattare l’umanità, tanto nella tua persona, quanto nella persona di ogni altro, sempre contemporaneamente come fine, mai semplicemente come mezzo» (Kant, 1785, trad.it., A 66-67).

³¹ Si tratta di un tema che é stato oggetto anche della riflessione fenomenologica; in proposito cfr. Husserl (1959).

la condizione umana³² rispetto agli altri esseri viventi poiché l'uomo non é semplicemente un corpo, ma *ha* un corpo, possiede consapevolezza di disporre di un organismo che viene sperimentato come altro da sé (Plessner, 1980-1985).

Questo appare particolarmente vero nelle esperienze in cui l'unità sembra come disintegrarsi; é l'esperienza di una certa "vischiosità" della dimensione corporea nel seguire la storia della persona³³; é contraria a uscire da sé quando si lascia trasportare dai propri dinamismi psico-fisici. Esiste, dunque, una sorta di oggettività del corpo, cui potrebbe corrispondere un'estraneità che altera la persona (Melchiorre, 1977, pp. 41 e ss.).

La considerazione del corpo in relazione alla persona é in grado di smarcarsi dalle varie forme di riduzionismo che caratterizzano una parte significativa della filosofia contemporanea. La prospettiva del corpo-persona, distanziandosi dallo scientismo, é in grado di affrontare con maggior efficacia teorica i problemi riguardanti il valore e la dignità del corpo (Melchiorre, 1977, pp. 41 e ss.).

³² Alcune considerazioni su Plessner, lettore di Bachelard sono presentate in Bonicalzi, 2007, p. 175

³³ Nell'*Antropologia pragmatica* (1798), Kant precisa che si diviene persone attraverso un processo di uscita dallo stato di minorità e che distingue l'uso pubblico da quello privato della ragione. Si attesta la capacità del pensare da sé che fa della persona il carattere proprio dell'uomo e che definisce l'orizzonte entro cui comprendere il carattere della specie. Secondo Kant il fine dell'uomo é la libera volontà morale che si compie non nel singolo ma nell'intero genere umano. Accanto a questa, la visione di Scheler, secondo cui la condizione dell'uomo che si fa persona é quella di un centro che duplicando se stesso, se ne pone fuori, é ex-centrico. Si delinea la dimensione dello spirito come campo transvitale che mostra l'essere umano in un intreccio dinamico di processi che gli consentono di farsi «uomo complessivo», ovvero colui che é di natura e che si apre allo sforzo di legare il centro vitale e quello personale.

In questo senso si può pensare al corpo in quanto costitutivo della persona, come ordinato a rivelare la sua verità. L'unità della persona umana esclude, sul piano etico, sia la riduzione della libertà a governo dell'istintualità, sia la riduzione della corporeità a semplice materiale posto a disposizione della libertà (Fimiani, 2005, pp. 37-47). Si comprende, allora, che la concezione del corpo, oggetto manipolabile della libertà, ha coinciso non casualmente con la negazione dell'unità della persona (Salmeri, 1999).

Essa rappresenta una possibilità inscritta nella libertà stessa dell'uomo, quella di "integrare" il corpo nella persona, di custodire cioè l'unità dell'umano (Crispini, 2004, pp. 57-75). Porta in sé stessa la possibilità di scindere questa unità nel senso preciso di *non vedere* più nel proprio ed altrui corpo, la persona (corpo-oggetto). È l'esperienza originaria che fa incontrare uomo e donna come mostra, in altro modo, anche la tradizione religiosa occidentale: Adamo ed Eva *si guardano* nella beatitudine della scoperta del significato del loro corpo e non provano vergogna; essi non sono più capaci di guardarsi senza provare vergogna e devono coprirsi. Il rapporto persona-corpo si decide alla fine nello spazio della libertà (Tagliapietra, 2006).

La persona umana vive sempre dentro una complessa rete di relazioni con l'altro. La profonda rilevanza che ha l'approccio e la considerazione della propria ed altrui corporeità è data dalla

costituzione della comunicazione interpersonale. In questo senso emerge un'altra tradizione, razionalista e atea, che individua l'essenza dell'uomo

soltanto nella comunione, nell'unità dell'uomo con l'uomo: ed é tale unità che si appoggia sulla realtà della differenza tra l'io e il tu (Feuerbach, 1846, § 59).

La conseguenza immediata é che una coscienza inadeguata o falsa della propria corporeità, rende tale anche la comunicazione interpersonale. A questo proposito si sottolinea l'assunto che se la persona vive il suo essere corpo diversamente dal suo essere persona, nella comunicazione interpersonale, il corpo (proprio ed altrui) é tendenzialmente usato (Butler, 1993, trad.it., p. 63, cfr. Kristeva, 1980, pp.134-136)

Questa percezione poiché non é adeguata alla realtà, di fatto in questa comunicazione é la persona stessa ad avere esperienza di essere usata. Questa esperienza é evidente nell'esercizio della sessualità, in particolare quella femminile (Alizade, 1999, trad.it., p. 20).

La sessualità si vivrebbe con la presunta idea che tutti abbiano un pene. Questo retaggio freudiano, da un lato, s'installa come una certezza che impedisce l'apertura psichica verso nuovi territori, dall'altro, la stessa convinzione produce sollievo poiché l'esistenza di

un sesso che ne sia privo, quello femminile, rinvia sempre a qualcosa di sinistro, misterioso e mostruoso al contempo, che tuttavia bisogna conoscere. Un corpo che sente, vibra, si reprime, che dipende dal suo simile e che é preso dalle spinte pulsionali, é il luogo in cui s'incarna la carenza dell'essere, costitutiva dell'umanità (Alizade, 1999, trad.it., p. 20-21).

Dunque la questione della corporeità si lega necessariamente a quella del sesso, in quanto una delle norme attraverso le quale *la corporeità viene materializzata* (Butler, 1993).

Ancora una volta per la donna la corporeità si manifesta come differenza anatomica poiché definirebbe e determinerebbe la psiche, la posizione nella vita, i sogni, l'intero futuro della donna, e ne costituisce il suo destino (Alizade, 1999, traee., p. 20). Si evidenzia in tal senso un ulteriore punto di contatto con la riflessione femminista che la psicoanalisi mostra nella sua vicinanza teorica al problema del corpo.

Ciò che il femminismo oggi rifiuta é anzitutto la tesi che il destino della donna sia ridotto all'anatomia, come semplice fattore discriminante e che l'ambiente, la storia e la civiltà, sono complementari allo sviluppo femminile (Benhibib, 1992).

Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in senso alla società la femmina dell'uomo; é l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna (Beauvoir, 1949, trad.it., p.325).

L'esperienza femminile del corpo, col suo andamento ciclico, la sua eccedenza anatomica, la sua teatralità, il suo legame con le origini attraverso la potenzialità generativa, acquista il senso. Nella nostra epoca il corpo femminile non vuole essere più amministrato dalle libere scelte delle donne, ma diventa astratto, non situato, quasi un non luogo per gli stessi soggetti femminili. É come se fosse silenziosamente espropriato e aggressivamente conteso, per ciò che riguarda i valori e le norme che ne definiscono il senso e ne regolano gli scopi, da categorie politiche, giuridiche, scientifiche e religiose (Corsi Piacentini, 1982, pp. 6-7).

Il concetto secondo cui «il corpo della donna é luogo pubblico» (Duden, 1994) inteso nella sua dimensione politica, é forse pericolosamente superato³⁴ poiché appare netta la separazione tra soggetto e corpo e si articola in un processo in cui il soggetto non ha diritto di proprietà sul corpo (Duden, 1994).

In questo modo si ripresenta la questione di ri-categorizzare e ri-normalizzare soggetto e oggetto, non come richiesta esclusiva del femminile. Una teoria di genere che si pone come attuazione di tale ripensamento, si connoterebbe come possibilità di parlare del soggetto in quanto categoria sociale imposta al corpo sessuato (Scott, 1986, p. 314).

³⁴ Nei paesi occidentali il femminismo ha posto il problema fondamentale del corpo nei movimenti politici, poiché lo ha portato nel regno "pubblico" con istanze, come il lavoro domestico, la gravidanza, l'aborto, lo stupro, che per secoli hanno fatto parte del privato. Emerge in tal senso l'urgenza e l'inevitabilità di concettualizzare il corpo. Cfr. Barazzetti, Leccardi, (a cura) 2001, p. 21.

Ciò significa che da un lato si accetta questa scansione ma s'intende al contempo dissolvere assieme al soggetto neutro e universale che domina la tradizione, anche la differenza sessuale, come significante collettivo. In quest'ultimo passaggio si rintraccia la possibilità di ricadere nell'assunzione di qualsiasi forma di soggettività sessuata come il reiterare un gesto patriarcale, inglobando le donne in un significante generale, la 'Donna', o la 'Differenza', o la 'Madre' simbolica, cancellando le differenze individuali (Cavarero, 1999, pp.111-164). Un simile timore spiega la condizione paradossale teorica (ma talvolta anche esistenziale) di alcune studiose impegnate a riflettere su questi temi.

2. 2. Fare e disfare il genere: la prospettiva di Butler

In questa stessa direzione, ritorna la necessità di interrogare il simbolico, che ancora una volta rivolge lo sguardo alla psicoanalisi lacaniana, che rappresenta uno snodo fondamentale per tutta la riflessione femminista della tradizione contemporanea statunitense e conseguentemente al prosieguo della presente indagine. Lacan contribuisce a chiarire che l'io non é una sostanza identica a se stessa ma ha una storia sedimentata di relazioni immaginarie che

localizzano il suo centro fuori di sé, nell'imgo³⁵. Lo psicoanalista francese afferma che l'immagine del corpo dà al soggetto la prima forma che gli permette d'inquadrare quanto è dell'io e quanto non lo è (Lacan, 1966).

La identificazione con un'imgo è essa stessa una relazione; l'esterno dell'io è per la prima volta demarcato anche se ambiguamente; viene stabilito un confine spaziale che negozia il fuori e il dentro (Braidotti, 2002, trad.it., p. 31). L'elemento corporeo costituisce solo una parte in cui l'insieme dei dati oggettivi ed essenziali devono essere considerati.

L'idealizzazione del corpo, in quanto totalità spazialmente delimitata, caratterizzata da un controllo esercitato dallo sguardo, è conferita al corpo attraverso l'auto-controllo.

Problematizzare il corpo vuol dire dare a esso la possibilità di «contare», in quanto determinato e collocato anteriormente rispetto al segno è sempre presupposto o significato come precedente: questa significazione produce il corpo stesso che, contemporaneamente sostiene di scoprire ciò che precede la sua

³⁵ Il termine è stato introdotto da Jung per designare una rappresentazione del padre o della madre che si fissa nell'inconscio del soggetto e orienta la sua condotta e il suo modo di percepire gli altri. L'imgo viene elaborata in un rapporto intersoggettivo e può essere deformata dalla realtà (Chemama, Vandermersch 1998, p. 154).

Anche Bachelard riprende la teoria junghiana, come mostra Bonicalzi: «le immagini dell'acqua sono [...] femminili, di nascita continua e sono oggetto di una delle maggiori valorizzazioni del pensiero umano, la purezza» (Bonicalzi, 2007, p. 139); (cfr. Bachelard, 1942, p. 15).

azione, che può o meno implicare l'identità legata al genere (Butler, 1993).

Da qui l'importanza del "fare" e del "disfare" il genere. Si tratta di sviluppare un nuovo lessico, nell'ambito della legge, della psichiatria, della sociologia e della teoria letteraria, che legittimi la complessità di genere, che implica il riconoscimento di sé nell'altro, nella relazione con l'altro (Butler, 2004, trad.it., p. 251).

Il tema del riconoscimento che nell'accezione di Butler (2004) presuppone un rapporto di simmetria tra le parti e non necessariamente la dialettica servo-padrone di hegeliana memoria, viene discusso criticamente dalla studiosa poiché la relazione deve presupporre necessariamente un termine medio, un terzo, un mediatore tra le parti. In questo snodo si comprende l'enfasi che, una parte del recente dibattito, attribuisce alla figura del transgender³⁶. La sua posizione paradossale e le molteplici sfumature della sua esistenza sarebbero, agli occhi di Butler, una prova evidente dell'inadeguatezza della tradizione hegeliana. Pertanto la filosofa statunitense sceglie di accostarsi alla prospettiva strutturalista e

³⁶ Termine nato negli Stati Uniti d'America intorno ai primi anni Ottanta del secolo scorso, per indicare un movimento politico che contesta la logica eterosessista e genderista secondo la quale i sessi nell'uomo sono solo due, che l'identità di genere di una persona debba necessariamente combaciare con il sesso biologico e che il tutto debba restare imm modificabile dall'uomo. dentro cui si possono identificare tutte le persone che non si sentono racchiuse dentro lo "stereotipo di genere" normalmente identificato come "maschile" e "femminile". Per un confronto con una ricostruzione storiografica si rinvia a Abbri, 2002, pp. 26-30.

psicoanalitica, ritenute come strumenti efficaci per comprendere l'enigma del genere.

Il desiderio é l'elemento fondante, che tuttavia é fluttuante, mobile, instabile e non può essere catalogato in forza del suo nomadismo³⁷.

Questo percorso teorico é volto a scardinare gli assunti principali della psicoanalisi e dello strutturalismo, con particolare riguardo al complesso di Edipo (Butler, 1993, trad. it., p. 27).

La riflessione della filosofa ritiene di possedere una profonda finalità pratica e trasformativa della realtà sociale e politica. Butler ritiene che l'azione politica e l'attività teorica siano solo un presupposto per la trasformazione dell'esistenza concreta e quotidiana. In questo senso il femminismo diventa una riflessione propriamente filosofica perché si pone le domande fondamentali su cosa s'intenda per vita buona, ovvero di ripercorrere le vie dell'etica con la possibilità di considerare la differenza e il femminile (Butler, 2002).

Una proposta e una sfida importante sarebbe quella di riportare nel contesto attuale le problematiche sulla priorità teorica della differenza sessuale rispetto al genere, del suo ruolo nella sessualità e di questa sul genere (Butler, 2004). La sfida alla regolazione del genere parte dell'attività normativa eterosessista e sarebbe esemplare perché

³⁷ Il concetto di nomadismo riporta l'attenzione a Deleuze, che concepisce la soggettività come qualcosa in continuo divenire. Il nomadismo filosofico é un intensificare il piacere come linea guida del pensiero, dove le idee schiudono impensate vie del reale che riguarda una corporeità in divenire. Il pensiero nomade va oltre i confini dell'io e che ci lega in una rete di incontri con multipli altri, dove parti di sé contaminano e influenzano altre parti di sé (cfr. Braidotti, 2002).

contiene in sé il filo rosso e il paradosso di tutta la riflessione sul tema: la differenza sessuale non è né totalmente data né totalmente costruita e non è possibile istituire un confine tra biologico e psichico, tra discorsivo e sociale (Braidotti, 2002). Per Butler è di fondamentale importanza tenere conto del fatto che la differenza sessuale non è un dato, né una premessa, né un fondamento su cui costruire una teoria femminista (Butler, 2004, trad. it., p. 210). La sua è una posizione critica nei confronti delle teoriche della differenza, poiché Butler probabilmente devia rispetto alla loro visione materialista. Il materialismo irigarayano invece rivelerebbe una difesa del corpo e porrebbe al centro della propria riflessione un femminile in continuo divenire (Braidotti, 2002, trad.it., p. 34). Le studiose di genere, e in particolare Butler, rimproverano a Irigaray di aver promosso un'immagine del femminile essenzialista, ovvero aver fondato una concezione statica e chiusa della donna (Braidotti, 2002, trad.it., pp. 41-48).

Illuminante è in questo senso il lavoro di Thomas Laqueur (1990) che prende in esame la resistenza del pensiero femminista di fronte alla distinzione fra *sex* e *gender*. Riprendendo i lavori di Catherine Mac Kinnon (1989) e di Ruth Bleier (1984), Laqueur individua in tale resistenza una strategia guidata dalla sfera del potere maschile per tenere separate la differenza biologica e il ruolo sociale (Laqueur, 1990). Il genere al contrario deve coinvolgere biologia e società,

cosicché la differenza si manifesti sul piano culturale e risulti irrilevante in senso biochimico. Si ripropone in entrambi gli approcci tale separatezza. Un possibile superamento di essa viene indicato da Potter (2006) che suggerisce di spostare il discorso dal sesso alla sessualità per spiegare un nuovo immaginario femminile, legato al sesso e al *ruolo*, fondato su un secolo di esperienze sociali.

Butler discute invece la prospettiva eterosessuale che condizionerebbe il confine tra *normale* e *naturale*, da un lato, l'*abbietto*, il mostro, dall'altro (Butler, 1993, trad.it., p. 20). Questa codificazione produrrebbe un'alterità emarginata che però, nell'attuale *melting pot* della società globalizzata, ha la possibilità di risignificarsi in modo imprevisto, nel contesto di una realtà che conglomera la diversità etnica e culturale, secondo un assetto più dinamico delle identità (de Lauretis, 1998, p. 64; cfr, Restaino, Cavarero, 1999, p. 245 e ss.).

2. 3. Il corpo a corpo: Irigaray e Braidotti

Si vuole tuttavia scegliere un altro riferimento, teoreticamente più semplice ma soprattutto interessante perché dimostra quanto facilmente la rivalutazione del carattere originario della corporeità possa venire inglobata in prospettive di pensiero estranee. La società attuale non risulta palesemente patriarcale ma é segnata

profondamente dall'identità maschile, tutta giocata sulla dimensione del pubblico e del visibile. Le donne desiderano quella visibilità che tuttavia confligge con la dimensione che appartiene loro, quasi in maniera esclusiva, quella dell'invisibile che metterebbe in gioco anche il pudore³⁸, e la riserva di sé, strettamente connessi al corpo (Sartori, 2005). Per la pressione esercitata da tali dialettiche, lo spazio pubblico é immediatamente individuato come specchio deformato che dell'assente e dell'invisibile conserva e restituisce soltanto frantumi decomposti, reificazioni simboliche (Braidotti, 2002, p. 48).

In questa direzione il corpo diventerebbe non solo un elemento da manifestare ed esibire ma anche realtà da rispettare, accogliere, riconoscere, come presunto referente naturale della gerarchia tra superiore e inferiore, dominante e dominato, su cui si costituiscono i rapporti tra uomini e donne.

Il dato biologico della differenza sessuale ha anch'esso ricevuto una forte significazione simbolica. Su questa e sui suoi effetti diventa urgente, ai fini di questa indagine, interrogarsi per capire le modalità «d'iscrizione del corpo femminile nell'orizzonte fluido, a volte confuso, della discorsività postmoderna» (Braidotti, 2000, trad.it., p. 9). Il femminismo é orientato ad assumere una visione della corporeità come qualcosa di non ordinato, scardinata da ogni norma (Braidotti,

³⁸ Berardi, 2007, pp. 77-92

2002, trad.it., p. 52). Se restasse ancorata semplicemente a questa possibilità rischierebbe l'autoreferenzialismo. Da qui il bisogno di aprirsi all'analisi di altri discorsi, a realtà altre dal femminismo, che sottolineano le diverse visioni delle differenze.

Ciò che accomuna tutte le diversità é la distanza del corpo femminile dalla normalità: il suo essere stato visto da sempre come mostruoso, come deforme rispetto alla norma (Braidotti, 2000, trad.it., p.10).

La norma che ne emerge appaga le aspettative del regime fallocentrico, che punta tutto su un corpo docile, riproduttivo, bianco, eterosessuale e normalmente costituito (Braidotti, 2000, trad.it., p.11).

La studiosa introduce la sua opera schierandosi contro quella che definisce come inflazione discorsiva intorno alla materia corporea, sottolineando cioè il rischio che non ci sia un «momento di rottura decisiva nel pensare il rapporto corpo-mente» (Braidotti, 2000, trad.it., pp.7-8).

Questa possibilità reale di comunicazione tra differenze deriva dall'aver pensato il corpo in una maniera fortemente politica: «il corpo come teatro politico, come scena di saperi alternativi, come segno indiscutibile di una sovversione sociale e simbolica tuttora in atto. Il corpo come traccia di un possibile divenire soggetto delle donne» (Braidotti, 1996, trad. it., p.10).

Una visione del corpo, così come é stata formulata dal femminismo, che se da un lato lo libera, dall'altro non rinuncia ad un certo rigore.

Braidotti delinea un progetto che enfatizza la necessaria interconnessione che insiste nel mettere l'esperienza della vita reale prima e innanzitutto come un criterio per la convalida della verità. È una forma di rigore dell'appassionato investimento in un progetto e nella ricerca dei mezzi discorsivi per realizzarlo.

Su questa strada Braidotti incontra alcuni bersagli polemici. Tra questi il «divenire donna» deleziano, caratterizzato da un movimento potenziale che, sia per le donne sia per gli uomini, permette di sottrarsi ai discorsi dominanti, rende possibile il rendersi impercettibili e non riconoscibili come identità costituite socialmente (Deleuze, 1968). Nella prospettiva di Deleuze il divenire donna sarebbe semplicemente il divenire altro non riguarda le donne in carne ossa ed è solo il segno di trasformazioni in atto. In questo modo il filosofo francese suggerirebbe una simmetria tra i sessi che seguirebbero gli stessi itinerari psichici, concettuali e d'esperienza (Deleuze, 1968).

Braidotti intende smarcarsi rispetto a questa impostazione per riappropriarsi, in maniera nuova, del pensiero della differenza: l'asimmetria anatomico-sessuale tra i sessi indica che esiste una radicale differenza tra donne e uomini sia per quanto riguarda il pensare, sia per l'atteggiamento nei confronti della storia e della politica. Ed è proprio nella politica che il pensiero della differenza sessuale mostra l'importanza di tenere in circolo lotte concrete e

determinate, orientate dalla condizione storica delle donne, con il piano di un divenire che mutua invece da Deleuze, aperto a ogni modificazione che va oltre le identità e apre a metamorfosi imprevedute (Braidotti, 2002; cfr. Barazzetti, Leccardi, 2001).

Una via per arginare il pericolo che non ci sia una rottura è legata all'utilizzo della psicoanalisi.

l'accento sulle radici corporee dell'inconscio da una parte, e la temeraria affermazione dell'intelligenza e del sapere dell'inconscio dall'altra, fanno della psicoanalisi un discorso nuovo (Braidotti, 1996, trad.it., p. 8).

La psicoanalisi, ancora una volta, rappresenta uno degli strumenti in grado di liberare il corpo dal dualismo che lo ha ingabbiato per secoli. La riflessione sul corpo è la possibilità che femminismo e psicoanalisi si sono poste come una forma di sovversione nei confronti dei diversi saperi e delle varie forme di conoscenza, ovvero come «discorso alternativo sulla corporeità in generale, non solo quella femminile» (Braidotti, 1996, trad.it., p.10).

Non bisogna guardare a questo sapere sessuato come a un qualcosa privo di una portata epistemica e politica d'ordine generale: questo è il grande «paradosso di una differenza incarnata e sessuata che però si trasforma in leva capace di sollevare altre differenze che operano su altri registri e altri livelli sociali» (Braidotti, 1996, trad.it., pp. 8-9).

In questo scenario, pur mutando confini e forme di tale disponibilità, non cambiano tuttavia le dinamiche essenziali, poiché la soggettività si scompone in identità sempre variabili, tutte riferite alla volontà razionale scissa dal corpo. Per non essere condannate al destino biologico, quale posizione realistica del genere femminile, per porre fine al rigido dualismo che oppone l'identificazione di logos con maschile e di natura con femminile, le donne dovrebbero rinunciare a pensare la differenza sessuale (Haraway, 1995, trad.it., p. 59). Ma non si dovrebbe dimenticare che per molte donne pensare la differenza sessuale ha significato rivolgersi al soggetto pensante, al suo essere sessuato in quanto incarnato, come riferimento attraverso il quale poter pensare diversamente, non solo il maschile e il femminile, ma la rilevanza radicale che assume la corporeità per il pensiero stesso (Diotima, 1987).

Questa è l'operazione che riesce a fare Braidotti, quando propone alle teoriche di genere di rivedere la loro interpretazione del pensiero della differenza rappresentato da Irigaray (Braidotti, 2002). Tale possibile incontro, attraverso un rinnovato dialogo tra la psicoanalisi e la filosofia, renderebbe ragione di una nuova concettualizzazione del corpo femminile.

Bisogna rovesciare l'idea che «un corpo è una prigione quando si ripiega in un tutto. Quando si dice mio o tuo. Quando gli si dà un ambito, un territorio definito» (Irigaray, 1982, trad.it., p. 17). Diventa

necessaria l'apertura verso la molteplicità dei corpi, vissuti nella loro diversità. L'assenza dalla scena sociale del corpo di donna è portatrice di difficoltà nell'acquisizione di senso di sé e di dipendenza da tutto ciò che è rispecchiamento.

Pertanto non si dovrebbe tralasciare il fatto che filosofia e psicoanalisi, ciascuna a proprio modo, si limita a pensare il corpo, nella immediata concretezza della sua sessuazione, in negativo, ponendo in sua vece un'immagine archetipica di corpo modellata su quello maschile. Per la psicoanalisi questa riduzione del differente all'uguale avviene attraverso l'assolutizzazione della sessualità al maschile. Questo continua a rappresentare il prototipo dell'intera vita sessuale con la conseguente cancellazione dell'identità delle donne, in quanto autenticamente differente e quindi non leggibile in termini di specularità rispetto a quella maschile (Irigaray, 1987, trad.it., p. 28). Secondo questa posizione, la psicoanalisi nella interpretazione strettamente inerente a Freud, avrebbe la responsabilità di avere teorizzato la negazione della differenza, ratificando con essa quella della sessualità femminile, sistematicamente ignorata nella sua alterità (Irigaray, 1974, trad.it., p.9). Si determinerebbe la marginalizzazione e, addirittura, l'esclusione delle donne. Noto è infatti che nell'ottica psicoanalitica la cultura è espressione sublimata di pulsioni sessuali, che come si è visto, vengono lette tutte nel segno del maschile (Irigaray, 1974, trad.it., p.12). Questa

dimenticanza dell'altra metà del mondo non trova nella filosofia un supporto teorico così sistematico, tanto che alcune studiose ritengono che il sapere filosofico, si sia sviluppato proprio a partire dalla negazione della differenza (Mancina, 2002, p. 8). Se questo è vero, allora la sessualità non comparirebbe come oggetto di conoscenza a causa di una rimozione che, obliterando il corpo, legittima la purezza dell'attività conoscitiva. Ma come insegna la psicoanalisi, il rimosso è destinato a ripresentarsi sotto forma di sintomo e nella filosofia il corpo sessuato compare, attraverso la riproposta continua dell'uno camuffato da altro e viceversa: logos, pensiero, idea, ragione, concetto, soggetto che con l'univocità, più o meno sottilmente e subdolamente imposta, fronteggia la paura della differenza (Braidotti, 2002, trad.it., p. 21).

Nella psicoanalisi, che pure vorrebbe demistificare le ipostasi ideologiche di ogni tipo, mettendone in luce le matrici pulsionali specificatamente sessuali, si manifesta di fatto una rimozione del tributo pagato alla filosofia attraverso l'omologazione della differenza sessuale al maschile (Irigaray, 1974, trad.it., p. 217).

Qui si gioca un'operazione teorica sofisticata che è rappresentata da un'autoapplicazione della psicoanalisi. Irigaray rilegge in modo che potrebbe essere definito sintomale³⁹ la genesi della psicoanalisi per

³⁹ Termine che risale ad Althusser, che evidenzia nella metodologia marxiana l'individuazione dei vuoti nei testi degli economisti classici. In proposito cfr. Althusser, Balibar, 1965, pp. 22-23.

individuare al suo interno l'azione di quegli stessi fenomeni psichici che vuole disvelare.

La ricorrente omologazione del diverso che caratterizza la cultura sia filosofica sia psicoanalitica novecentesca, cioè di due forme di sapere che tendono a presentarsi come costitutivamente critiche, s'innescano, secondo Irigaray, in un vizio d'origine del pensiero filosofico che la riflessione contemporanea ha solo scalfito (Braidotti, 2002, trad.it., p. 46). Tale vizio si riscontrerebbe nell'incapacità di guardare, e conseguentemente di pensare, la differenza primaria dell'altro sesso da cui non si può prescindere: quello della donna che concepisce, partorisce e nutre il figlio e che rappresenta l'origine impensata e sempre riproposta attraverso rappresentazioni negatrici della sua effettiva alterità (Irigaray, 1974, trad.it., p. 13).

L'invidia maschile, dunque il desiderio, con la sua componente di attrazione/paura della potenza materna interdice alla donna di vivere la maternità senza rinunciare alla sua sessualità e, nello stesso tempo, interdice all'uomo la relazione come esperienza di sé nell'incontro con l'Altra/Altro (Irigaray, 1987, trad. it., p. 25).

La studiosa fa riferimento all'Altro che Lacan scrive con la maiuscola per indicare un «luogo in cui la psicoanalisi situa, al di là del partner immaginario, ciò che, anteriore o esterno al soggetto, non di meno lo determina» (Chemama, Vandermersch, 1998, p. 38). Tale alterità si distingue dai continui, reiterati, 'alter-ego' che in una specie di

parossistico gioco di specchi gli prospettano i tanti aspetti di sé, che volta per volta é in grado di vedere.

Nella prospettiva femminista di Irigaray, l'Altro barrato (Cfr. Chemama, Vandermersch, 1998, p. 201-202) deve essere tolto di mezzo dal discorso innanzitutto filosofico che mantiene il suo ruolo di matrice rispetto agli altri discorsi culturali (Irigaray, 1974, trad.it., p. 215). Quest'abbattimento più che avere intenti distruttivi serve a lasciare posto all'emergere di un'alterità con la minuscola, necessariamente declinata al plurale come 'le altre', 'gli altri', cioè come quella proliferazione di differenze non omologabili all'uguale in cui si manifesta la costitutiva relazionalità degli esseri umani, uomini e donne.

La relazionalità che viene presentata, viene in seguito espressa e sintetizzata nei più recenti testi di Irigaray nella forma del "io tu noi", per evocare la potenzialità dialogica di discorsi che non ricadano nella ripetizione (Irigaray, 1982).

L'esperienza dell'altro, che i testi contemporanei prospettano in termini di estraneità (lo straniero, il diverso, l'impensato) e di familiarità (il prossimo, l'atteso), legata sia alla diversità sia all'uguaglianza (simile-dissimile), acquista negli scritti di Irigaray un'incisività particolare. La ricerca dell'altro paradossalmente si stempera, perdendo il suo alone aulico per unirsi al tessuto della vita quotidiana, ai vissuti della sfera privata che, attraverso la messa a

fuoco della differenza, si riscattano dall'anonimia e assumono la loro rilevanza politica (Braidotti, 2002, trad.it., pp. 37-39).

Secondo Irigaray, la persona, con la molteplicità della sue istanze radicate nel corpo quale significante primario, chiede di essere riconosciuta nella differenza che la rende unica e irripetibile, in quella differenza che è immediato segno di relazione con altre donne. Su questa relazione "io tu noi" si è concentrato lo sguardo critico di chi, paventando una messa in ombra dell'individualità, ha visto una propensione a stemperare l'incisività della relazione interpersonale nell'anonimia di una pluralità omologata (Irigaray, 1990; cfr. Cavarero, 2000).

Quella di Irigaray è la denuncia dell'occultamento della differenza, che la cultura fallogocentrica ripropone nella sua continuità al pensiero razionale maschile. Si tratterebbe di procedere per fare riemergere la realtà nascosta che, ripercuotendosi sulle donne come sugli uomini, coinvolge entrambi e richiede un'attività collaborativa ad entrambi.

Si potrebbe replicare a tali critiche affermando la dimensione del «noi» perché così interna al pensiero di Irigaray, non debba considerarsi esorbitante rispetto a quella dell'io-tu. Una riflessione fortemente centrata sul corpo e strutturata sul discorso psicoanalitico, come è quella dell'autrice, non può lasciare sullo sfondo, o addirittura dimenticare, l'individualità che è corporea e sessuata. Questa è

strettamente implicata con la relazione primaria riguardante il corpo dell'altra donna, la madre, e dell'altro, l'uomo. In questo senso si afferma che «l'ordine sociale, la nostra cultura, la stessa psicoanalisi» richiedono l'interdizione e l'esclusione della madre che deve restare interdetta, esclusa (Irigaray, 1987, trad.it., p. 25). In contrapposizione a questa visione Irigaray, secondo Braidotti (2002), mostra la necessità di indagare il legame vivente con la madre, con la potenza creatrice femminile, che diventa veicolo mortifero perché ri-introduce nel buio, nella notte, nell'immobilità, nell'assenza, dal quale però si può recuperare la materia primordiale, il corpo, l'elemento sacro in entrambi i sessi (Nussbaum, 2001, trad.it., p. 775).

La riflessione di Irigaray non intende mettere al centro dell'amore e della simpatia per l'altro solo il corpo, ma si sofferma anche a una proposta di riabilitazione della dimensione sessuale e che la donna ha uguale dignità e importanza rispetto all'uomo. Rovesciandola in questi termini si dovrebbe mettere a fuoco l'idea che concilia i due elementi, maschile e femminile. In quest'ottica l'uomo e la donna non sono più, uno lo spirito e l'altra la carne, ma entrambi sono agenti complementari in un processo democratico e in continua metamorfosi (Braidotti, 2002; Nussbaum, 2001, trad.it., p. 775).

Capitolo III. Questioni materne

Se all'inizio della vicenda dell'emancipazione femminile si sentiva l'esigenza di promuovere il mondo delle donne, a partire dalla riflessione sul corpo e dall'implicazione della dimensione sessuale, assumendo il loro mondo come principio di moralizzazione della dimensione pubblica, ciò di cui si discute oggi é il rischio di omologazione alla cultura maschile. Evitare questa possibilità conduce la riflessione a ricercare alternative. Una di queste si orienta a riscoprire l'interiorità come specificità della costituzione morale femminile, che si radica in qualcosa di originario a cui poter ritornare. Punto di partenza in tal senso é la maternità. All'interno della presente dissertazione essa non é intesa come puro fatto biologico ma come attività essenziale alla vita umana, come funzione materna, che potrebbe essere svolta anche dagli uomini se non avessero esercitato esclusivamente la vita pubblica e si fossero conformati a essa. Un'attività dunque che non appartiene al destino delle donne ma che diventa componente fondante il patrimonio culturale femminile.

3. 1. Braidotti e la creatrice mostruosa

Le coordinate di questa indagine sul materno convergono nella psicoanalisi che diventa la possibilità di pensare il femminile,

attraverso la costitutiva specificità della donna. Il primo elemento da cui iniziare questo processo liberatorio è dato dall'associazione tra le donne e i mostri. Quest'ultima è antichissima, risale alle radici classiche di una misoginia ancorata all'idea della «potenza» riproduttiva femminile, che oggi sarebbe controllata e moderata dal fatto che, dopo tutto le donne sono necessarie nella riproduzione. L'analogia del mostro con il femminile ha a che fare con i poteri maligni che risiederebbero in particolare nella donna gravida (Braidotti, 1996). In quest'ultima si compierebbe la capacità di cancellare le tracce del padre e di annientare la vita. Il suo è uno sguardo letale, di colei che desidera e al contempo esprime la paura e il sospetto che animano la cultura fallologocentrica nei confronti del desiderio e della soggettività femminili (Braidotti, 2002, trad.it., p. 242). Nell'economia della prospettiva femminista postmoderna, nella quale emerge la visione del materno di Braidotti (2002), interrogarsi sul simbolico offre la possibilità di un confronto con Foucault. Secondo il filosofo francese, l'importanza e la forza della mostruosità della donna, sta nella sua capacità di essere 'il Medesimo e l'Altro' (Foucault, 1976, trad.it., p. 118) poiché essa restituisce la forza e l'infiltrabilità della differenza. La donna, capace com'è di deformare nella maternità il proprio corpo, diventa nell'immaginario maschile qualcosa di orribile: mostro e madre al contempo. È a partire da questa posizione che Braidotti propone alle donne di incarnare, oltre

alla maternità e alla mostruosità, anche la macchina, prestandosi «al gioco di ridefinire sia le tecnologie attuali sia l'immaginario che le sostiene» (Braidotti, 1996, trad.it., p.13). Creare un legame tra femminismo, maternità e tecnologia, giocare con l'idea di un corpo-macchina⁴⁰ è certamente un rischio e non dà alle donne la certezza di uscire vincitrici da questa sfida, anche se «il gioco ormai è ben avviato e la marcia dei nuovi soggetti mostruosi [...] pare inesorabile e soprattutto allegra, nel suo desiderio prorompente di uscire dall'immaginario putrefatto del vecchio patriarcato: un immaginario che la bellezza del corpo mostruoso non l'aveva [...] concepita» (Braidotti, 1996, trad.it., p.13).

I mostri, dunque le donne sono tali perché sono esseri umani nati con malformazioni congenite dell'organismo corporeo e la possibilità di deformarlo ulteriormente in gravidanza, pone loro come ciò che definisce l'intermedio, l'ibrido, l'ambivalente.

Il discorso sui mostri come oggetto di studi evidenzia una questione di grande importanza: lo statuto della differenza all'interno del pensiero razionale.

Il mostro è l'incarnazione della differenza dalla norma dell'umano-base: è un deviante, un a-normale, un'anomalia, è abnorme (Braidotti, 1996, trad.it., p. 81). Il mostro è un processo senza un oggetto stabile, è un agente di conoscenza per il fatto stesso che la

⁴⁰ cfr. Bonicalzi, 1987

sua figurazione é in circuito, a volte nella forma del piú irrazionale non-oggetto. L'Altro mostruoso, continua a essere presente sulla scena discorsiva.

L'emergenza del differente conduce con sé l'affermazione del principio di autorappresentazione delle differenze. Qui la rappresentazione cessa di essere il deturpato specchio dell'assenza.

Il mondo come immagine é soltanto una metafora che assai riduttivamente dà conto della modernità (in particolare) e dello spazio/tempo socio-umano e storico-esistenziale (in generale) (Braidotti, 2002, trad.it., p. 239). L'indigenza della metafora sta in un doppio risvolto: nella specularità tra immagine riflessa e immagine originaria che strangola le pulsazioni e le forme della vita, condannando al narcisismo il discontinuo e all'impotenza il differente che nello specchio non compare; nella cancellazione impietosa della voce e della presenza femminili da tutti gli ambiti del vivente e del rappresentato (Braidotti, 2002, trad.it., p. 240). Il corpo femminile rappresenta «giochi di rimando e spesso specchi, che formano, appoggiandosi l'uno sull'altro, i parametri di ciò che é accettabile» (Braidotti, 2000, trad.it., p. 11). In questa direzione il divenire donna, la madre materia é assunta al contempo come il volto della cultura dominante, con la sua capacità dispotica e anche il patetico che traduce le minoranze (Braidotti, 2002, trad.it., p. 249).

Tali contraddizioni dimorano nella differenza da tempi remoti, diventando esse stesse paradigmi di mostruosità da quando vige il topos della donna come significante dell'anomalia e insieme della differenza su cui è impresso il marchio di inferiorità (Braidotti, 2002, trad.it., p. 248).

3. 2. Klein e il processo di simbolizzazione

In questo panorama è evidente come un'analisi sulla categoria della femminilità conduca a un percorso profondamente intrecciato con gli studi psicoanalitici. La ricerca di fonti autorevoli considera come punto di partenza la figura di Melanie Klein (1882-1960) e della sua analisi teorica. La studiosa esamina lo sviluppo dell'individuo a partire dalle indicazioni freudiane che individuavano nel rapporto madre-figlia il luogo determinante della femminilità (Freud, 1925a, trad.it., pp. 242-243).

In questa prospettiva la ricerca sullo sviluppo della sessualità e della soggettività, viene curvata decisamente verso la relazionalità (Segal, 1964, trad.it., p. 29). Klein ritiene che l'lo sia presente fin dal momento della nascita e che esso fondi le dinamiche affettive, sia dolorose che gratificanti (Vegetti Finzi, 1986, p. 313-314). Sulla base di tale ipotesi il bambino riceverebbe gratificazione da un elemento specifico, il seno materno, poiché da esso riceve nutrimento. In

questa dinamica egli assimila, nel rapporto con questo 'oggetto buono', sentimenti di gratitudine e interiorizza la generosità (Klein, 1932, trad.it., p. 156). Egli proverà una vera e propria riconoscenza per il dono insostituibile ricevuto della propria. Ciò condurrebbe a un accrescimento della fiducia e della capacità di amare che, secondo Klein, sono in buona misura innate (Klein, 1932). L'indagine kleiniana, letta come esperienza sia simbolica che reale del bambino, valorizza la funzione del seno, l'elemento attraverso cui si articola la serie di sensazioni, percezioni, emozioni, sentimenti, pensieri inconsci del bambino e del suo Io primario (Klein, 1957, trad.it., p. 31). Per la presente ricerca è rilevante segnalare che il seno è anche il tramite con cui il bambino attiva il rapporto con il Sé (Vegetti Finzi, 1986, p. 318).

L'Io interiorizza e contemporaneamente fraziona se stesso ed i propri oggetti con la finalità di disperdere e polverizzare le angosce persecutorie interne ed i corrispondenti impulsi distruttivi. L'integrazione della personalità si basa su un oggetto buono profondamente radicato, che costituisce il nucleo dell'Io e su un certo grado di scissione. Quest'ultimo è "essenziale" per la strutturazione della personalità perché serve a proteggere l'Io. In una fase successiva, la scissione consentirà all'Io di sintetizzare i suoi due fondamentali aspetti, espressi dall'opposizione tra buono e cattivo.

Quando prevalgono invece i vissuti del seno cattivo (Klein, 1957, trad.it., p. 87), il bambino si trova nella posizione psicologica che alimenta l'invidia e la rabbia perché la gratificazione di cui è stato privato viene metabolizzata come qualcosa che il seno e dunque la madre, ha tenuto per sé. Al sentimento di forte frustrazione il bambino risponde sviluppando un'avidità altrettanto intensa e provoca fantasie di svuotamento, prosciugamento e divoramento del seno.

Si tratta dell'introiezione distruttiva nella quale l'invidia tende a derubare la madre e a riempirla di ciò che è cattivo, costituito da parti di sé. Tale attribuzione della propria negatività alla figura materna rende quest'ultima sempre più povera ed incapace di nutrire. È questo il processo della identificazione proiettiva (Segal, 1964, trad.it., p. 51) nel quale l'invidia eccessiva crea le basi per rendere, in un circolo vizioso, sempre più distante ed irrecuperabile l'oggetto buono.

L'invidia intralcia il costituirsi della scissione precoce tra seno buono e cattivo, impedendo la differenziazione dell'oggetto positivo. Ciò condurrà successivamente all'alternarsi di esagerata generosità, e avarizia, alimentati dall'avidissimo bisogno di stima e di gratitudine, che renderà incapaci di fidarsi del proprio giudizio. La minaccia di annientamento dall'interno, per opera dell'istinto di morte, sarebbe l'origine dell'angoscia primaria ed è l'io che, al servizio dell'istinto di

vita, defletterebbe in parte tale minaccia verso l'esterno (Klein, 1932, trad.it., p. 417).

Nelle alterne vicende del rapporto con il seno ogni bambino fa i conti con i sensi di colpa, derivanti dagli attacchi aggressivi verso di esso. Se l'lo é sufficientemente forte, il bambino saprà reggere tali sentimenti, costruirà l'elaborazione dell'angoscia depressiva, svilupperà le difese corrispondenti, soprattutto le tendenze riparative (Klein, 1932, trad. it., p. 420). Ancora una volta però la scarsa esperienza dell'amore é all'origine dell'altra possibilità: quella sofferente e patologica. L'invidia impedisce il godimento dell'oggetto buono e l'assenza della gratificazione orale inibisce lo sviluppo della fase successiva legata alle tendenze genitali. L'invidia eccessiva pare essere, per Klein, l'origine dell'impregnamento erotico e sessuale in qualunque attività nonché l'origine di elementi ossessivi connessi alla sessualità (Vegetti Finzi, 1986, p. 319).

É interessante mettere in luce come questa prospettiva sia un'elaborazione della teoria freudiana della sessualità che é spesso male interpretata nell'orizzonte femminista. Il femminismo, promuovendo il confronto sul pansessualismo freudiano (Marcuse, 1955), contribuisce a creare un terreno fertile per esaminare la funzione della donna nel campo della psicoanalisi, ma anche in quello filosofico, politico e sociale. Nell'inconscio decifrato da Freud l'altro sesso, che determinerebbe anche la differenza femminile,

sembrerebbe assente. Per ciò che concerne la categoria del 'divenir donna' sembra che Freud si accorgesse della mancanza di un Edipo incrociato (Assoun, 1981).

La proposta in tal senso é quella di attribuire la funzione di snodo fondamentale alla fissazione primitiva della bambina nei confronti della madre, come oggetto d'amore (Badinter, 1987). La passione materna é una relazione fusionale con una persona percepita come «unica, incomparabile, inalterabile» che diventa per entrambi i sessi «l'oggetto del primo e più potente amore, prototipo di tutte le successive relazioni amorose» (Freud, 1938). Questa relazione si spiega nella particolarità della funzione materna che eccede quella biologica del nutrimento: la madre cura il bambino e risveglia in lui molteplici sensazioni fisiche.

La teoria freudiana delle pulsioni e della loro parzialità lascia intatto il problema di stabilire l'essenza di entrambi i sessi e in particolare della donna. Anche il bambino é molto attaccato alla madre ma il maschio slitta molto rapidamente da questo rapporto fusionale orale, verso una relazione edipica (Badinter, 1987). Molto presto il bambino giunge a elaborarla in una triangolazione con le figure genitoriali, processo che non é parallelo nella bambina. Freud compie una specie di autocritica, alla fine del suo percorso, quando dice di aver sottovalutato la durata e l'intensità dell'attaccamento primitivo della bambina nei confronti della madre (Badinter, 1987).

La bambina deve compiere uno sforzo psichico considerevole per motivare la rinuncia alla madre. Si tratta di un distacco che comunque si realizza con la fine dell'armonia poiché innesca relazioni di rivalità tra madre e figlia (Badinter, 1987). La bambina sottoporrà sua madre a una sorta di processo il cui esito è il rovesciamento di ciò che è positivo in negativo rimproverandole, in particolare, di averla sedotta attraverso le cure corporee (Freud, 1938).

Si attribuisce alla madre la colpa di essere donna e di aver suddiviso il suo amore con eventuali fratelli e sorelle. Questa consapevolezza le fornirà delle ragioni per indebolire il suo investimento affettivo, che nel frattempo viene rivolto al padre, che comincerà ad amare e a idealizzare. Tra le tante motivazioni che spiegano il comportamento della bambina emerge che «quell'amore, senza il suo obiettivo, non può realizzarsi, è troppo forte per esistere». Dunque la condizione necessaria per accedere al simbolico è quella di «sbarazzarsi della madre» (Kristeva, 2000, trad.it., p. 56).

Ogni atto veramente creativo testimonia una fantasia riuscita di matricidio che, secondo Klein e Kristeva, bisogna consumare per giungere alla capacità di simbolizzazione (Fraire, 2006). Il simbolo nasce da un impulso così forte rispetto al quale anche «la madre più amorevole» può risultare inadeguata (Klein, 1937, trad.it., p. 91). Tale tensione viene così sintetizzata da Kristeva: «lasciate perdere la

madre, non ne avete più bisogno: sarebbe questo l'estremo messaggio dei simboli, se potessero spiegare perché esistono» (Kristeva, 2000). Il matricidio diviene così, nell'interpretazione che Kristeva fornisce della riflessione kleiniana, la chiave di volta del processo di differenziazione, con una propria necessità simmetrica a quella del parricidio (Fraire, 2006). L'abbandono della madre conduce a indirizzare la propria attenzione verso il padre che, nella sua funzione di alternativa, assume un ruolo molto importante per la bambina. Lo sguardo paterno le permette di sentirsi una donna e di fare riemergere il desiderio edipico (Klein, 1957, trad.it., p. 90).

Secondo Klein

lo sviluppo del complesso di Edipo è fortemente influenzato dalle vicissitudini del primo rapporto esclusivo con la madre; se questo [...] risulta troppo presto disturbato, entra in gioco prematuramente la rivalità con il padre. Fantasie del pene dentro la madre e dentro il suo seno, trasformano il padre in un intruso ostile [...]. La gelosia è insita nella situazione edipica ma di solito l'acquisizione di nuovi oggetti d'amore - il padre e i fratelli - mitigano in parte [...] il risentimento, mentre, se i meccanismi schizoidi e paranoidi sono forti, la gelosia e l'invidia non si attenuano affatto (Klein, 1937, trad.it., p. 43).

Ancora una volta la capacità di differenziare, di acquisire l'immagine combinata dei genitori e di stabilire un buon rapporto con entrambi, dipenderà dalla forza degli attacchi invidiosi e della gelosia edipica (Klein, 1957). Una componente importante ha sede nella fase edipica

precoce, la perdita d'importanza del seno materno come fonte di piacere orale. Il bambino, avviato ormai alle tendenze genitali, riversa gran parte dell'odio sul padre che possiede la madre.

per quanto riguarda la bambina, i desideri di tipo genitale nei confronti del padre le permettono di trovare un altro oggetto d'amore [...] la madre diventa la rivale più importante. La bambina desidera sostituirsi alla madre, possedere e curare i bambini che il padre amato dà alla madre (Klein, 1957, trad.it., p. 92).

Rispetto all'architettura freudiana⁴¹ l'Edipo di Klein presenta una sorta di simmetria di genere poiché entrambi i sessi «provano nei confronti dei genitori desideri omo e eterosessuali» (Vegetti Finzi, 1986, p. 322).

L'invidia originaria si trasforma in gelosia, diventando un tipo di sentimento più accettabile in quanto produce minor senso di colpa. In questo modo si può sostenere che, nelle donne, l'invidia del pene può essere ricondotta a quella «del seno materno e ai sentimenti distruttivi a essa collegati» (Klein, 1957, trad.it., p. 88). Nello stesso tempo, il rapporto invidioso verso la madre si manifesta in una rivalità edipica eccessiva, dovuta più che all'amore per il padre, alla rivalità per il possesso del suo pene. Il padre diventa una sorta di appendice della madre. Segretamente ogni donna non perdona alla propria

⁴¹ L'asimmetria edipica emerge con particolare chiarezza in Freud, 1931, p. 63

madre la frustrazione che questa le infligge, godendo invece che di lei e del suo corpo, del rapporto sessuale con il padre.

«Nel marito cercate la madre!» esorta Kristeva, sottintendendo che un uomo non la perde mai del tutto poiché la ritrova sempre in un'altra donna (Fraire, 2006). Il pensiero e la vita di Klein sono sempre stati letteralmente 'contro-versi' per il suo collocarsi nel verso contrario al senso comune dell'epoca. Klein intendeva essere riconosciuta e accettata dalla comunità psicoanalitica, sottolineando la continuità del suo pensiero con quello di Freud. Ma non è riuscita pienamente nell'intento poiché malgrado sia stata un'autentica innovatrice, una creatrice di nuove metafore, che hanno aperto vie innovative della e alla psicoanalisi, è stata parzialmente marginalizzata per il conflitto teorico e istituzionale nato con Anna Freud (Kristeva, 2000).

3. 3. Butler e la madre materia

L'instaurarsi del materno tuttavia presuppone un fattore ineliminabile, l'uomo. I valori propri dell'universo delle relazioni femminili non sono condivisi nel mondo degli uomini, delle relazioni sociali allargate e le donne devono misurarsi necessariamente con un sociale che non riconosce valore al patrimonio acquisito dalla relazione primaria con la madre. Tuttavia non lasciare gli affetti materni e non identificarsi in una figura di sesso diverso, mantiene la donna in permanenza nel

regno della madre, quest'ultima intesa come portatrice di regole (Comba, 1995). Si determina così una figura ambivalente che se da un lato vede la coincidenza con le due divinità l'una che genera l'altra, dall'altro emerge il materno sacrificale e oblativo, e quello inteso come dominatore degli affetti. In ogni caso sono tutti effetti della perversione materna, dovuta all'esclusione dalle norme sociali maschili. Ovviare a questo retaggio culturale mette in gioco una parte importante del pensiero femminista che si è misurata con il problema di sciogliere il legame tra donna e natura. In questa direzione viene mostrato come la sovrapposizione di cura e potere, amore e dominio entri nelle relazioni affettive a difesa dalla impossibilità per la donna di essere oggetto di valore e amore per l'altro (Pulcini, 2003, pp. 103-104).

La condizione di vita della donna è definita dalla necessità di assumere una serie di funzioni legate al suo specifico lavoro riproduttivo; dall'espletamento di queste funzioni, dipende infatti per la donna la possibilità di percepirsi e di essere percepita come tale. I doveri sociali che originano dalla funzione riproduttiva hanno un carattere particolarmente cogente: rivestire il ruolo di figlia, madre, moglie significa nelle varie tappe di vita della donna, assumersi contestualmente una serie di mansioni lavorative che non trovano un'analoga corrispondenza nel ruolo simmetrico e opposto, quello maschile. I compiti attribuiti al ruolo materno (riproduttivo) appaiono

come compiti «naturali», in quanto aventi la loro origine nella predisposizione biologica di un sesso alla cura della prole (Mancina, 2002, pp. 77-84). Questi compiti, inizialmente assunti come compiti esclusivamente rivolti ai figli e che presuppongono la cura di essi, si trasformano nella vita quotidiana in funzioni lavorative con tempi e ritmi precisamente individuabili e quantificabili. Essi inoltre si dilatano fino a coprire ogni funzione di cura, sia affettiva sia materiale, che riguardi il contesto di vita familiare e sociale. Nel campo sociale infatti la professionalità femminile é imbevuta di criteri assistenziali che costituiscono una chiara estensione delle funzioni familiari (Mancina, 2002, p. 56). Le mansioni curative della prole e del contesto familiare sono richieste in modo esclusivo alla donna, e solo in alcune situazioni emancipatorie sia la donna stessa sia il contesto, considerano legittima la possibilità di delegarle. Il ruolo riproduttivo appare quindi da un lato come espressione «naturale» della femminilità, dall'altro, come insieme di compiti e mansioni che la società richiede alla donna perché la si possa legittimamente identificare come tale (Mancina, 2002, p. 59).

Anche il movimento delle donne é percorso dalla conflittualità che é da attribuire all'ambivalenza che ha caratterizzato in passato il rapporto con la madre. Ne riconosce cioè la radice nell'infanzia e ne sottolinea un aspetto costitutivo della relazionalità stessa, anche se ha resistito a lungo e ancora permane la tendenza a coprire con

l'idealizzazione la conflittualità (Mancina, 2002, p. 47). Questa caratterizza ogni relazione viva, inclusa quindi quella tra donne, e presuppone la difesa estrema dal pericolo di scoprire nell'altra donna l'Altro (Soler, 2003).

In questa specifica direzione sembra dare un significativo messaggio il contributo di Butler. La prospettiva che la filosofa statunitense delinea, prende spunto dall'associazione del femminile con la materialità, osservando come le etimologie classiche collegano la materia con *mater* e *matrix*⁴² (utero) e dunque con la problematica della riproduzione (Butler, 1993, trad.it., p. 26).

parlare di corpi che contano in questi contesti classici non é un ozioso gioco di parole, poiché essere di materia significa materializzarsi, dove il principio di quella materializzazione é precisamente ciò che conta riguardo al corpo, la sua intelligibilità. In tal senso, conoscere il significato di qualcosa vuol dire sapere in che modo e perché esso conta, ove "contare" (*matter*) significa allo stesso tempo "materializzarsi" e "significare" (Butler 1993, trad.it., p.28).

Butler concentra la sua analisi sulla materialità del corpo, in quanto, il sesso é un costrutto ideale materializzato a forza del tempo attraverso la ripetizione forzata di norme regolative. «In tale prospettiva, ciò che costituisce la fissità del corpo, i suoi lineamenti, i suoi orientamenti, sarà visto come pienamente materiale; ma la

⁴² Cfr. capp. I e IV e in generale con la concezione di utero proposta da Irigaray (1974).

materialità sarà riconsiderata come effetto del potere, anzi l'effetto più produttivo del potere» (Butler 1993, trad.it., p. 2). Un potere che non é caratterizzato dall'azione ma consiste in un agire ripetuto, garantendone la persistenza e la fissità. La materializzazione e la successiva normativizzazione del potere avvengono attraverso la ripetizione, attraverso «schemi regolativi [che] non sono strutture atemporali, bensì criteri di intelligibilità, storicamente revisionabili che producono e obliterano corpi che contano» (Butler 1993, trad.it., p.13). Il soggetto che resiste a queste norme ne é esso stesso autorizzato, se non prodotto. Dunque «l'esigenza di pensare al potere contemporaneo nella sua complessità e nelle sue articolazioni rimane innegabilmente centrale, anche se impossibile da soddisfare» (Butler,1993, trad.it., p.19).

Se si riconosce la centralità della matrice eterosessuale, secondo Butler non si può fare a meno di riconoscere che la materialità del sesso può essere intesa anch'essa come costruzione. Da questo il femminismo deve procedere come pratica critica.

All'interno dell'analisi di Butler é tracciato un percorso che orienta la riflessione su alcune pagine particolarmente interessanti, in cui viene confutata l'impostazione di Irigaray (cfr. cap. 3.1). Butler prende spunto dall'analisi che Irigaray fa del *Timeo* di Platone in *Speculum*.

La solennità e il carattere speculativo delle affermazioni di Irigaray mi hanno sempre un po' irritato, e confesso che sebbene io non conosca

un'altra femminista che abbia letto e riletto la storia della filosofia con la stessa attenzione critica impiegata da Irigaray, sono anche convinta che i suoi termini tendano ad imitare la grandiosità degli errori filosofici che lei mette allo scoperto (Butler 1993, trad.it., p. 32).

Irigaray mostra come la materia sia il luogo in cui il femminile è escluso dai binari filosofici in virtù dell'opposizione stessa. La donna non esiste in quanto esclusa dal discorso metafisico e la sua esteriorità non le garantisce alcun diritto di esistenza. Secondo Butler invece ci sono buone ragioni per rifiutare che il femminile monopolizzi la sfera dell'escluso e prosegue: «Irigaray scrive che per Platone la materia è sterile, femmina solo in quanto riceve, ma non in quanto può procreare [...] avendo perduto con la castrazione tutta la potenza generativa che appartiene soltanto a colui che si mantiene maschio» (Butler 1993, trad.it., p. 38; Irigaray 1974, trad.it., p. 169). Ma secondo Platone la donna e l'animale sono le rappresentazioni della passione incontrollabile e se un'anima partecipa di tali passioni, sarà completamente e pertanto ontologicamente trasformata da esse nelle immagini, donna e animale, delle passioni stesse. In tutti i mammiferi c'è una spinta o un'attrazione mutua tra madre e cucciolo, che si accentua nella specie umana, poiché neoténica, ovvero nata prima del tempo. Se si osservano gli altri mammiferi, appena nascono si alzano su quattro zampe e camminano. Con l'acquisizione della posizione eretta, dunque quella umana, il canale per la nascita nella femmina umana si fa più stretto. Si nasce a testa

in giù dopo un giro a spirale, per poter passare dalla stretta cavità che le ossa pelviche lasciano. Ma si nasce anche con le ossa ancora non calcificate, in stato cartilaginoso, così deboli che ci mettiamo circa un anno per camminare, e senza denti, per cui dobbiamo nutrirci di latte materno per molto tempo. Abbiamo anche un sistema immunitario senza capacità autonoma di rispondere all'ambiente esterno, necessitando per questo di immunoglobulina dalla madre. Abbiamo bisogno del corpo materno, fino al termine di questa formazione extra-uterina. Questa dipendenza dalla madre, istituisce materialità della donna.

La regolamentazione della sessualità, [...] nell'articolazione delle Forme, suggerisce che la differenza sessuale agisce nella formulazione stessa della materia. Si tratta di una materia che si definisce non solo come opposta alla ragione. Non c'è un unico esterno, poiché le forme richiedono un certo numero di esclusioni. Esse sono e replicano se stesse attraverso ciò che escludono, attraverso il non essere né l'animale né la donna, né lo schiavo, l'appropriazione dei quali è acquisita tramite la proprietà, i confini nazionali e razziali, il masochismo e l'eterosessualità coatta (Butler 1993, trad.it., p. 47).

L'intento dell'esposizione di Butler è quello di dimostrare che invocare la materia, significa recuperare una storia sedimentata di gerarchia e cancellazione sessuale, che dovrebbe essere oggetto della ricerca femminista e sarebbe invece problematico considerarla come base. La materia non è un dato irriducibile ma ha una storia e il

legame tra materialità e significazione dei «corpi che contano», si rivela dunque indissolubile. Rovesciare i termini della questione significa considerare la materialità del sesso e non il sesso della materialità.

3. 4. Il soggetto cavo

In questa operazione di indagine, ritornare alla materia non solo costituirebbe la possibilità di ripensare la sessualità, ma consentirebbe di ristabilire l'equilibrio nella formazione della personalità sia maschile che femminile, fondamento nella costituzione della soggettività. Tuttavia se la riflessione filosofica mostra precise posizioni teoriche per ciò che riguarda il soggetto, la psicoanalisi ha sempre manifestato delle perplessità nel riconoscere che tutto accade perché vi sono almeno due soggetti che entrano in relazione e ciò che chiama positivamente soggettività, ha modo di esserci perché due esseri umani si raggiungono in un punto imponderabile ma reale. Ciò che determina la negazione della interazione tra esseri umani, presente nella psicoanalisi tradizionale, è rintracciabile nella negazione della madre come soggetto, come testimonia la teoria freudiana dell'infantocentrismo (Benjamin, 1995). La funzione e il posto della madre nella soggettività è coestensiva alla storia delle dottrine del sintomo. I post-freudiani hanno portato alla ribalta la figura della madre, oggetto di compensazione, per

rintracciare nella funzione materna la causa del malessere soggettivo (Soler, 2003, trad.it., pp. 86-99).

Con la madre si individua il primo oggetto di godimento impossibile e per questo colpevole della limitazione. Ognuno porta dentro di sé la traccia dell'Altro primordiale rappresentato dalla madre, e con il conseguente declino del padre. Tale atteggiamento vede in sintonia la psicoanalisi e la civiltà, per non avere smesso di porre sempre di più l'accento sulla figura della madre. Lo stesso Freud parla di essa come essenziale per entrambi i sessi, per ciò che concerne l'uscita dal complesso di Edipo (Freud, 1932, trad.it., p. 222).

Per Lacan lo sguardo è concentrato piuttosto sull'analisi del desiderio, cioè la madre amorevole diventa la donna. Per "donna" egli intende la donna del padre, razionalizzando in tale prospettiva l'Edipo freudiano (Soler, 2005, trad.it., p. 88). Lacan è andato ben oltre l'Edipo, e con il suo contributo accanto al ruolo della società, ha formalizzato una logica non unitaria ma che implica degli avanzamenti nuovi circa la femminilità (Lacan, 1975, trad.it., p. 98).

Nel Lacan⁴³ del 1958 gli psicoanalisti hanno insistito nel considerare l'aspetto che riguarda la carenza dell'amore materno o sull'immaginario del corpo materno in cui vi si riconosceva «una promozione concettuale della sessualità della donna», riabilitando la

⁴³ In particolare ci si riferisce al *V Seminario* (1957-1958) e a *Kant avec Sade* (1962). Per una riflessione teorica si suggerisce Palombi (2005).

dimensione del desiderio e del godimento (Lacan, 1966, trad.it., p. 726).

Tuttavia c'è da fare un discorso preliminare a proposito della madre, a partire dal quale viene da sé che sia oggetto vitale per eccellenza. Che sia imperativa, possessiva, oscena, o al contrario, indifferente, fredda e mortifera, che si prenda cura o disdegni, con i suoi rifiuti o con i suoi doni, è per il soggetto la figura in cui convergono le sue prime angosce, il luogo di un insondabile enigma, di una minaccia oscura (Irigaray, 1987, trad.it., p. 12) .

Le minacce della madre hanno sempre il loro posto al cuore dell'inconscio, sino ad arrivare alla devastazione quando si tratta della figlia.

La voce della madre insieme al lamento infantile emergono come epifenomeni che conducono ad analizzare la soggettività in termini di linguaggio. La madre è essere di parola che lascia sul proprio figlio la propria marca (cfr. Mancina, 2002, p. 52).

D'altra parte per natura la donna è debole, deve accudire la prole e stare in casa, per natura. Una natura fatta coincidere e ricondotta alla mera funzione biologica, la procreazione.

Il ruolo genitoriale si potrebbe spiegare biologicamente, ovvero che ciò che appare universale è dettato dall'istinto e ciò che si considera istintuale, possiede comportamenti istintuali, è necessario e immutabile. La funzione materna attribuita alla donna, viene intesa

come aspetto della struttura sociale e non possiede alcuna realtà autonoma, indipendente dal dato biologico. Le donne sono il genitore primario perché lo sono sempre state (Garry, Pearsall, 1996). Tuttavia in entrambi i casi, è implicito che la modalità di riproduzione della funzione materna da parte della donna è, o è stata, funzionale, con il sottinteso che ciò che è sempre stato ed è necessario che sia, ovvero che le donne facciano le madri (Benjamin, 1995, trad.it., p. 31).

È verosimile che vi sia una ragione biologica, alla base di questa urgenza espressa dai primati umani di fissare con chiarezza, sia nella propria mente che in quella altrui, questo legame a uno dei due sessi.

Nell'ottica evuzionistica, ai fini della riproduzione della specie, l'identità sessuale necessita di immediata identificazione: essa non può lasciare adito a dubbi di sorta, ma deve essere segno, inequivocabile quindi, dell'affinità biologica a uno dei due sessi (Garry, Pearsall, 1996). Tuttavia, se è vero che maschio e femmina hanno un ruolo diverso in materia di produzione e riproduzione della specie, è anche vero che la disuguale distribuzione delle funzioni e dei lavori svolti da maschi e femmine, giustificata forse agli albori dell'evoluzione umana, ha finito per «sessualizzarsi, cioè per connotarsi in senso maschile e femminile» (Benjamin, 1995, trad.it., p. 34). Allora termini come sesso, genere e ruolo di genere finiscono

per sovrapporsi inevitabilmente. É a causa di questa «sessualizzazione-confusione» dei ruoli in ragione di una colpevole e distorta attribuzione di significato, che si é formalizzata nel corso della storia una sorta di «istituzionalizzazione» della discriminazione sessuale ai danni delle donne.

La funzione materna é un fatto naturale e come tale le scienze sociali non ritengono di doverla esplicitare poiché non presenta alcuna rilevanza teorica.

Al Novecento il compito di lottare per il passaggio dal mondo naturale alla valorizzazione del mondo culturale, per riscoprire nell'interiorità il tratto peculiare femminile, quella specificità della costituzione morale femminile come a qualcosa di primario (Mancina, 2002, p. 45).

In ragione di questo riscatto della funzione materna, il primo passaggio da compiere é dato dalla psicoanalisi. Secondo l'approccio freudiano e post-freudiano, la maternità é vissuta intanto come una fantasia originaria che coinvolge la donna almeno per tre generazioni. Ogni donna, prima di essere madre é stata figlia a sua volta di una madre (Maiello Hinziker, 1983, p. 18). La madre é colei dalla quale si dipende, l'Altro da cui si attende una risposta. Si identifica con la figlia che vede indifesa e bisognosa: vi proietta i suoi vissuti di disperazione, mancanza di speranza, rabbia per le sue delusioni, mancanza di nutrimento. La bambina che esprime i suoi bisogni rappresenta la parte repressa della madre, che a sua volta é

costretta a riscattare parti proprie, vissuti troppo ingombranti da tollerare, e allontana la figlia da sé. Rifiuta inconsciamente ciò che lei desidera ma non ha avuto per sé e per questo si sente in colpa (Maiello Hinziker, 1983, p. 20).

Si struttura così una dinamica ambivalente di colpa e riparazione, che si instaura nella prima fase di vita, in cui la madre vuole amare e nutrire la figlia poiché si identifica con lei. Sublima⁴⁴ i propri bisogni nel nutrire la sua bambina, ma quando la ristimolazione è sofferta e dolorosa poiché si riattivano le ferite primarie, la allontana (Arcidiacono, 1994, pp. 69-70).

Nella relazione madre-figlia, il processo identificatorio non è solo con l'oggetto ma con l'altro dell'oggetto, cioè con quello del desiderio della madre, del rimosso della madre (Vegetti Finzi, 1983, p. 52). Esso rappresenta ciò che lei non ha potuto avere ma che inconsciamente si pone come desiderio che viene trasmesso come dato rimosso alla figlia. La donna, e in questo caso la madre, non soddisfa le proprie necessità ma trae gratificazione e sicurezza nel rispondere ai bisogni altrui (Chodorow, 1978).

⁴⁴ La sublimazione è un processo psichico inconscio che Freud rintraccia nell'attitudine della pulsione sessuale a sostituire un oggetto sessuale con uno non sessuale e a scambiare la sua meta sessuale iniziale con una non sessuale, senza perdere sensibilmente d'intensità. Il termine rinvia all'accezione di Klein secondo la quale determina un'angoscia arcaica che mette in moto il processo di identificazione e spinge all'assimilazione simbolica (Chemama, Vandermersch 1998, pp. 331-332). È un sentimento di vuoto interiore risultante dalla distruzione del corpo materno. Anche per Lacan punto cruciale è rappresentato dal vuoto, ma non è semplicemente ascrivibile al fantasma sadico di distruzione proposto da Klein, ma è la faccia immaginaria dell'effetto del significante. È il significante che crea il vuoto e genera la mancanza (Lacan, 1959-1960).

Nel passaggio intergenerazionale da donna a donna transita una bisognosità avida e rabbiosa, una trasmissione inconscia del rimosso materno.

Non sempre può essere elusa e spesso si manifesta rabbia e invidia e si reiterano atteggiamenti compensatori che portano a una alterazione e a uno squilibrio nei rapporti affettivi (Arcidiacono, 1994, p. 74).

Nella madre è presente un'identificazione con la figlia e proiezione di se stessa in lei, in modo che la prima mal sopporta la seconda con una personalità molto diversa dalla sua, poiché la similarità tra le due rappresenta una conferma per la madre. Trasmissione inconscia e rimozione di ciò che la madre nega in sé, costituiscono la complessità e la vulnerabilità di tale rapporto.

Agisce nella figlia ciò che in termini kleiniani si definisce come l'oggetto cattivo introiettato (cfr. 3.2.), poiché l'interiorizzazione di un oggetto investito da sentimenti negativi e privi di valore, da cui sia avvenuta una separazione, impedisce la crescita dell'io mediante nuove e diverse identificazioni, e conseguentemente la maturazione della persona (Mitscherlich, 1989, trad.it., p. 89).

Viene riconosciuto il valore dello spazio interno femminile solo nella capacità procreativa. La maternità resta solo alla madre, la quale, nella sua condizione di donna, ha tuttavia una forte presenza nella sfera affettiva del bambino, testimone impotente della sua negazione.

La madre é abolita come soggetto che parla e formula un desiderio; la sua parola é nella procreazione (Montefoschi, 1978).

Lo spazio cavo delle donne ha un suo statuto anzitutto corporeo: vengono messe in evidenza le qualità e le funzioni di esse, nell'ambito di un modello pulsionale dello sviluppo psichico; ad esso viene attribuita piena visibilità e esistenza nelle prime fasi dello sviluppo femminile (Vegetti Finzi, 1983, p. 53). Vengono discusse ed elaborate fantasie e vicissitudini inerenti al processo identificatorio, connesso all'avere o al non avere uno spazio interno simile a quello della madre. La donna percepisce il corpo come un buco nero che la maternità può riempire e rendere più chiaro e bello. Il suo corpo avrebbe valore solo se fecondo. La sessualità e l'incontro con il partner non ha al suo interno alcuno spazio, alcuna possibilità di legittimazione.

Solo la maternità può fare accettare alla donna il corpo e bonificarlo. Considerare l'utero come buco nero, é la radice dell'atteggiamento ansiogeno che la donna ha, nel momento in cui non riuscirebbe a dare pienezza alla propria fecondità. L'assenza di una gravidanza attiverebbe in lei la produzione inconscia di fantasmi di inesistenza (Ferraro, Nunziante Cesaro et al., 1983, p. 74).

Il suo sarebbe un utero senza bambino, e il suo completamento é ricercato nell'attesa del bambino stesso, poiché é la donna che conferisce valore a sé in virtù dell'altro che porta in grembo. Il vuoto

del corpo è così saturato e si riattiva con la gravidanza il meccanismo di fusione e di separazione. Quest'ultima può essere vista come compensazione di un vuoto che si è incapaci di tollerare e si rimargina nel corpo di ciascuna la lacerazione che risale alla nascita (Argentieri, 1982).

Così la donna si percepisce come mancante e il suo essere di riproduzione non conta. Per Vegetti Finzi (1990) a prescindere dall'esperienza reale della gravidanza, l'economia femminile si costituisce a partire dall'elaborazione del lutto del fantasma di un bambino partenogenetico. Da questa perdita primaria del corpo gravido, il sesso femminile si colloca nella rappresentazione dell'assenza e in questa esperienza originaria si può riconoscere la specifica modalità femminile di accesso alla castrazione, modalità che si riattualizza al momento della maternità (Matarazzo, 1985, p. 152).

In quest'ottica il parto non è più l'iscrizione del corpo femminile castrato nella rappresentazione sessuale ma è il momento della sottrazione del corpo pieno. Esso è cavo ma non vuoto ricettacolo in attesa di essere riempito solo da ciò che proviene dall'incontro sessuale con l'uomo.

Si tratta di andare a una rifondazione del valore simbolico del cavo, dando ad esso il significato di cavo/pieno progettuale, in contrapposizione al vuoto/pieno saturato di una gravidanza intesa

come riempimento narcisistico. Si vede nel cavo un elemento aggregante, crogiolo di trasformazione e non spazio vuoto mancante di individualità e di progettualità (Arcidiacono, 1994, p. 63).

La gravidanza può sul piano reale e simbolico avere il senso della attuazione di un progetto, che è dato con la nascita. Si dà valore così alla nascita che ha come tratto costitutivo la separazione dalla madre, ridando una forte rilevanza alla ricchezza della cavità femminile e al prodotto separato con la nascita (Chodorow, 1978, trad.it., p. 110).

Conoscere ed elaborare qual è per una donna il senso e la percezione della propria gravidanza può essere un utile strumento di supporto in alcuni suoi momenti rispetto ad alcuni problemi inerenti al parto; la nascita psicologica è per ogni persona il processo di separazione e individuazione. È la sua nascita anche come soggettività umana che si conquista con l'uscita dall'immediatezza pulsionale e si esprime nella capacità di gestire i tempi e i modi di risposta al bisogno, di progettare il proprio intervento nel mondo, di acquisire mezzi e strumenti di trasformazione per le donne. Questo obiettivo si raggiunge attraverso la conquista e la legittimazione della conoscenza. Il passaggio dall'immediatezza della risposta al bisogno, alla mediazione riflessiva, richiede la capacità di reggere e contenere la percezione del vuoto (Ferraro, Nunziante Cesaro, 1985).

La maternità può rappresentare un "tappo" che chiude l'angoscia di una dimensione di vuoto, di non significato nella propria esistenza.

La gravidanza riporta al rapporto con la propria madre, con il modello di donna e con l'immagine sociale e culturale di femminilità interiorizzata (Benjamin, 1995, p. 104).

Il ruolo materno sembra essere cercato come strumento di autorassicurazione e gratificazione, in momenti in cui erano rivolte ad attività il cui buon risultato non è né certo né sicuro. Essere potenzialmente madre è elemento rassicurante rispetto all'angoscia di non saper fare, o all'opposto affrontare il rapporto con la madre e con l'immagine di sé quale madre viene agita nel momento in cui la donna ha la sicurezza di una realizzazione professionale e creativa che esula dal tradizionale modello materno e che per certi versi vi si oppone (Vegetti Finzi, 1992b). Sembrerebbe che nel conflitto tra emancipazione e ruoli tradizionali, non essere uguale alla propria madre o essere come la propria madre, sia una necessità storica. Vivere completamente l'essere donna anche attraverso la maternità e i significati ad essa attribuiti e nello stesso tempo non rinunciare alla propria emancipazione, portano ad attualizzare il desiderio di un figlio e contemporaneamente a negare tale realizzazione (Benjamin, 1995, trad.it., p. 105).

Molte volte l'insorgere di una gravidanza è legata a un profondo desiderio di poter colmare un vuoto psichico, una mancanza (cfr. cap. I e II). L'immagine di maternità è qualcosa di diverso dal restare incinta, ed è ancora differente dal reale processo di gravidanza e

riproduzione: il desiderio di restare incinta é strettamente ma non unicamente connesso a ciò che la maternità rappresenta a livello sociale e sul piano soggettivo individuale e a come essa viene interiorizzata dalle donne (Chodorow, 1978, trad.it., p.112). Il bambino che ciascuna donna porta dentro di sé é pregno di vari significati simbolici. Vegetti Finzi (1990) chiama il bambino della notte quello immaginario su cui la donna nel corso della gravidanza investe le proprie emozioni.

Tuttavia deve essere donna poiché la madre é sempre il genitore di sesso femminile e per generare deve essere femmina adulta e di conseguenza donna.

É un percorso che lascia nel profondo le tracce di quel rapporto originario che influenzerà il suo vissuto di madre, intercedendo con le capacità e modalità per la figlia di essere madre a sua volta. Perciò il termine “materno” non é riferito alla madre esterna, storica, reale ma al vissuto che ne ha la figlia, cioè l’oggetto che sta al suo interno (Vegetti Finzi, 1990, p. 27). É un’immagine soggettiva le cui caratteristiche possono differire anche molto dalla figura esterna e la cui elaborazione appartiene al mondo psichico della figlia. Dunque il “materno” non é l’effetto di un condizionamento esterno ma il risultato di un universo mentale modificabile nel corso di un’intera vita.

La maternità é anche la storia di due corpi: c’è il contenitore, il corpo della madre, visibile che contiene un’altro corpo, quello invisibile, che

sono tra di loro “in una relazione dinamica” (Bion, 1973). Anche se sarebbe più corretto dire che inizialmente la storia inizia da un unico corpo, potenziale contenitore di un possibile contenuto.

Non si può negare che la madre, in quanto genitrice e partoriente, sia prima di tutto un essere corporeo ma non più di quanto la riproduzione dei corpi non sia interamente ordinata (Pigozzi, 2004).

Il corpo è sicuramente implicato poiché il bambino che nascerà è già un soggetto per il genitore. Venire al mondo è corpo, in quanto si determina l'essere umano come organismo sessuato e il percorso femminile che si compie con la maternità, precisa il rapporto così particolare che ciascuna donna vive proprio a livello interno. Freud parlava d'istinto che unisce il corpo con la fantasia, al confine tra il mentale e il somatico (Percovic, 1987, p. 195). L'istinto essendo tale, non può mai diventare coscienza, ma solo l'idea che lo rappresenta può diventarlo. Quest'idea che rappresenta l'istinto è quella fantasia originaria di cui parla Isaacs, che ci appartiene fin dall'inizio della vita, in cui non si può negare l'esistenza di una seppur rudimentale vita fantastica, vissuta come fenomeno somato-psichico (Isaacs, 1952).

Una volta portato a compimento il concepimento con la nascita, si avvia il processo di perdita e di separazione. È proprio da questo momento originario che si succedono situazioni di abbandono, accompagnate da un senso di vuoto, angoscia e situazioni di

ritrovamento, con conseguente ricostruirsi di un pieno, di un vissuto di pacificazione (Ferraro, Nunziante Cesaro et al., 1983, p. 87).

Klein postula che la situazione più antica di angoscia sia quella dell'aggressione contro il corpo materno, poiché esso rappresenterebbe la fonte di frustrazione e di invidia (cfr. 3. 2). In effetti per quanto riguarda la specificità della bambina, nella sua fantasia attacca la madre, il suo interno, che è come quello materno, e contemporaneamente se stessa,. L'odio e l'invidia per la capacità generativa e contenitiva del corpo della madre che la bambina ha solo in potenza, si esprime in fantasie distruttive (Vegetti Finzi, 1983, p. 24). La madre è anche colei che incarna l'ideale fonte perpetua di benessere ma che custodisce i suoi tesori scegliendo di elargirli *ad hoc*. Per questo non fa altro che suscitare odio e frustrazione da parte della figlia che a sua volta rifiuta quell'immagine e aggredisce in fantasia la madre, minacciandone il suo oggetto interno e anche quel legame profondo che unisce profondamente l'una all'altra. Allo stesso tempo, questo atteggiamento della figlia attacca e deteriora l'immagine di se stessa in quanto donna e futura madre e quella possibilità di mettere al mondo un bambino desiderabile e amabile (Ferraro, Nunziante Cesaro et al., 1983, p. 76).

La struttura e lo sviluppo della figlia sembrerebbero determinati in uno spazio complesso e alla continua ricerca di una distanza scandita dall'odio e della vicinanza necessaria indispensabile

dell'amore materno. Da un lato la separazione dei corpi con la nascita sancisce quella distanza di due esseri uguali fisicamente, dall'altro comunque una necessaria vicinanza affettiva può garantire alla figlia di poter sentire che il suo corpo é simile a quello della madre in quanto essere femminile (Ferraro, Nunziante Cesaro et al., 1983, p. 80).

Il compromesso giusto sarà allora ritrovare la madre in un luogo intermedio tra gli estremi, ovvero tra l'estasi e la beatitudine dell'essere figlia e il terrore di una caduta libera nel vuoto e lo smarrimento di una figlia che rifiuta sua madre (Winnicott, 1971).

La figura della "madre sufficientemente buona", ovvero la madre presente ma assente al momento opportuno, che frustra ma gratifica, é mediamente in sintonia con sua figlia ma con margini di erroneità.

Tuttavia questa percezione della madre é il frutto di un lavoro interno che inizia dal momento dell'accettazione della perdita di lei in quanto contenitore e nutrimento costante (Ferraro, Nunziante Cesaro et al., 1983, p. 82). Quest'accettazione é sinonimo del riconoscimento di una mancanza che questa volta é sia interna che esterna. Dunque il luogo della perdita é stato uno spazio pieno che ora é vuoto e il passaggio dal pieno al vuoto ci mette di fronte alla realtà di esseri separati, nati come mancanza e pertanto protesi nella ricerca di colmarla.

É evidente l'emergere di una duplicità costante di vissuti e di esperienze anche da parte della madre che Bion (1967) chiama *rêverie* a cui corrisponde la capacità di percepire e di accogliere dentro di sé le angosce e gli stati d'animo del bambino che vengono restituiti in una forma maggiormente tollerabile e per questo assimilabile (Bion, 1967).

Il ruolo della madre é in parte determinato effettivamente dalla singola donna, in parte é gravato da alti contenuti simbolici. L'attribuzione delle cure di chi alleva la prole al genere femminile, l'idealizzazione della maternità e il perpetuarsi delle gratificazioni che si suppongono a essa connesse, fanno sì che nell'immaginario femminile e in quello sociale l'identità delle donne sia profondamente legata alla funzione materna, tale che la bambina nell'identificarsi con la madre o nel rifiutarla, dovrà confrontarsi con il proprio potenziale materno (Bonetti, 2004).

Per la donna accudire la prole implica l'assunzione di specifiche modalità di interazione sociale che andrebbe indicata come *maternalità* (Arcidiacono, 1994, p. 30; Chodorow, 1978, trad.it., pp. 109-126). Con questo termine in senso stretto si fa riferimento alle caratteristiche femminili pertinenti alla gravidanza (Volterra, 1984). In senso più esteso, ed é l'accezione che si preferisce, si descrive tutta la sfera di atteggiamenti, processi cognitivi, modalità di relazione tra emozione e razionalità che si esplicano anche al di fuori dei momenti

strettamente inerenti all'accudimento dei figli. In nome di questo ordine simbolico intorno alla madre, c'è un legame strettissimo con la struttura della sessualità femminile, la cui fondazione sarebbe inscritta nell'inibizione del desiderio, mutuato non da ragioni naturali, ma intriso di dati sociali, storici e psicologici che hanno trasformato la natura umana in cultura (Muraro, 1992). Proprio in questa direzione si poggia l'universo morale, che tramite il processo di civilizzazione ha mutato le virtù positive del corpo femminile in virtù negative. In merito alla verginità, sembra essere una qualità attiva, una forza che s'impone, è il momento legato alla fertilità femminile (AA. VV., 1987, p. 11), niente affatto pudica, situazione liminale da cui si espande la vita. Ma la verginità delle donne è per gli uomini interpretata come qualcosa di sconosciuto, intatto, e nello stesso tempo l'ostacolo che muove alla conquista, attorno al quale ruota tutto l'immaginario maschile, in merito alla potenza virile. Tuttavia, a ben vedere, la conclusione di ogni relazione amoroso-sessuale tra uomo e donna termina con un rovesciamento delle parti, in cui l'oggetto da conquistare in realtà è colei che domina, e che attraverso il parto celebra e rafforza il mistero della vita. In questo orizzonte quasi intriso di straordinarietà che è la maternità, inizia lo sviluppo dell'individuo. Nel caso della bambina, la madre non è mossa da alcun desiderio nei suoi confronti, ma fin dalla nascita è fornita di un

valore altissimo per l'universo simbolico della figlia (Ferraro, Nunziante Cesaro et al., 1983, p. 88).

Luisa Muraro (1991) sostiene che il saper amare la madre stabilisce il senso dell'essere, intuizione che rimanda immediatamente a Klein e a Winnicott. In questo modo il saper amare la madre, insegna l'esperienza di essere che è vicina a "senso dell'essere"(Muraro, 1991, p. 70 e ss.). In base a questa prospettiva si sostiene che il rapporto con l'oggetto da parte del puro elemento femminile, stabilisce ciò che è la più semplice di tutte le esperienze, quella di essere.

La relazione con la differenza è determinata da quella materna poiché lei è dello stesso sesso di sua madre. È importante considerare lo spazio potenziale che c'è tra la creatura che viene al mondo e la figura materna che le si adatta con amore. Questo spazio si modella non secondo il funzionamento del corpo ma secondo le sue esperienze (Muraro, 1991). L'essere in relazione ci permette di pensare la dualità non come frutto di lacerazione, di caduta, e di pensare l'unità in termini di possibilità e di conquista. In quest'ottica è necessario discostarsi da una cultura dominata dalla unilateralità maschile, nella quale si esaurisce esclusivamente l'esperienza degli uomini, che è profondamente differente da quella delle donne, in cui il senso dell'essere e di vivere coesistono in una unità (Irigaray, 1987).

Purtroppo l'esclusività del potere giuridico e sociale degli uomini, richiede un corrispettivo in termini di affettività e di prestigio che equivalgono alla cura e alla protezione, come fanno le madri con i propri figli.

Irigaray, a questo proposito, parla del diniego della figura materna dovuto al fallimento di rappresentazioni che finisce per cancellare la madre con uno scatto al matricidio (Irigaray, 1987). Esso riporta a un sacrificio di un corpo che è il primo corpo da cui dipendiamo, e che al contempo è vissuto come divorante (Benjamin, 1995, trad.it., p. 67).

È interessante capire questo momento particolare nella fase edipica che ci presenta Chodorow (1978) in cui il maschile passa in vantaggio sul femminile, in modo da consentire al primo di rovesciare le posizioni di potere in favore dell'egemonia culturale maschile.

Non si può negare la biforcazione culturale che si intreccia con una prospettiva prevalentemente duplice, che determina la costitutiva dualità della vita psichica che è vissuta, da un lato come fantasia dell'onnipotenza materna (Benjamin, 1995), dall'altro però non nega ma anzi riconosce la madre come un altro soggetto (Chodorow, 1978, trad.it., p. 30).

Si evidenzia così una modalità reale e intersoggettiva che coinvolge due o più soggetti differenti «che condividono certi sentimenti o percezioni, che coesiste con una modalità fantastica, che è di

esclusiva proprietà di un soggetto isolato» (Benjamin, 1995, trad.it., p. 69).

Tra queste due distinte tendenze si crea una tensione e non una contraddizione come spesso è stato ipotizzato e ciò che impedisce questo riconoscimento è dato dalla rottura di tensione tra queste due modalità. Questa rottura può essere riparata solo dall'identificazione reciproca e la sopravvivenza è seguita dalla posizione emotiva occupata dall'altro, da cui ha origine un movimento simultaneo verso l'identificazione simbolica e la differenziazione di tipo riflessivo che permettono la condivisione dei sentimenti che non siano soltanto dell'altro (Maiocchi, 1993, p. 30).

Molto spesso si fa appello alla teoria psicoanalitica che però non è in grado di concepire la madre come soggetto separato né di osservare la relazione tra madre e bambino come è vissuta da entrambi i soggetti. Si riconosce però alla psicoanalisi la spinta a ricercare nuove metodiche e nuove prospettive che facciano da contraltare all'onnipotenza materna per orientare la formazione dell'individuo verso l'intersoggettività (Chodorow, 1978; Benjamin, 1995).

In questo stesso contesto in cui si alternano la complementarità e l'identificazione reciproca e quando si innesca la struttura complementare non riflessiva si impone una relazione reversibile in cui i ruoli si alternino e non si alterino o avvengano contemporaneamente. Accade che la relazione di dominio così si

può ribaltare ma non essere disfatta (Benjamin, 1995, trad.it., p. 90; cfr. Butler, 2004).

L'identificazione viene scoperta nel momento della separazione con la madre e l'intersoggettività e la simbolizzazione si evolvono nello spazio di interazione. Questo spazio intersoggettivo che è uno spazio potenziale, stabilisce la distinzione tra il simbolo e ciò che viene simbolizzato (Benjamin, 1996).

Senso della propria identità corporea e senso di sé risultano strettamente correlate: il corpo della donna non solo si apre, accoglie e nutre. Il sentire ciò che ognuno di noi è, precede il sapere chi siamo (Winnicott, 1971) e l'unicità e specificità di ogni soggetto rispetto al proprio corpo è legata all'immagine corporea che è la sintesi delle esperienze emozionali interumane, ripetitivamente vissute attraverso le sensazioni erogene, arcaiche o attuali. L'immagine del corpo è in ogni momento memoria inconscia di tutto il vissuto relazionale: è grazie alla nostra immagine del corpo proprio, portata e sostenuta dal nostro schema corporale primario, che possiamo entrare in comunicazione con la madre, da cui si struttura la capacità di relazione con l'altro esterno (Dolto, 1984, pp. 22-23).

L'immagine del corpo non è un dato anatomico naturale, come si potrebbe dire per lo schema corporeo, ma si costituisce all'interno della storia del soggetto.

In questo contesto l'elemento femminile ha una parte importante nel costituirsi del Super-Ego, ovvero é consentito anche ai figli maschi, nonostante i ruoli sessuali siano molto rigidi, assumere comportamenti e principi della figura materna.

Secondo questa interpretazione, l'autodeterminazione riproduttiva é presentata come un diritto estendibile a tutti. Tale diritto, la cui validità giuridica ed etica si fonda sulla duplicità della natura femminile, in questa nuova direzione si affrancherebbe da quella parzialità, e dalla sua esclusività appartenente a un genere (Trincia, 2005, p. 63).

In questa prospettiva si ritiene possibile ripensare la concezione di genere a partire dal linguaggio, segnalando le forme culturali e sociali dei rapporti di uomini e donne, non riconducibili a un'unica matrice, ovvero quella che fonda la differenza nella funzione biologica e riproduttiva (Trincia, 2005, p. 63).

Questa possibilità potrebbe essere come una sorta di valore universale che, sebbene biologicamente appartenga alla donna, getterebbe la fundamenta per riconsiderare con rinnovato vigore, la soggettività femminile (Trincia, 2005, p. 63).

Capitolo IV. Antropologia al femminile

Ma a questo punto si solleverebbe nuovamente la questione iniziale, ovvero che cosa é la soggettività femminile e quanto sia improntata sulla femminilità. Ma forse per riuscire a dare una risposta bisognerebbe riportare la domanda a cosa sia la femminilità e quale sia il suo significato antropologico. Attraversando la storia del pensiero, una possibile traccia é presente nella modernità, che richiama l'assonanza al celebre saggio kantiano *Che cos'è l'Illuminismo?* (1784). In questo passaggio si tenta di risolvere il problema delle donne come soggetti e oggetti conoscenti, in concomitanza con una possibile armonia tra punti di vista epistemici particolari e la possibilità di una prospettiva oggettiva. Parafrasando il filosofo di Königsberg, si potrebbe definire la femminilità come l'uscita dalla minorità che la *donna* imputa a se stessa⁴⁵.

In questa direzione il soggetto tradizionale autonomo della filosofia moderna, in particolare quello kantiano, viene sottoposto a dura critica, attraverso un percorso storico e teoretico, basato su una rilettura della concezione kantiana della donna⁴⁶, in particolare nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), e nell'*Antropologia pragmatica* (1798). Questo orizzonte suggerisce un ripensamento dell'imperativo categorico, a confronto con quello materno, e sul rapporto tra il soggetto donna e l'imperativo della

⁴⁵ Si ricorda che, in questo senso, «minorità é l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro» (Kant, 1784, p. 45).

⁴⁶ Berardi, 2006, pp. 221-229.

madre, che conduce a delineare la dimensione della femminilità (Comba, 1995).

4. 1. Kant e la condizione della donna

L'espressione kantiana riconducibile alla concezione della femminilità nella sua epoca, è *condizione femminile*, che il filosofo attribuisce esclusivamente a gruppi elitari, costituiti da donne appartenenti all'alta borghesia e alla nobiltà, che si riunivano nei salotti letterari. Passando in rassegna alcuni dati storici e storiografici⁴⁷, i salotti sono una vera e propria piccola corte, in cui si è invitati a conversare, attrezzati in maniera impeccabile dalla padrona di casa. Madame de Rambouillet⁴⁸ (1588-1665), artefice del primo illustre salotto francese dell'età moderna, rappresenta il modello del gusto femminile. Con le buone doti diplomatiche accoglie gli spiriti arguti e gli ingegni eccellenti dell'epoca e offre loro la possibilità di potersi incontrare. Così strutturato il salotto diventa non solo fucina di idee, ma per le donne è il luogo di *potere*. Madame du Deffand⁴⁹ (1728-1780), animatrice del salotto più celebre di Parigi all'epoca di Kant, aveva capito che la casa, regno delle donne, poteva diventare il luogo della politica, poiché si dava spazio e agio di coltivare nel privato anche i

⁴⁷ Craveri, 2001

⁴⁸ Per i riferimenti a Madame de Rambouillet si segnala Craveri (2004).

⁴⁹ Per notizie su Madame du Deffand si rinvia a Craveri (1982).

rapporti istituzionali. In tale contesto le donne possono agire con più *libertà* poiché possiedono, allora come oggi, un sapere particolare sulle relazioni umane, quella dimestichezza all'accoglienza e alla diplomazia, unita all'attenzione ai sentimenti (Rivera Garretas, 1992).

Nella fattispecie il riferimento é indirizzato verso donne intelligenti e appassionate che si dedicano all'arte della conversazione. Il risultato di questi cenacoli governati dal gentil sesso, si traduce in creatività letteraria, attraverso la composizione di romanzi d'amore⁵⁰.

Parlare e scrivere diventavano per lei un atto creatore: per lei esisteva solo ciò che accettava di nominare (Craveri, 2001, p. 234).

Compaiono le prime scrittrici, la cui forza espressiva irrompe, malgrado l'anonimato, con un nuovo genere che propone e impone un peculiare stile. Elemento fondamentale é la semplicità del linguaggio, nobilitato e depurato dalle parole oscene e dallo stile pedante. L'attenzione maggiore però é rivolta agli affetti e alle passioni: l'atto carnale la fa da padrone, ma con un approccio nuovo che legittima il pudore e la verecondia come valori da salvaguardare.

⁵⁰ L'attività letteraria delle donne dell'epoca spesso si esprime in forma epistolare. In proposito mi limito a segnalare le *Lettere d'amore*, trad.it., 1997, di Julie de Lespinasse, e le *Lettere a Voltaire*, trad.it., 1980, della stessa Madame du Deffand.

La signorina Ninon de Lenclos⁵¹ non avanzava la minima pretesa al vanto della pudicizia, e tuttavia si sarebbe sentita implacabilmente offesa se un suo amante si fosse troppo spinto nel suo giudizio (Kant, 1764, trad.it., p. 111).

La curiosità per il *bel sesso* (Kant, 1764, trad.it., p. 105) spinge il filosofo a dedicare una intera sezione delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* alla donna, poiché come sarà precisato dal filosofo nella successiva *Antropologia pragmatica*, «la proprietà del sesso femminile è più di quella maschile un argomento di studio per il filosofo» (Kant, 1798, trad.it., p. 196). Nelle pagine introduttive all'opera, Morpurgo-Tagliabue⁵² evidenzia la rielaborazione sussunta da parte del filosofo tedesco della figura di Diotima⁵³. Questo noto personaggio, da Platone in poi custodisce la sapienza e la saggezza, categorie ascrivibili sia all'intelletto, sia alla sensibilità⁵⁴.

⁵¹ Ninon de Lenclos (1616-1706), libertina e scrittrice francese. Compose *Codice dell'amore* (1989) e *Galanterie settecentesche* (1908).

⁵² Morpurgo-Tagliabue, 1995, pp. 5-75.

⁵³ Diotima è una figura che nella storia della filosofia è molto conosciuta perché compare in un grande dialogo di Platone, il *Simposio*. Di lei parla Socrate, descrivendo il ritratto di una donna, straniera e sapiente, che gli ha insegnato che cosa sono l'amore e la filosofia. Nel *Simposio* essa possiede una funzione particolare in quanto non partecipa direttamente al Dialogo, ma sostituisce il discorso diretto di Socrate che, quando deve esprimere il suo pensiero su Amore, sceglie di parlare per bocca di una donna che egli indica come sua maestra. Il discorso di Diotima riportato da Socrate definisce innanzitutto Amore come «un demone grande» caratterizzato da una medietà tra il mortale e l'immortale, fra l'umano e il divino, ossia unisce il mondo caduco all'eternità iperuranica di modo che il filosofo sappia da questo a quella innalzarsi, trovandovi la sua destinata dimora (Cavarero, 1990).

⁵⁴ cfr. Cavarero, 1990, pp. 93-122 e Pulcini, 2003, p. 9

Essa diviene modello attraverso il quale Kant tenta di operare un'integrazione della totalità della persona morale, passando per un'analisi di tipo *osservativo*⁵⁵ del bello e del sublime, sorretta da un impianto assiologico. Risultato di questa operazione é una miscellanea di storia del costume, riflessione morale e indagine antropologica.

Nel Settecento il bello⁵⁶ da un lato é una dote oggettiva che viene colta dalla ragione, dall'altro é sprigionata dal piacere, inclinazione e soddisfazione edonistica, vitalità e sensualità. Bello é tutto ciò che incanta, che attrae. Per quanto concerne la seconda categoria emozionale, il sublime rinvia a un piacevole che produce sofferenza, il grandioso che suscita commozione, il bello tragico. É importante sottolineare che la scelta di focalizzare l'indagine su tali posizioni kantiane, permette l'analisi non tanto delle forme o dei sentimenti ma come il bello e il sublime siano costituiti da certi atteggiamenti umani, la cui commistione é caratteristica della femminilità.

Soltanto nella donna é possibile l'unione tra il bello attraente e il sublime morale⁵⁷. Per Kant esistono delle donne che sprigionano

⁵⁵ Termine utilizzato per definire la modalità d'indagine dell'opera kantiana; si tratta di una trattazione che apparentemente assume un discorso constativo e descrittivo, ma cela un carattere velatamente normativo; (cfr. Morpurgo-Tagliabue 1995, pp. 5-75).

⁵⁶ «L'estetica dimostra, proprio la complessità del periodo: accanto alla ragione vi é l'oscurità e l'ambiguità della sensazione» (Franzini, 1995, p. 9).

⁶¹ «Il volto stesso non dice nulla, anche se é leggiadro, e non parla al cuore. Quello che nella espressione dei lineamenti, degli occhi, e della fisionomia, manifesta la vita interiore, colpisce il sentimento del sublime o quello del bello. Una donna in cui le avvenenze spettanti al suo sesso fanno trasparire di preferenza l'espressione

grazia e fascino, ma ce ne sono altre delle quali addirittura si scorgono le espressioni morali del sublime. Le prime destano l'incanto (*Reiz*) e le altre suscitano commozione (*Rühre*). Accanto a queste indicazioni, è importante la ricerca di un valido bello femminile, di una donna che riunisce in sé il *Reiz* e la *Würde* (dignità, valore), l'attraente e la nobile virtù⁵⁸. Ciò che permette un più efficace sviluppo del problema, è formalizzare che la distinzione tra bello e sublime a cui perviene Kant, in realtà viene esplicitata dal filosofo e uomo politico irlandese, che poi ha agito in Inghilterra, Edmund Burke, che scrive nel 1757 l'*Inchiesta sul bello e sul sublime*⁵⁹. La

morale del sublime, si dice bella nel senso profondo della parola. [...] sotto un'aria di tranquillità e un nobile portamento, lascia tralucere lo splendore di un bell'ingegno da sguardi modesti, e quando si dipinge sul suo volto un sentimento gentile e un cuore benevolo, essa si conquista tanto la simpatia quanto il rispetto di un cuore maschile.» (Kant, 1764, p. 114).

⁵⁸ «Il suo aspetto è solitamente più delicato, i suoi tratti più fini, dolci, il suo volto nel manifestare la gaiezza, l'affabilità è più espressivo e accattivante di quello maschile, e senza dimenticare che ciò va riferito all'incanto segreto grazie al quale le donne rendono la nostra passione incline a giudizi loro favorevoli, è soprattutto nell'intrinseco carattere di questo sesso vi sono dei tratti connotati [...] a rendere riconoscibile con il contrassegno di *bellezza*» (Kant, 1764, p. 105).

⁵⁹ Edmund Burke (1729-1797). Scrittore irlandese che nel 1747 fonda quella che diventerà la College Historical Society. Nel 1748 esce il primo numero della rivista letteraria, che sarà da lui diretta «The Reformer» e nel 1750 pubblica *A vindication of natural society: or a view of the miseries and evils arising to mankind from every species of artificial society*. (*Rivendicazione della società naturale, ovvero una rassegna delle miserie e dei mali provenienti all'umanità da ogni sorta di società artificiale*). Nel 1756 pubblica *A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful* (*Ricerca filosofica sull'origine delle nostre idee del sublime e del bello*), che incontrò grande successo immediato e provoca vasta e duratura eco anche all'estero che viene letto da Kant nella traduzione tedesca. Vi è un esplicito riferimento a Burke diviene poi esplicito negli appunti dalle lezioni di antropologia del semestre invernale 1772-1773. Per entrambi gli autori il sublime si identifica infatti con tutto ciò che suscita terrore nel soggetto che lo osserva. Ma proprio in ciò risiede al tempo stesso il suo limite per Kant.

In questa fase Kant è convinto che il sublime possa costituire, come il bello, l'oggetto di una disciplina empirica quale l'antropologia; ma, a differenza del secondo, non possa venire enunciato alcun giudizio dotato di qualsiasi tipo di universalità o di necessità. Fra le "qualità secondarie" della tradizione filosofica

distinzione é molto netta e verrà in seguito ripresa da Kant divenendo classica: il bello é legato al piacere, al sesso femminile, al piacere sessuale, e poi alla socialità. Bello é ciò che ha grazia, che non turba, che attrae e che soprattutto, mette gli uomini in rapporto fra di loro.

Invece il sublime é legato alla paura, soprattutto della morte, perché minaccia la *self-preservation*, all'*autoconservazione*, alla virilità, all'assenza, alla privazione, in particolare di luce, il buio, privazione di forma, il deforme o l'informe, privazione di sentimento, e quindi noia o, distruzione fisica totale (Burke, 1756).

Si intreccia a questa linea interpretativa e a sostegno della posizione kantiana, il contributo teorico di Friedrich Schlegel⁶⁰ che, con la sua riflessione su Diotima, sceglie di puntare l'attenzione su una figura emblematica della tradizione filosofica che diventa l'immagine ideale del femminile moderno. Il critico e filosofo tedesco, grazie ai suoi studi rivolti all'aspetto storico e filologico, soprattutto dell'antica civiltà dei Greci e dei Romani, ripercorre le tappe della storia del costume della Grecia ellenistica e della presenza femminile nel canto dei poeti classici. L'autore propone un ritratto della sacerdotessa dell'armonia,

moderna ed il sublime non sussiste alcuna differenza: entrambi sono meramente soggettivi ed individuali.

In merito a Burke si rinvia a: Langford (1981); Copeland (1958-1976); Somerset (1957). Per i confronti tra Kant e Burke, si veda inoltre Giordanetti, Mazzacut-Mis (2005).

⁶⁰ L'opera filosofica di Friedrich Schlegel (1772-1829), a partire da un saggio giovanile *Sullo studio della poesia greca* (1797), viene solitamente interpretata nel segno dell'influenza della cultura romantica sul costume dell'epoca. L'opera considerata filosoficamente minore é il saggio *Su Diotima* (1795). In questo scritto Schlegel elabora una dottrina dell'eros in cui si riconosce il diritto femminile di realizzarsi nella passione (Farina 1984).

quale perfetta fusione di bellezza e sublimità. La riflessione su Diotima rappresenta il ripristino di un modello di amore e desiderio di ascendenza platonica. Secondo alcune interpreti essa consentirebbe di attribuire la superiorità del logos e della verità disincarnata a una donna e, allo stesso tempo, di svelare le radici passionali delle qualità relazionali femminili (Cavarero, 1990).

In epoca pre-romantica si riteneva comunemente che il femminile fosse necessario per il processo di civilizzazione per la sua azione umanizzatrice e d'ingentilimento dell'animo (Mancina, 1990, p.36). Tale funzione era riconosciuta anche dallo stesso Kant, secondo il quale il fine della natura non si esaurisce nella conservazione della specie, ma si esprime anche nel miglioramento e nel perfezionamento della cultura per mezzo della femminilità (Kant, 1798). Uno degli effetti della valorizzazione spirituale del femminile, consiste in un arricchimento del mondo interiore maschile tramite un osmosi amore e gentilezza.

Tuttavia, non si deve dimenticare, l'esistenza di un'altra tendenza filosofica del tempo che contrastava ogni concezione sensuale della bellezza. Uno dei suoi principali esiti é rappresentato proprio dall'etica razionale kantiana e dal suo concetto di *bello ideale*, che risiede nelle essenze «dotate di sufficienza astratta e metafisica, non partecipi della materia di cui é composta l'umanità nei suoi bisogni» (Assunto, 1967, p. 116).

A tale esigenza risponde Schlegel riabilitando, nel quadro del *Simposio* platonico, la trattazione di Diotima che propone una coincidenza tra le figure dell'Amore e del Bello-Bene. In entrambe la coscienza del bello e del sublime é mantenuta separata dai sensi e dunque dal corpo in armonia con l'impostazione kantiana (Schlegel, 1795).

Le donne come Diotima sono il frutto della reazione alla misoginia, che nega e disprezza la femminilità considerata come negazione delle qualità spirituali e intellettuali, che rischiano di essere pericolose per l'uomo. Un tale tipo di donna possiede tutte le capacità ritenute prerogative maschili nell'antica Grecia, dove i cittadini greci che rivestivano un ruolo sociale, usavano essere accompagnati dalla etera ('amica') nelle vesti di consigliera, compagna sapiente, amante colta e gradevole oratrice. Riproporre questa congiunzione fra le due Diotima, ovvero quella schlegeliana e quella platonica, e l'ampia riflessione sul femminile, consente a Schlegel di mostrare un possibile superamento dell'atteggiamento misogino, presente nella cultura moderna. Lo stesso Kant, considera maschile il canone etico e razionale, e l'idea della presenza femminile come entità razionale gli rimane piuttosto scomoda (Assunto, 1967, p. 116).

Ciò é confermato all'inizio del III capitolo delle *Osservazioni*, in cui tanto il bello quanto il sublime non sono un'esclusività di genere;

tuttavia, ci si aspetta che tutte le doti femminili siano unificate nel primo e quelle maschili appartengano al secondo.

Perciò il sublime “é contrassegno del sesso maschile” (Kant, 1764, trad.it., p. 105) e per antonimia, il bello di quello femminile. Da questo non si può evidentemente concludere che ogni manifestazione del sublime sia una androfanìa: per Kant il cielo stellato é sublime, ma resta difficile pensarlo come maschile; o inversamente pensare come femminile una giornata radiosa, solo perché é bella. Tuttavia se ci si chiede quale sia l'orizzonte di questo saggio, bisogna riconoscere che esso é eminentemente antropologico, come si vede assai bene dalla struttura dei quattro capitoli. Il cielo stellato non é sublime per il gatto, ma solo per l'uomo che lo contempla. É sublime perché in chi guarda si presenta un sentimento specifico e chiaramente identificabile. Ma solo il bello e il sublime, per Kant, possiedono una correlazione stretta con il dimorfismo sessuale.

In esso esiste qualcosa che travalica il meccanismo biologico riproduttivo che si esprime nel bello e nel sublime. Irigaray parafrasando alcuni passaggi tratti dalle *Osservazioni*⁶¹, analizza il rapporto tra la soggettività, che é esclusivamente declinata al maschile, e l'oggettività intesa come svalutazione e subordinazione, che é della condizione femminile. La finalità che l'uomo ricerca nella

⁶¹ La filosofa si riferisce in maniera non esplicita al III capitolo di Kant (1764) e forse di (1790). In tal senso pare opportuno sottolineare l'ambiguità e l'imprecisione delle tracce analoghe, dovute all'assenza di note e riferimenti. Rinviamo al capitolo dedicato alla critica del pensiero kantiano di Irigaray (1974) con particolare riguardo alle pp. 192-193.

vista di una bella donna é procurare piacere all'immaginazione e all'intelletto (Irigaray, 1974, trad.it., p. 195).

La donna bella attraverso l'immaginazione kantiana, diventa luogo di convergenza di tutte le riflessioni, simbolo di unit  sovrasensibile di tutte le facolt  che non   da attribuire all'effetto di una sua sottomissione allo spirito e nemmeno a un fine che la natura si sarebbe procurata da sola. C'  un carattere ateleologico della natura che comporta l'esercizio armonioso delle facolt  umane in maniera casuale, determinata dalla proiezione, intesa in termini psicoanalitici, affidata all'immaginazione che   contraddistinta dall'eccedenza della passione sulla ragione. Si determina cos  l'asimmetria tra la ragione di genere maschile, potente e superiore, e l'immaginazione femminile, impotente, inferiore e, dunque insufficiente (Irigaray, 1974, trad.it., pp. 192-193). I due temi non si possono disgiungere in quanto non si pu  cogliere correttamente ci  che Kant pensa della femminilit , se non nell'orizzonte della sua estetica. Inversamente, non si pu  comprendere a fondo la sua estetica, se non in rapporto al suo pensiero sulla femminilit  (Bodei, 1995). Questa riflessione produce due ordini di conseguenze ermeneutiche molto importanti.

In generale   lecito chiedersi se la prospettiva di genere renda possibile una reinterpretazione del pensiero kantiano. In particolare deve essere considerata la possibilit  di recupero in termini kantiani

della categoria del femminile a partire dall'elemento che la caratterizza come carente.

In essa é riscontrabile una *carenza* (Crispini, 2004; cfr. capp. I, III, V) rispetto all'uomo, alla quale mancherebbe il rigore dei principi, il dominio del dovere e, tuttavia, essa é in grado di risarcirsi poiché possiede questa particolare unione di benevolenza e rispetto, grazia e dignità, sensibilità e sapienza, mancante o disdicevole per l'uomo (Kant, 1798).

Nell'*Antropologia* Kant propone una carrellata di donne anonime o individuate attraverso i mariti, e da spazio a elementi illustrativi del coraggio femminile. In alcune riconosce delle virtù (la riservatezza, il pudore, la verecondia) e talvolta persino qualità maschili che non guastano alla femminilità.

Madame Dacier⁶² ha il cervello, e la marchesa di Chastelet⁶³ sostiene profonde dispute sulla meccanica. Entrambe potrebbero benissimo portare la barba (Kant, 1798, trad.it., p. 107).

L'attribuzione a queste donne di un simile tratto virile non é caricaturale ma segno del rispetto manifestato dal filosofo tedesco.

⁶² Anne Dacier (1654-1720), filologa e traduttrice di una versione celebre dell'*Odissea* del 1708, curò le edizioni delle opere dell'autore latino Terenzio e di gran parte del teatro plautino e aristofanesco. Con il marito Lefévre, partecipò alla *Querelle des Anciens e des Modernes*.

⁶³ Gabrielle Emilie marchesa di Châtelet (1706-1749), fu legata a Voltaire per vent'anni. Con lui visse nel castello di Cirey dal 1734 al 1749, sino alla sua morte. Fu una donna attiva dal punto di vista culturale, e il suo interesse per la fisica e per la matematica, la portò a tradurre e commentare i *Principi* di Newton.

Dunque il riferimento alla barba va intesa nel senso del riconoscimento di una condizione paritaria.

Comincia a delinearsi una risposta alla domanda iniziale, per cui la femminilità é la crisi della categoria del bello che la donna avrebbe in sé, a cui si riconosce la sublimità. Secondo Kant esistono anche di due tipologie di intelligenza, rispettivamente caratterizzate dalla bellezza e dalla profondità. Il filosofo tedesco propone al pensiero femminile la salvaguardia dell'intelligenza bella nell'acquisizione di quella profonda, avallando per la donna una buona educazione, poiché alle giovani bisognava dare la possibilità di far leva sulle loro sensazioni e sui sentimenti (Kant, 1764, trad.it., p.109). Tale pedagogia cerca di estendere il senso morale delle donne che non si apprende da regole generali, ma dai singoli comportamenti che esse vedono attorno a sé.

Nella sezione dell'*Antropologia pragmatica* che riguarda il conoscere l'interno e l'esterno dell'uomo, Kant analizza le caratteristiche antropologiche (Kant, 1798), una parte delle quali é attribuibile alla differenza sessuale che esaminiamo nei suoi tratti principali.

La donna ha in sé un'attitudine a esercitare la propria influenza sull'uomo e a conquistarlo. La civetteria (*koquotterie*) é l'arma di conquista e di dominio insita nella donna. Ma la natura affida ad essa il suo impegno più caro, la conservazione della specie e per questo il suo corpo deve essere protetto dalla minaccia di pericoli da parte del

Sesso maschile. La vanità, che in tanti modi si rimprovera al bel sesso, se è anche un difetto, non è privo di aspetti positivi. Con essa la donna ravviva le proprie attrattive e, sotto questo aspetto, è attribuito un certo grado di necessità (Kant, 1764, trad.it., p. 110). La vanità onesta non è offensiva e, se unita al buon gusto, biasimarla sarebbe sgarbato. Il difetto vero, per Kant, comincia quando la vanità è immoderata e devia dal suo scopo onesto: così se unita a frivolezza produce sventatezza; se unita all'ambizione smodata mette «discordia» fra le donne «le quali si giudicano a vicenda con molta severità, perché una sembra oscurare le attrattive dell'altra» (Kant, 1764, trad.it., p.111). La donna, con le sue caratteristiche psicologiche e morali, in modo esplicito e diretto (Kant, 1764, trad.it., p. 107) afferma l'indole gioviale, il gusto del bello, del pulito, del gioco e dell'arguto, e non meno dell'eleganza e dell'autodominio (Kant, 1764, trad.it., p.107). Qui Kant sta "osservando" la donna dall'esterno, coi suoi pregi e i suoi limiti segnalando che

molte delle debolezze femminili sono, per così dire, *leggiadri errori*.
L'ingiuria e la sventura muovono a pietà la loro anima sensibile
(Kant, 1764, trad.it., p. 110).

Alla donna dunque è accreditata una grande scienza (Kant, 1764, trad.it., p. 108), quasi a insinuare in lei la capacità di rivelare l'uomo a se stesso, e ciò che essa richiede è semplicemente che il pensiero femminile non perda la nota di intelligenza bella nell'acquisire quella

profonda (Kant, 1764, trad.it, pp. 116-117). Notevole anche il duplice riferimento alla *bella semplicità* (Kant, 1764, trad.it, p. 118-122), ovvero la grazia e la delicatezza che è anche esigenza di intimità rispettosa, che contraddistinguono il gusto femminile. Kant insiste nella presenza in lei dell'elemento pudico, rapportandolo al mistero e al sacro, quasi ne fosse il velo protettivo. Questo stesso quadro della bellezza unita alla semplicità costituisce lo sfondo della sua dottrina sulla modestia, cui si connette l'idea schlegeliana della donna, mutuata dalla concezione sofoclea (Schlegel, 1795, trad.it., p. 101; cfr. 5. 2). Contrariamente alla tradizione greca e alla modernità, la donna risulta bella ma di una bellezza tenera, che scaturisce dalla pura femminilità, non derivata dalla cultura, ma che è intrinsecamente legata all'emisfero delle passioni.

In quest'ordine di idee, il bello e il buono coincidono non più in una bellezza assoluta, senza immagine, ma convergono nell'elemento morale, che corrisponde all'agire di una figura femminile che racchiude in sé entrambi i sessi. Nella donna dunque si attua un processo di sublimazione⁶⁴ di ogni canone della corporeità/fisicità e della spiritualità/razionalità, arricchendola proprio della dimensione dell'umanità (Schlegel, 1795, trad.it., pp. 104-106). Al di là dei punti

⁶⁴ Questo termine nella letteratura più recente viene inteso in una accezione freudiana. In proposito si segnala che il nome di Schlegel non occorre nelle opere di Freud. Si precisa inoltre che Freud usa tale termine per «spiegare certe attività umane apparentemente senza rapporto con la sessualità, ma che avrebbero la loro molla nella forza della pulsione sessuale [...]. Il termine [...] evoca a un tempo il [...] 'sublime' usato soprattutto nel campo delle belle arti [...] e [...] 'sublimazione' utilizzato in chimica» (Laplanche, Pontalis, 1967, trad.it., p. 618).

di contatto con lo scrittore romantico tedesco, ciò che Kant mette in evidenza, all'interno di questa indagine è la natura dell'uomo, la modificabilità di questa in rapporto alle contingenze e il posto che gli spetta nell'universo (Vanni Rovighi, p. 220). Questa consapevolezza è necessaria affinché ciascuno sappia quale perfezione gli compete nella condizione della semplicità primitiva (*rohe*) e in quella civile, a partire proprio dal sentimento inteso come elemento *soggettivo* (Vanni Rovighi, 1968, p. 212)

Tale dispositivo antropologico e sociale, avallato da un radicale atteggiamento maschilista, getta la donna in uno stato di debolezza in cui essa ritrova la radice del suo stato di minorità e di subordinazione (Seidler, 1989, trad.it., p. 18).

Ma la natura avalla ulteriormente le caratteristiche legate alla femminilità infondendo sentimenti quali la socievolezza e la convenienza, che appartengono alla civiltà e delineano il profilo del femminile, per mezzo della grazia e della moralità, praticate nel comportamento esteriore. Per Kant la missione della donna non si esaurisce nella famiglia, che dovrebbe poggiare sull'intelligenza maschile e sul gusto femminile. Essa si estende al perfezionamento stesso dell'uomo, a patto che la donna sia educata ad alti valori morali, perché il fascino femminile piega l'uomo verso un atteggiamento di benevolenza. Quest'ultimo si traduce in quel contegno civile, indispensabile nel perseguimento della vita morale.

Tuttavia nonostante la lettura particolarmente attenta nei confronti della donna emerge, nella posizione assunta da Kant e in senso ampio alla cultura occidentale moderna, una indiscutibile ambiguità che rischia di confinare l'identità femminile alla sfera intima e privata (Bock, trad.it., 1988).

4. 2. Autorità femminile

La posizione assunta da Kant rinvia alla concezione illuministica della socialità. Durante l'Illuminismo, sessualità e costumi sessuali, intesi come rapporti sociali tra uomini e donne, rientrano nella più vasta discussione economica del progetto di comunità, inseriti quindi fra le norme che regolano la convivenza fra gli individui e quelle legate alla produzione (Bock, 1988). Tuttavia nel pensiero neutro dominante non c'è un indicatore che agganci le relazioni femminili al continuum storico (Bock, 1988). Alcune femministe descrivono questo stato di cose con la categoria del patriarcato (Pulcini, 2003) che indica, secondo queste studiose la continuità tra sfera pubblica e sfera privata, tra subordinazione della donna nella casa e la sua esclusione dalla vita pubblica. Si giunge a sostenere che «la società civile é patriarcale» (Patenam, 1988, trad.it., p. 235). In un'espressione del genere si concentra tutta la storia delle donne e della loro soggettività, costantemente legata a quella degli uomini sia

nella sfera pubblica che in quella privata, e il diritto patriarcale degli uomini é il principale elemento strutturale che tiene insieme le due sfere in un unico insieme sociale. Si tratta di un *patriarcato fraterno*⁶⁵, non più come retaggio di epoche passate ma la rielaborazione da un lato del contrattualismo lockiano, e dall'altro dalla teoria freudiana dell'orda primordiale in cui i maschi uccidono il padre e si dividono le donne. Lo schematismo rigido e unificante così proposto non potrebbe spiegare rapporti che hanno statuti, epoche diverse e società diverse, attraversati da conflitti e ambivalenze (Pateman, 1988, trad.it., p. 127). É una categoria quella del patriarcato generica per valere come fondativa dell'assetto sociale della storia occidentale. É pur vero che l'assegnazione dello spazio pubblico agli uomini e di quello domestico alle donne é un tratto estremamente diffuso nelle delle società umane (Muraro, 1999, p. 22). I racconti delle donne in età moderna, illustrano per tutte il primato della relazione genealogica femminile e aiutano quindi le altre a ristrutturare l'insieme dei rapporti familiari in un senso favorevole alla loro libertà (Muraro, 1999, p. 23-24). La commistione di strati differenti di donne indica un tessuto sociale di scambi femminili, in cui convergono

⁶⁵ Pateman parla di un contratto sessuale che si cela dietro quello sociale, di cui gli uomini sono gli unici protagonisti. Ciò significa che nonostante si verifica la libera associazione tra gli uomini nella sfera pubblica, in quella privata permane la gerarchia tra i sessi. Si tratterebbe di una nuova forma di subordinazione che si esercita all'interno della relazione coniugale, della sessualità, dei legami familiari. Si compie con la modernità, il passaggio dal patriarcato paterno al patriarcato fraterno in cui gli uomini uguali tra loro e autonomi nelle scelte pubbliche, esercitano tuttavia ancora un marcato potere in campo privato non più in quanto padri, ma in quanto uomini.

padrone, serve, madri e figlie che mutuano saperi e trasmettono affetti. La linearità dello scambio sociale fra donne le contiene in un universo semplice ma all'insegna dell'attività e dell'interazione. É una situazione femminile che differenzia le donne dal tessuto sociale maschile e dalla tendenza di questo ad aggregare per gruppi separati (Muraro, 1999, p. 27). L'interazione sociale tra donne, nell'età moderna é necessariamente sostenuta dall'esclusione delle donne dai beni di proprietà: l'eredità paterna e quella del marito. Le donne in età moderna circolano proprietarie di un minimo di beni economici⁶⁶. Tale condizione ha

scardinato l'immagine rigidamente patrilineare della famiglia [...] mettendo in evidenza le contraddizioni irrisolte tra la cultura dell'esclusione delle donne e la loro capacità di guadagnare [...] proprie sfere d'influenza. (Barbagli, 1977, p. 39).

Attraverso l'osservazione di specifiche realtà, valori, comportamenti e strategie, si articolava l'asimmetria dei rapporti di genere⁶⁷ e delle reti di relazioni fra uomini e donne. Ma oltre a questo aspetto che li accomuna alle specie animali, gli uomini e le donne essendo dotati di

⁶⁶ Il concetto di potere paterno, secondo cui l'autorità maschile non ha un carattere coercitivo, in quanto richiede il consenso della donna, dotata anch'essa di diritti, alla proprietà e alla vita, e di potere, sui figli (cfr. Ortu, 1997) .

⁶⁷ Gisela Bock rintraccia nell'uso corretto della categoria di *genere* le profonde innovazioni, non soltanto negli studi sulla famiglia, ma anche nell'analisi dei meccanismi giuridici, economici e simbolici che regolavano i rapporti in quel tipo di società. In particolare «la categoria di genere offre possibilità fondamentali per meglio capire quasi tutti i fenomeni storici, ma non dovrebbe essere intesa come modello fisso, come un mito delle 'origini' con cui spiegare la ricchezza del divenire storico. Essa non deve servire a ricondurre la storia ad un solo modello interpretativo, ma a rendere palesi varietà e variabilità» (Bock, 1988, trad.it., pp. 25-26).

ragione, hanno tendenze sociali che permettono loro di trasformare l'unione sessuale in un vincolo domestico durevole. Nell'*Antropologia* Kant distingue tra fine animale, l'accoppiamento, e fine razionale, la conservazione della specie, in cui emerge secondo la sua analisi, che esiste un'ineguaglianza profonda nella coppia dovuta a forme differenti di civiltà e non a fattori naturali (Crispini, 2004, p. 23). La minorità delle donne é dunque segnata dalla pigrizia o dalla viltà a non rendersi autonome che rende esse stesse colpevoli di una tale acquisizione. Il contributo di Kant ridefinisce il criterio di autorità, grazie a un processo di affrancamento dallo stato di minorità, da cui si riorganizzano allo stesso tempo, l'ordine simbolico dei rapporti tra soggetti e istanze politiche e sociali da un lato, e dall'altro le relazioni sessuali e di potere.

4. 3. Femminilità e mascolinità. Irigaray e Seidler

La filosofia femminista pur contestando e radicalizzando l'atteggiamento maschilista del filosofo tedesco, pone al centro della sua indagine il concetto di illuminismo e l'idea di ragione ad esso sottesa (Jagger A., I.M.Young, 1998, p. 34).

Irigaray (1974) propone una originale critica nei confronti di Kant. «Un a priori paradossale» é il titolo del capitolo all'interno di *Speculum*, testo denso di riferimenti al pensiero kantiano,

rintracciabile nel passaggio dalla sensazione alla conoscenza intellettuale con il risultato di porre l'immaginazione a servizio dell'intelletto. Questo impianto comporterebbe, secondo questa interpretazione, una filosofia imparziale fondata però su principi vuoti e astratti, poiché ad essa è preclusa una qualsiasi considerazione dei sentimenti (Korsgaard, 1996b).

L'effetto di tutta la filosofia trascendentale è quello di mettere in una posizione negativa un aspetto particolare della sensibilità, dell'empirico per lasciare spazio alla costituzione di schemi che, come scrive Irigaray, sono mere rappresentazioni. Utilizzando uno dei topos della critica a Kant, Irigaray sostiene che non si può prescindere da questa frattura tra il sensibile e il soprasensibile⁶⁸ (Irigaray, 1974, trad.it., p.195).

Questa dimensione evidenzia la fallacia della metafisica tradizionale, ovvero la natura sarà sottomessa allo spirito umano che riceverà il fondamento di essere necessariamente conforme alla legge, precludendo il rapporto con la donna.

⁶⁸ In questo passaggio l'autrice rimette in gioco il suo attacco al giudizio riflettente kantiano, che lega la facoltà del conoscere a quella del desiderare. Irigaray mostra come questo abbia un principio a priori, che unisce il sentimento del piacere a quello del desiderio, in cui si evidenzia il carattere speculare. Come tale, sostiene Irigaray, assume una duplice efficacia: lo specchio comprende in sé l'oggetto e ne ridefinisce la particolarità, oppure non conoscendo l'oggetto, lo specchio riflette l'immagine in una nuova *diversione* della natura. In questa seconda intuizione, è la natura ad accrescere lo spirito che non viene reso al sensibile, universo kantiano appannaggio del femminile, ma è il simbolo di una unità soprasensibile di tutte le facoltà. Ciò che conta secondo Irigaray non è l'esistenza dell'oggetto, ma ciò che esso produce per effetto di una rappresentazione nel soggetto, ovvero la sua riflessione nell'immaginazione dell'uomo. «L'anima, [è femminile], ed è fuoco e unità del soggetto» (Irigaray, 1974, trad.it., p. 195).

A sostegno di questa spaccatura tra soggetto e oggetto, sono le tematizzazioni di Kant nelle *Osservazioni* e nell'*Antropologia* da cui emerge la donna come oggetto in vista del desiderio dell'uomo e del grande desiderio della natura cui non può sottrarsi, la procreazione. Tale situazione pone l'accento non tanto sulla tipologia dell'oggetto donna, quanto piuttosto l'effetto di questo sull'immaginario maschile, per riproporre un ripensamento del concetto di mascolinità. In quest'ottica emerge il tentativo decostruzionista di Seidler⁶⁹.

Decostruire la mascolinità, vuol dire sottoporre a critica l'ideale di indipendenza, autosufficienza, controllo dell'emotività a cui gli uomini vengono educati per essere dei «veri uomini», imparare a riconoscere gli elementi prettamente maschili di un'esperienza cui sono abituati ad assegnare valore universale, confrontarsi con la crisi del ruolo paterno e con la fine della divisione sessuale del lavoro, e non da ultimo, saper riconsiderare anche in positivo i valori maschili e non definire la mascolinità solo in negativo (Seidler, 1989).

Si tratta di un'agenda, che contiene non poche somiglianze con quella che gli uomini si trovavano di fronte alla fine dell'Ottocento, in un tornante storico che tutti gli studiosi e le studiose concordano nel considerare cruciale per la crisi dell'identità maschile tradizionale (Seidler, 1989). Anche di fronte all'inedito protagonismo sociale e

⁶⁹ Victor Seidler, sociologo inglese che insieme allo studioso australiano Robert Connell ha dato maggiore evidenza all'approccio decostruzionista dell'identità di genere maschile. Di Seidler è stato tradotto in Italia *Riscoprire la mascolinità*, 1992. Di Connell è stato tradotto *Mascolinità*, 1996.

politico femminile, unito alle grandi trasformazioni dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, l'identità maschile si è sentita minacciata dalle trasformazioni di quella femminile e dal declino dei valori tradizionali che sostenevano la figura dell'uomo forte, del padre responsabile, del lavoratore assiduo. Ne deriva quella che successivi studi storici e scientifici hanno identificato come una vera e propria patologia maschile, caratterizzata da una angosciata paura della «svirilizzazione», cui fa seguito per reazione la riaffermazione di una mascolinità forte, dominatrice, volitiva e guerriera, misogina⁷⁰ e omofobica (Seidler, 1989).

A questo proposito Seidler, rielabora il suo concetto di mascolinità sulle tracce della svolta kantiana la quale fonda la ragione come facoltà indipendente distinta dalle emozioni, dai sentimenti, dai desideri che non possono in alcun modo produrre conoscenza. Questo far coincidere in qualche modo coscienza o con la ragione e con il pensiero logico-deduttivo ha avuto conseguenze pesantemente negative, poiché tutto quello che non era pensiero razionale, (sessualità, emozioni, sentimenti, desideri, intuizioni, spiritualità) era dissociato e represso. Inoltre, vari fattori si sono combinati per far sì

⁷⁰ La misoginia può essere considerata non tanto come un residuo di arcaismo che sopravviveva nella società moderna e industriale, quanto come un vero e proprio atteggiamento politico di reazione ai mutamenti di genere che minacciavano di indebolire il potere da sempre esercitato dal genere maschile su quello femminile. Per le nuove caratteristiche funzionali che era chiamata ad assumere nella modernità, la misoginia viene riproposta come uno dei tratti specifici e costitutivi della mascolinità novecentesca. Per un confronto con questa posizione si rinvia a Bellassai (2004).

che si producesse un cortocircuito patologico che ha fatto coincidere razionalità non solo con coscienza e consapevolezza del proprio Io, ma anche con mascolinità (Connell, 1996).

A livello dell'ontogenesi psichica, cioè dello sviluppo psicologico individuale, l'identità maschile si forma faticosamente per differenziazione dalla madre e in generale dal «femminile», quindi per contrapposizione e opposizione. Secondo Seidler, Kant propone un modello antropologico basato sulla individualità, cui si sovrappone la mascolinità. In quest'ottica emerge la possibilità che i concetti di ragione, controllo, trovino la loro concretizzazione e che maturi un sentimento di disprezzo per l'universo della sensibilità, territorio marcato dalla donna, essere inferiore e pertanto emarginato (Pulcini, 2003).

Come uomini, possiamo scoprire di essere più concentrati nelle nostre attività che nelle nostre relazioni, visto che troviamo più facile applicare nel nostro comportamento regole e principi universali, piuttosto che rispondere in modo individualmente attento ai bisogni degli altri. È come se il prezzo che siamo stati costretti a pagare per il potere che abbiamo nella società, fosse quello della cecità e dell'insensibilità nei nostri rapporti personali (Seidler, 1989, trad.it., p. 58).

Un contraltare critico di questa prospettiva potrebbe essere rappresentato da Stoller⁷¹, studioso statunitense degli anni Settanta,

⁷¹ Stoller, psichiatra e psicanalista statunitense. Tra i suoi testi più conosciuti in cui sono raccolte le sue riflessioni sulla sessualità e in particolare il transessualismo, è sicuramente *Sex and Gender* (1968), *Presentations of Gender*

che nel suo saggio *Sex and Gender* non postula l'acquisizione dell'identità di genere come risultato finale della mascolinità e della femminilità, poiché l'appartenenza ad uno dei due sessi é qualcosa di complicato e ambiguo a causa dei conflitti e delle fantasie tardive, dell'angoscia e delle difese.

Egli sostiene che il maschio può sviluppare quell'identità di genere che si chiama mascolinità solo se si separa dalla madre nella fase di separazione-identificazione.

Secondo questa analisi dunque i maschi devono separarsi dalla madre più che le femmine, poiché la madre rappresenta l'attaccamento, la protezione, l'accudimento. Quando il momento del distacco si procrastina, si potrebbe esasperare proprio l'invidia o l'angoscia da separazione. In tale contesto emerge la condizione della profemminilità nel bambino, concetto elaborato per la prima volta dallo stesso Stoller come risposta alle teorie di Freud sulla mascolinità innata (cfr. Freud, 1905; Stoller, 1968). Così facendo lo psicoanalista statunitense ha operato una rivoluzione radicale: se Freud riconduceva la bisessualità originaria al primato della mascolinità (i due primi anni della vita), Stoller, suggerisce invece che la bisessualità originaria porta al primato del femminile. Per Freud, che considera inesistente la profemminilità, la bambina ha più ostacoli da superare rispetto al bambino. Pensava, infatti, che «la

(1975). Quest'ultimo é stato tradotto in Italia *Perversione: la forme erotica dell'odio*, 1978.

mascolinità fosse il modo originario, naturale, dell'identità di genere nei due sessi, e che fosse il risultato della prima relazione oggettuale eterosessuale del bambino con la madre, e della prima relazione omosessuale della figlia» (Stoller, 1989, p. 30). Lo studioso rimprovera a Freud di aver trascurato il primo stadio della vita, caratterizzato dalla fusione che si produce nella simbiosi tra madre e neonato. Poiché le donne accettano la loro femminilità in una forma primaria e incontestata, la loro identità di genere è più saldamente radicata in rapporto agli uomini. Questa identificazione pre-verbale che potenzia la creazione della loro femminilità, diventa nei bambini maschi un ostacolo da superare. A differenza degli autori precedenti, Stoller (1968) evidenzia il concetto di identità di genere nucleare: i bambini sarebbero consapevoli della propria identità di genere prima di «scoprire» la differenza sessuale (Seidler, 1989).

Per Stoller il bambino/a è consapevole della sua mascolinità/femminilità già entro il primo anno e mezzo di vita, indipendentemente dal DNA o dall'anatomia dei genitali. Secondo Stoller, fondamentali per l'identità di genere diventano quella stessa dei genitori e le etichettature da essi attribuite ai figli, le identificazioni del bambino/a con i genitori di entrambi i sessi, i premi e le punizioni, le infinite esperienze con familiari, insegnanti, amici e colleghi di lavoro (Stoller, 1968).

Secondo l'autore, l'accesso alla «femminilità» per la bambina é contraddistinto da un rapporto di sostanziale continuità con la madre, invece il bambino per evolvere verso una identità pienamente maschile, deve passare attraverso un processo indispensabile e certamente più tortuoso di disidentificazione dalla madre (Stoller, 1968). In questo modo sembrerebbe costituirsi un'asimmetria di genere rovesciata rispetto a quella dell'Edipo freudiano.

Parafrasando Lacan si potrebbe dire che il bambino deve identificarsi con il padre, cioè con colui che introduce il bambino nella dimensione del desiderio, separandolo radicalmente dal godimento rappresentato dalla madre. Il complesso di Edipo rappresenta in questi termini la possibilità di affrancarsi dalla forma originaria di identificazione, che secondo Lacan può essere estesa a entrambi i sessi (cfr. Lacan, 1975-1976, trad.it., pp. 54-56). Tuttavia, quanto detto, non deve far pensare che i bambini siano una materia che può essere plasmata a piacimento dagli adulti. Non si può conformare interamente il comportamento dei bambini alle rappresentazioni mentali di maschio e di femmina presenti nella cultura di appartenenza. In realtà, i bambini svolgono una parte molto attiva nel processo di acquisizione dell'identità di genere.

Si snoda un'unica via con varie biforcazioni in cui ognuno di noi svolta in direzione maschile e femminile. Si diventa maschi o femmine in fasi successive (Money, Tucker, 1980, trad.it., p. 24).

La sessualità si presenta duale, dicotomica e tende a fondarsi sulla differenza sessuale. Dalla separazione dei sessi si ricostruiscono le motivazioni dell'incontro o le ragioni dell'attrazione proprio sulle loro alterità, sulla loro incolmabile diversità e lontananza. La sessualità implica la distinzione non come un dato possibile tra gli altri, un elemento ludico, o un tassello del mosaico, ma come il quid del rapporto, sia nel conflitto che nella complementarità (Foucault, 1984). La dimensione sessuale ha una connotazione che predispone all'impersonale, riconduce al genere, attraverso l'implicazione dell'aspetto erotico.

L'erotismo si presenta subito più articolato e sfumato. Esso traduce ed esprime la nostra propensione al piacere e all'amore oltre ogni schema e ogni dualismo, ospitandola nella sua interezza ludica, dalla sua origine senza volto, senza regole e senza oggetto, fino alla sua più sofisticata e specifica individuazione. Esprime tutte le forme di passione, senza barriere né censure che non siano intrinseche alla sua natura giocosa e polimorfa.

L'ordine erotico, il suo stesso senso, è fondato sul dimorfismo che separa maschile e femminile in due opposti e complementari modi di essere, non solo sul piano strettamente sessuale, ma anche su quello esistenziale e psicologico: il maschile, si manifesta all'insegna della discontinuità sentimentale ed emotiva, della oggettivazione e della esteriorizzazione, mentre il femminile, sotto l'egida della

continuità del vissuto e della passione, della soggettività e della interiorizzazione.

Intorno e dentro al dominio propriamente erotico, la sessualità chiama in causa l'essere stesso dell'uomo, inerisce alla sua ontologia, investe il senso e il significato del suo stesso esistere, se non altro perché non si può esistere che come esseri sessuati. I timori maschili affondano le loro radici nell'aggressività tipica del figlio nei confronti della madre, poiché quest'ultima è colei che pone i divieti e il suo ruolo educativo la porta inevitabilmente a dominarlo e a frustrarlo. Inoltre l'uomo in quanto maschio è spinto per sua natura biologica dalle pulsioni falliche che convergono in un organo cavo e intuisce l'esistenza nella madre di quell'organo sessuale complementare ad esso (Klein, 1932, trad.it., p. 27).

Si concretizza una diffusa paura nei confronti della donna che è dunque madre come afferma Horney (1932). Eppure esiste tutta una letteratura costellata di miti e leggende che danno vita a un universo simbolico in cui vengono canalizzati i timori nonché numerosi tabù.

Nella donna queste paure nei confronti della madre presuppongono un dispositivo che innanzitutto biologico e fisiologico, ma se è ridotto a questo aspetto scatta il meccanismo che innesca uno stato di angoscia. Parallelamente c'è un carattere immaginario di tali timori che risiede nel fatto anatomico, poiché a differenza del maschio, per la donna i propri organi genitali non sono visibili (Sartori, 2005).

4. 4. Imperativo categorico e imperativo materno

Come é emerso dal percorso psicoanalitico appena descritto, l'essere donna comporta la costituzione di un universo con un forte radicamento simbolico della propria soggettività, che deve essere appropriatamente preservato dall'omologazione con il soggetto universale maschile kantiano. Questa difesa ha dato origine all'aspetto più dibattuto nell'ambito degli studi femministi. In particolare diventa il bersaglio polemico del percorso teorico di Irigaray. La studiosa sostiene che la filosofia critica comporta la concezione di un soggetto vuoto e formale, che neghi di fatto lo statuto trascendentale alla differenza sessuale ed é maschile, poiché si astrae dalla materia che costituisce invece i sentimenti e le passioni, addirittura dalla nascita. Tale soggetto, seppur scevro da qualsiasi rapporto con la madre, rivendica l'universalità (Mosser, 1999).

Dunque l'approccio della filosofa belga mostra come la "rivoluzione copernicana" operata da Kant, in realtà non fa altro che negare, sia dal punto di vista teoretico che pratico, la sfera della sensibilità in favore della ragione. Alla luce delle argomentazioni di Irigaray, si delinea un percorso costellato da diverse confusioni concettuali, in cui le osservazioni antropologiche sono ridotte a semplici esempi, e i fatti storici a episodi contingenti, tali da distorcere i principi stessi del criticismo (Mosser, 1999, pp. 322-353). Tuttavia lo sforzo teorico da

essa operato, consente di affrontare la questione attraversando tutta l'opera kantiana a partire proprio dalla *Critica della ragion pura*. In questo scritto la disamina sulla crisi della metafisica tradizionale, divide la conoscenza empirica da quella razionale, e il conoscere a posteriori, semplicemente empirico, non é mai universale e necessario e impedisce di distinguere tra la scienza e le opinioni così come il reale non si deduce dal logico (Mosser, 1999, p. 342).

Questa crisi della metafisica impone alla ragione di assumersi un compito molto importante, cioè quello di provvedere alla conoscenza di sé e di erigere un tribunale che garantisca leggi immutabili ed eterne, imponendo anche una rivoluzione sul piano categoriale, quale base del rapporto tra soggetto e oggetto (Okin, 1992). La filosofia però non può fondare i suoi principi in modo incondizionato, poiché questi devono basarsi su una deduzione trascendentale generale (Okin, 1992).

Proprio su questo aspetto che la critica nei confronti del formalismo si fa serrata, forse male interpretato dalla stessa Irigaray (1974), poiché la filosofa restringe il significato della deduzione trascendentale generale su cui é fondato il principio formale, alla particolare deduzione delle categorie. Ciò comporta che il trasferimento della conoscenza dall'oggetto al soggetto non può essere ridotto come semplice astrazione dell'esperienza, perché é lo stesso Kant ad affermare nella *Critica della ragion pura* che «i

pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche» (Kant, 1787, B, 75). Dunque se ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza, a completamento di essa la logica trascendentale pone una funzione regolativa e non costitutiva tramite l'io penso che presuppone la l'unità tra pensiero ed esperienza (Okin 1992).

L'impianto teorico che si sta profilando nella considerazione del rapporto tra soggetto e oggetto, coinvolge anche l'orizzonte dell'agire a partire dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785).

In questo testo si afferma che la determinazione della volontà non é la sua materia ma semplice forma della universale conformità della massima dell'arbitrio alla legge (Kant, 1785). In questo senso é opportuno sostenere la posizione di Irigaray secondo cui la legge morale kantiana é pura forma ed é vuota, perché non é altro che l'obbedienza all'istanza legislatrice e ha per oggetto il dovere, cioè la limitazione della volontà alla condizione di una legislazione universale, i cui principi pur non essendo visibili regolano l'agire di ogni essere ragionevole (Kant, 1785).

Okin (1992) segnala a tal proposito che Kant, sia nella *Fondazione* che nella sezione della *Metafisica* dedicata alla *Dottrina delle virtù*, postula che nessun principio morale possa essere basato sui sentimenti, poiché questi appartengono all'ordine della natura e

dunque sono sottoposti ad altre leggi rispetto alla materia della morale che invece consiste nel dovere.

In questa prospettiva non si può non considerare che la fondazione di questi principi ha alla base un comando, un imperativo che è categorico, ovvero si struttura come la rappresentazione di un principio oggettivo perché costrittivo della volontà.

Questo imperativo è categorico in quanto comanda immediatamente una condotta e la categoricità non concerne né l'azione né la materia dell'azione, ma la forma e il principio da cui essa deriva (Comba, 1995).

Questo spirito kantiano di riappropriarsi di una fonte di autorità che appartiene alla moderna tradizione contrattualistica, in opposizione all'autorità paternalistica, è espressione di una volontà di affidarsi a una autorità impersonale, imparziale, universale, plurale (Arendt, 1958), che implicitamente consideri l'autorità prima di origine materna.

L'universo che viene chiamato in causa, è relativo all'azione non necessariamente morale ma le cui formulazioni impongono alla coscienza un imperativo che non ha la fredda e lucida voce della ragione, ma piuttosto il tono familiare della madre (Comba, 1995, p. 52). Secondo questa linea interpretativa però si evidenziano delle differenze strutturali tra il modello kantiano e quello materno. Il limite riscontrato nel primo è rinvenibile nell'elemento prescrittivo, che per

manifestarsi necessita di un processo di smascheramento o di ricerca della legge morale e la struttura del comando é introdotta dal *Tu*, che implicherebbe una sorta di dialogo fittizio, che cela la fonte dell'autorità reale (Sartori, 1995, p. 20). Nell'imperativo della madre la formulazione non é una massima ma un criterio che non implica un fine nell'azione, la cui struttura precisa, *agisci sempre come se io fossi presente*, ha il sapore del ricordo dell'infanzia in cui si struttura il rapporto madre-figlia.

In esso é insita la libertà al di là del formalismo kantiano⁷² che se da un lato non guida teleologicamente l'azione, dall'altro é vicino a una impostazione deontologica⁷³ poiché determina a priori la volontà. Si tratta di una volontà autonoma che fa postulare la libertà a prescindere da tutto il resto ma indica comunque ciò che é del tutto

⁷² Crispini, 2006, pp. 128-129.

⁷³ Sull'etica deontologica, non prescrittiva c'è una tradizione di studi femminili che fa capo a Christine M. Korsgaard. In una sua pubblicazione, *Sources of Normativity* (1996b), sostiene che ciascun essere umano viene continuamente a trovarsi di fronte a questioni normative per le quali il filosofo morale é chiamato a fornire una giustificazione razionale per la scelta morale. Per Korsgaard la risposta più profonda e soddisfacente al problema della giustificazione normativa é stata data da Kant. Riferendosi al filosofo tedesco Kant, Korsgaard pone l'attenzione sull'aspetto riflessivo della coscienza, su colui che riflette relativamente a cosa fare, come comportarsi e perché. Tale aspetto é posto alla base di qualsiasi plausibile soluzione ai problemi normativi. Data questa premessa, Korsgaard descrive la sua opzione morale di fondo partendo dalla distinzione tra due tipologie di realismo morale: un realismo morale "sostantivo", di natura metafisica, che si fonda sulla ricerca teoretica di un regno di proprietà normative non naturali, parallelo a quelle naturali studiate dalle scienze empiriche; un realismo morale "procedurale" secondo cui il pensiero morale é di natura prettamente pratica, non teoretica. In questo senso la riflessione morale é pratica, non teoretica; é riflessione su che cosa fare, non riflessione su cosa rintracciare nella sfera normativa del mondo (Korsgaard, 1996b) . Il regresso dei "perché", nel caso della risposta ad un dilemma morale, secondo Korsgaard, termina non già con un principio sostantivo quanto piuttosto con una procedura. Nel rispondere a un dilemma morale si tratta di trovare una procedura logicamente coerente. La coerenza logica, dunque, come fondamento della morale.

imprescindibile, il riferimento all'origine, alla madre, che implica la relazione da cui non ci si può pensare come assolutamente autonomi. L'imperativo categorico impone il vivere in un mondo di individui identici, che compiono le stesse azioni perché mossi dallo stesso codice normativo, in cui sono tutti idealmente presenti, uguali, e conformi nell'agire (Comba, 1995, p. 54). L'azione si compie al cospetto di tutti, strutturata su una compresenza universale, che determina una omogeneità naturale. Ciò che comanda l'imperativo materno è l'attenzione all'aspetto situazionale, al suo contenuto, al fine, alla relazione vincolante non uno-tutti, o uno-ogni altro (Korsgaard, 1996b, p. 45)

Il criterio è la relazione originaria con il *chi* mi ha generato (Muraro, 1991). Questa stessa relazione, quella con la madre, è costitutiva della soggettività e apre ciascun individuo al mondo. Pertanto l'incontro con il mondo non è immediato ma determinato sulla mediazione a opera del rapporto con la madre che già instaura le condizioni del rapporto con gli altri. L'accesso al mondo noumenico della libertà non è derivato dal riferimento kantiano alla legge morale, razionale e universale, ma dalla relazione con la legge della madre, che ordina solo in riferimento a essa stessa (Okin, 1992).

Si tratta di un nuovo ordine simbolico che la lingua materna sa fare, ovvero la capacità di tenere insieme corpo e parole, esperienza e

linguaggio che s'impara nella relazione primaria con la madre (Muraro, 1991, p. 12). Un ordine rivoluzionario, giacché la relazione figlia-madre é cancellata nell'ordine patriarcale e imparare a praticarla nella vita adulta, sostituendo all'avversione la gratitudine per la madre e per le altre donne che ne continuano l'opera, apre lo spazio per la dicibilità dell'esperienza femminile, altrimenti sottoposta all'adeguamento alla norma e al potere maschile. Un ordine nella contiguità fra corpo e linguaggio, esperienza e dicibilità, che taglia, non imita, l'ordine metaforico dell'astrazione proprio della legge del padre⁷⁴. Tuttavia così delineato si potrebbe originare un individuo isolato, legato agli altri, isolati anch'essi. In realtà ci si ritrova di fronte a un soggetto vincolato nell'azione da una struttura relazionale che nel suo esperito concreto e empiricamente dato, si presenta come già dotata di valenza simbolica, e in seguito interiorizzata. Questo imperativo nella sua formulazione prevede l'allontanamento fisico dalla guida materna, determinata dall'assenza e dalla differenziazione, ma invita a mantenere quel legame (Muraro, 1991, p. 23).

Per la donna il raggiungimento della maturità non si configura come separazione dalla madre, non é determinata da un'emancipazione da

⁷⁴ Il padre, rinvia alla concezione lacaniana, secondo la quale la figura paterna é riconoscibile e individualizzabile che il soggetto carica di valenze positive ma anche di altre oppressive. Si evidenzia una doppia immagine e la scelta di una delle due spetta al bambino. Il padre che assume un significato simbolico di colui che guarda, che parla e che agisce anche come elemento perturbante, ostacolo, impositore di limiti e divieti che sono presenti all'esterno del soggetto e al quale ci si riferisce (Cfr. Lacan, 1966, trad.it., pp. 391-428).

un rapporto di eteronomia, bensì si sviluppa nella condizione di non necessità del rifiuto della relazione originaria di autorità per accedere alla libertà. Muraro, riprendendo il pensiero di Irigaray conferma che il rapporto madre-figlia non è riducibile per la donna al semplice rapporto familiare, ma è la marca simbolica sulla quale si struttura la femminilità, l'essere donna come appartenente al genere femminile (Irigaray, 1974). Questo legame vuole una fuoriuscita dall'ambito prettamente familiare, poiché all'interno di esso non sarebbe possibile una adeguata significazione della relazione genealogica femminile. Il femminismo ha prodotto una critica approfondita del patriarcato e delle complicità filosofiche, religiose, letterarie, che hanno sostenuto il suo sistema di dominio. Solo attraverso questa operazione sarebbe possibile restituire alle donne la potenza simbolica racchiusa nella relazione con la madre e la neutralizzazione dal dominio maschile. Ciò che rovescia radicalmente la prospettiva teorica è suggerito da Muraro nel riprendere il rapporto con la madre e soprattutto, il saper amare la madre affranca il pensiero da qualunque tentativo intellettualistico e potrebbe restituire l'autentico senso dell'essere donna (Muraro, 1991, p. 19).

Capitolo V. L'una e le altre

Parlare dell'amore per la madre, dell'essenza e della soggettività femminili, fa riemergere una serie di suggestioni, assonanze che rappresentano, come é emerso dalla ricerca, il cardine del dibattito contemporaneo. Allora é importante segnalare quali siano i luoghi materiali e simbolici che accolgono le donne, i valori che ne caratterizzano i loro vissuti. In questa direzione, si parte da un percorso, che vede la soggettività strutturarsi sulla relazionalità, quella femminile in particolare. Essa diventa la reale risorsa per la donna che trova una sua possibile identità se vissuta non più come esclusa e soggetta al dono, ma come parte attiva della cultura poiché riscatta la sua posizione per diventare soggetta di dono.

5. 1. I luoghi delle donne

Se per la filosofia tradizionale il soggetto si costituisce come autonomo e autosufficiente, per le femministe si struttura come sé relazionale e per questo radicato nei vari contesti sociali, non più universale ma particolare e concreto. A sostegno di questa tesi, l'appoggio della psicoanalisi é fondamentale. Come racconta Rowbothom (1973), e presumibilmente in linea con l'approccio lacaniano, la soggettività nasce nel momento in cui ci si rende conto della propria immagine riflessa in uno specchio e dalla domanda se

veramente quell'immagine corrisponde alla totalità del proprio essere. Più si fa incalzante la necessità di una risposta, più si è tentati di captare la totalità. L'immagine è dotata di un fascino, di una magia. La relazionalità del sé si realizza già dai primi rapporti con la madre e con il padre, condizionando inevitabilmente la nostra esistenza, in tal senso intrisa profondamente di aspetti etici (Chodorow, 1978; Gilligan, 1982).

Nell'indagine del mondo psichico c'è sempre incontro-scontro tra due soggetti. La soggettività si costituisce molto precocemente proprio a partire dalle esperienze relazionali, che vengono chiamate empatiche (Benjamin, 1995).

Oltre questo aspetto, sembrerebbe importante riconsiderare l'autodeterminazione femminile legata alla riproduzione e una nozione di corpo femminile che assume in sé la transvalutazione del biologico nella sfera della morale e del giuridico. L'elemento biologico non è un ostacolo ma il tramite all'attingimento della dimensione dell'universale. La riproduttività femminile non è una cosa solo femminile, né giuridicamente né moralmente, solo perché le appartiene biologicamente. È il suo corpo, quello femminile, che rivendica la libertà.

«Le ideologie maschili, sono state create dal soggettivismo maschile, non sono né oggettive né prive di indicazioni di valore né complessivamente umane [...]; la soggettività maschile tenta di

indurci a esporre le nostre verità in una lingua che non ci appartiene» (Rich, 1976, trad.it., p. 24).

L'immagine della donna giunta sino a noi non proviene dalle esperienze delle donne reali, dalle loro storie quotidiane, dalle loro lotte e dal loro desiderio poiché esse non sono mai state messe nella situazione materiale per poter dar vita ad una rappresentazione autonoma e veritiera della femminilità. La donna, vissuta come specchio, metafora e proiezione del desiderio maschile (Irigaray, 1974; cfr. cap. II) é sempre stata l'oggetto del discorso dell'uomo che ha costruito, conservato e tramandato l'immagine di un femminile al negativo, stabilito in relazione a ciò che il maschile non é funzionale e necessario alla sua definizione. Il femminile, relegato nell'ombra e nel silenzio, é sapientemente tenuto nell'impossibilità di costituirsi come soggetto di un discorso proprio ed autonomo.

«La donna non ha un linguaggio suo, ma piuttosto utilizza il linguaggio dell'altro. Essa non si autorappresenta nel linguaggio, ma accoglie con questo le rappresentazioni di lei prodotte dall'uomo. Così la donna parla e pensa, si parla e si pensa, ma non a partire da sé» (Cavarero, 1987, p. 53).

É importante precisare che all'interno di questa indagine si é tentato di mostrare la radicale interconnessione e inscindibilità dell'aspetto simbolico e di quello materiale. «La radicalità di questa posizione consiste proprio nel rifiutare di separare il simbolico dal materiale,

indicando così che il sacrificio del soggetto femminile si confonde con gli stessi fondamenti del vincolo sociale e dell'ordine culturale» (Braidotti, 1991, trad.it., p. 192).

Il rifiuto di separare il piano simbolico da quello materiale introduce un importante cambiamento. L'oppressione della donna non risulta essere esclusivamente legata ai fattori socio-economici, né la sua condizione svantaggiata e subalterna può essere ridotta solamente a quell'insieme di regole e pregiudizi sociali che la definiscono in ruoli stereotipati (Irigaray, 1984). Se questi si smantellassero si potrebbe raggiungere la definitiva liberazione. Per il femminismo della differenza la questione si gioca a livelli più profondi: essa investe la strutturazione stessa del soggetto donna, la dimensione dell'inconscio, il problema dell'immaginario, delle identificazioni simboliche, del linguaggio (Irigaray, 1984). L'attenzione è posta su questi aspetti poiché costituiscono il frutto delle strategie e dei rapporti di potere che presiedono alla formazione del soggetto. Come contraltare di questa nuova cornice teorica, ogni strategia di emancipazione, a cui si ispira il femminismo dell'uguaglianza (Okin, 1979) in nome dell'universalità e della neutralità del soggetto, è condannata a ritorcersi contro le donne, proprio perché si risolve nella soppressione della differenza di cui le donne sono portatrici e nella loro definitiva omologazione ai modelli maschili (Lonzi, 1974). L'obiettivo della lotta non può essere l'ingresso in un linguaggio che

non é mai appartenuto alle donne e grazie alla loro soppressione simbolica é stato costituito; serve, invece, a quel linguaggio “estraneo” e al modello di soggettività che propone un’accurata riflessione critica che lo metta in discussione. Su questo aspetto il femminismo della differenza si é espresso radicalmente:

Il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere. É per sventare questo possibile attentato della donna che oggi ci viene riconosciuto l’inserimento a titolo di uguaglianza (Lonzi, 1974, p. 20).

Tuttavia un’enfasi eccessiva sull’uguaglianza può portare a dimenticare altre questioni. L’affermazione della differenza sessuale, intesa come mancanza fondamentale di simmetria tra i sessi, porta ad una politica della soggettività, alla ricerca di un nuovo statuto per l’esistenza e al discorso delle donne (Braidotti, 1991).

L’ordine maschile presuppone il silenzio e l’assenza delle donne e il suo sconvolgimento può essere determinato quando sono le donne a prendere la parola.

Uscire dallo sfruttamento per le donne non vorrebbe dire distruggere soltanto dei pregiudizi ma riuscire a sovvertire tutto l’ordine dei valori economici, sociali, morali, sessuali che sono tuttavia quelli dominanti. Le donne mettono in questione ogni teoria, pensiero, linguaggio esistenti, in quanto monopolizzati dagli uomini. Esse interpellano il fondamento stesso dell’ordine sociale e culturale, la cui

organizzazione é stata prescritta dal sistema patriarcale (Irigaray, 1990) che pur determinando il progresso economico e scientifico, non avrebbe prodotto la libert , se non fosse stato accompagnato dalla presa di coscienza femminile e se non fosse stato preceduto e quasi anticipato dall'amore femminile della libert  (Barbagli, 1996, p. 349-423).

Da queste considerazioni si evidenzia che la riflessione coinvolge e mette in discussione l'intero sistema della cultura e del pensiero occidentale e con esso il paradigma concettuale della razionalit , considerato ormai dal femminismo della differenza e da molte aree del pensiero contemporaneo non pi  emendabile poich  ha spinto anche il femminismo a rivolgersi alla diversit  della donna solo in termini di un'inferiorit  da cui emanciparsi. Il soggetto femminile e la possibilit  di un suo determinarsi, é un «lusso» «differenziale», oppure non é e dunque non é «soggetto» (de Conciliis, 2006). D'altra parte il soggetto é sempre solo un prodotto di «processi di soggettivazione»⁷⁵ poich  é ci  che si determina come un dato e non un'origine. É il risultato di processi «comparativi», il prodotto di un attivo confronto-scontro con gli "altri" (de Conciliis, 2006). Il «lusso» é qui concepito come ci  che connota una forma di vita che non trova

⁷⁵ Per la derivazione del termine si rinvia a Foucault (1976) che definisce il soggetto come il determinarsi di soggettivazione e di assoggettamento, per cui l'uno é la costruzione attiva e l'altro l'elemento di passiva subordinazione. In Irigaray (1974), ritorna la matrice foucaultiana. In Butler (1997) é utilizzato *subjection* per indicare entrambi i processi che nella versione italiana sono riconducibili alla concezione foucaultiana.

ragion d'essere nella semplice vita biologica né in quella immediatamente legata alla soddisfazione dei bisogni primari. Il processo di civilizzazione occidentale ha prodotto difforni e asimmetriche forme di soggettività. Ne consegue che la forma propriamente umana, sia stata riservata a pochi (de Conciliis, 2006, p. 15).

Dal momento che «soggetti» e «donne» non si nasce (Beauvoir, 1949), per diventarlo é necessario «differenziarsi» dagli altri attraverso lunghe e laboriose strategie di comparazione.

La produzione di sé, «costituisce un lusso comparativo – la profondità del soggetto, un privilegio differenziale» (de Conciliis, 2006, p. 73). Il lusso, allora, consiste anche nell'oltrepassamento della stessa dinamica comparativa. I processi comparativi, non sono solo produttivi di «soggettività» ma anche, di «assoggettamento» (Butler, 1997, p. 7).

La capacità di afferrare ciò che del proprio sé é contingente e incoerente, può permettere di definire degli altri che a loro volta possono o meno rispecchiare la propria condizione (Butler, 2005, trad.it., p. 59).

Per arrivare a oltrepassare le barriere e i limiti che descrivono l'acquisizione della soggettività femminile é necessario soffermarsi sulle radici storiche e antropologiche che consentono una maggiore comprensione del problema.

Il processo ha conosciuto i suoi primi punti di sedimentazione forte tra Settecento e Ottocento e lungo tutto l'arco del Novecento, fino all'esplosione dei movimenti femministi che, dagli anni '70 ai '90, hanno massificato la critica ai meccanismi etici, culturali, sociali e politici che regolano e dilatano l'emarginazione e l'esclusione delle donne (Barbagli, 1996).

La questione intorno cui la soggettività femminile riemerge e irrompe, non è dove sono le donne, quanto e soprattutto da dove ritornano, per riportare alla luce quali siano i loro luoghi. Il sesso sembra essere fattore determinante, non solo nella formazione dell'opzione etica e del principio di responsabilità (Nussbaum, 2001), ma anche per la delimitazione del fuori simbolico, etico e politico che presiede alla formazione della differenza femminile e che è incatenato e obliato dalle culture, dalle etiche e dalle politiche maschili (Mancina, 2002, pp. 7-13).

Il darsi del discorso e della voce maschili si enuclea come annullamento del discorso e della voce femminili. Sotto e oltre il logos maschile si forma ed è possibile cogliere il discorso femminile. La riappropriazione di questo spazio irriducibilmente femminile, esplica una modalità esistenziale-culturale e un campo critico specifici espressi dal neologismo gynesys (Jardine, 1985), col quale si vuole indicare appunto la re-incorporazione di uno spazio codificato come femminile.

5. 2. L'irrapresentato nell'Antigone di Butler

C'è un'incapacità di ripensare al di fuori degli universali, poiché si pongono dei limiti e dei dilemmi al pensiero moderno e contemporaneo. Poter parlare di ciò che si situa al di là degli universali, delle norme, si pone in rilievo l'esigenza di superare la possibile riduzione del femminile a una soggettività neutra o maschile. La dicotomizzazione dell'umano per generi contrapposti non vale come svalorizzazione assoluta. Il diverso desta curiosità, passione e compassione, divenendo la fonte primaria della narrazione tragica. Il mito e/o la tragedia servono anche alla rappresentazione altrimenti impossibile dell'assolutamente altro. Butler (2000) sceglie di farlo attraverso una donna, Antigone, che lancia e sostiene l'estrema sfida al logos del potere maschile ma che si determina come l'irrapresentato, l'irrapresentabile e il non detto, ciò che quasi è privo di corpo (Menghi, 2002, p. 58). La scelta del personaggio di Antigone definisce l'irrapresentabile e l'irrapresentato, ciò che eccede, un resto (Lacan, 1975, p. 54) ma anche il «rimosso» che torna come ciò che definisce il desiderio (Lacan, 1959-1960, trad.it., p. 290).

È una figura femminile che si situa in una «zona» (Lacan, 1959-1960, trad.it., p. 291), in cui il desiderio emerge come desiderio senza oggetto, e la colloca tra l'umano e il divino, la vita e la morte, il cielo e la terra, le leggi divine e quella dell'uomo. Essa mostra che il desiderio e il bisogno non sono la stessa cosa, così come il bene e il

bello e che il desiderio é soggetto a una legge particolare, sovvertita, non scritta. Attraverso questa esperienza il soggetto si spinge a scoprire le leggi del proprio desiderio, che vengono da lui stesso scritte e ne diventa l'autore secondo una logica e un'etica (Menghi, 2002, p. 66).

Questo é il fascino di Antigone, che nei secoli seduce filosofi e letterati e non da ultima la tradizione psicoanalitica, che diventa il simbolo di fiera una resistenza contro un potere che non tiene conto delle necessità degli individui. Essa fa la scelta assoluta, non motivata da nessun bene e senza temere di affrontare e oltrepassare il limite, messo in evidenza dallo stesso Sofocle come ciò che guida l'agire umano (Ciani, 2000, p. 79).

Accanto a questa declinazione, non manca quella femminista che in questa analisi richiama la lettura di Butler (2000). La filosofa statunitense si domanda se identificare Antigone come eroina dei diritti degli individui e della famiglia non sia che l'ennesima trappola di ciò che lei chiama il paradigma eterosessuale. Butler (1990) critica il femminismo per avere identificato le donne come genere oppresso, senza problematizzare l'identità femminile, dimenticando che proprio la polarizzazione di genere fonda il potere patriarcale e esclude per principio ogni soggettività incerta o liberamente costruita. Di qui l'importanza di considerare l'identità di genere, non come dato

naturale o come una circostanza instabile e socialmente manipolata ma una pratica interiorizzata dai soggetti.

Prima di Butler, Irigaray (1974) ha visto in Antigone una possibile figura di identificazione per la sua lotta allo statalismo e all'autoritarismo (Butler, 2000, p. 11) e si appella alle ragioni dell'etica e della fedeltà al proprio sesso. In Butler tale identificazione risulta problematica e per questo fortemente critica nei confronti di Irigaray.

Lo schema di opposizione stato e parentela seguito da Irigaray, echeggia l'interpretazione hegeliana (Irigaray, 1974). Secondo Hegel, commenta la studiosa belga, la città greca fonda la propria irripetibile grandezza sulla dialettica fra il punto di vista della religione e quello dello stato, che la tragedia interpreta come la lotta dell'eroe contro il suo fato (Irigaray, 1974). Antigone rappresenta «l'eterna ironia della comunità», la coscienza che precede lo stato, il tribale. I due poteri si fronteggiano, l'antico patrimonio di credenze sugli «dèi del focolare» e la legge civica. Per consentire la nascita dello stato etico, la parentela deve per Hegel cedere il passo all'universalismo della legge cittadina (Hegel, 1807). «Questa legge é mostrata in antitesi di fronte alla legge pubblica, [...] la più altamente etica e, quindi, la più altamente tragica, e nella quale sono individualizzati insieme la femminilità e la virilità» (Hegel, 1821, trad.it., p. 156; Butler, 2000, trad.it., p. 57).

Da un lato Antigone assume un'identità virile nello scontro con il re e dall'altro l'eroina si oppone alla politica, sfoggiando anch'essa un linguaggio politico (Butler, 2000, trad.it., p. 13). Antigone diverrebbe in tal senso piuttosto l'espressione viva della parentela al di fuori della norma, figlia di colui che è anche suo fratello (Edipo), avendo sposato sua madre e secondo diverse allusioni, innamorata del fratello Polinice. La sua è una parentela che mostra le ripugnanti distorsioni che comporta oltrepassare il tabù dell'incesto e le conseguenze per le generazioni a venire (Butler, 2000, trad.it., pp. 81 e ss.).

Butler non crede che Antigone rappresenti realmente la sovranità alternativa espressa dalla legge della parentela poiché a suo avviso troppo paradossale che essa affermi di voler seppellire il fratello, poiché è ormai insostituibile essendo morti i genitori che lo hanno generato ma il fratello è anche l'immagine di una doppia sepoltura insieme a quella del padre, che risulterebbero essere così intercambiabili (Butler, 2000, p. 83). Questa interpretazione di Antigone potrebbe essere avvalorata, dal contesto storico, cioè se la si circoscrive entro un pensiero e un rituale molto più antichi delle norme religiose contemporanee di Sofocle. In questa direzione è la stessa Butler a precisare di non essere specialista di antichità, la sua mancata competenza la svia (Butler, 2000, p. 12). In particolare ci si riferisce al tempo in cui anche in Grecia prevalevano i culti della

fertilità e la magia e aveva particolare importanza il fatto che i giovani che partecipavano alle feste religiose avessero entrambi i genitori vivi, per non influenzare negativamente il rituale, o che il figlio più importante fosse l'ultimogenito e non il primogenito, come colui che può proiettare la vita dei genitori più avanti nel tempo rispetto a tutti i fratelli (Cfr. Harrison, 1908). In tal senso Antigone quindi non agisce in nome degli déi della parentela ma violando proprio il mandato di quegli déi, in quanto pensa agli déi immaginandosi forse gli olimpici, ma si tratta di una realtà religiosa ben più antica che emerge (Butler, 2000, trad.it., p. 23).

Così Antigone che parte sfidando la legge dello stato, nel momento di compiere la sepoltura, di appropriarsi verbalmente del gesto diventa maschio, materializzando le paure di Creonte, compie un atto di *hybris* paragonabile a quello del re e dei fratelli. La sua è opposizione al potere, poiché ne assume le stesse sembianze tramite un discorso efficace che annulla le distanze tra legge antica e quella moderna e la espone alla violenza della maledizione di Edipo. Il tabù dell'incesto, la violazione del quale ha già determinato il destino tragico del padre, aleggia come un fantasma nei rapporti tra Antigone e Polinice. Questo legame impedisce di vedere in Antigone l'eroina delle leggi della parentela in lotta contro lo stato. Pur passando in rassegna esegeti come Hegel, Lacan, Nussbaum fino a

Vernant e Vidal-Naquet⁷⁶, che secondo Butler ne minimizzano la portata, tali letture non fanno che confermare il modello di funzionamento dei condizionamenti di potere. Non c'è incesto fra i due fratelli perché il paradigma nega che ci possa essere e continuare a ripeterlo assicura la infinita reiterazione e rigenerazione del codice della parentela. Il tabù dell'incesto si conferma quindi come l'arma più potente a difesa del paradigma eterosessuale e conduce con sé l'altro fatto problematico. Antigone decide di morire perché il suo legame è comunque condannato dalle leggi della parentela. Sia essa una scelta inevitabile o un tragico destino a trascinarla, per Butler la tragica fine dell'eroina può ben esemplificare che essa ha toccato i limiti della parentela (Butler, 2000, p. 104)

Per Butler sono ugualmente idealizzanti le più significative interpretazioni critiche della tragedia, quella hegeliana e quella lacaniana. Hegel rifiuta la pretesa del femminile di governare lo stato a partire da istanze privatistiche, in cui la comunità può conservarsi solo mediante la soppressione di questo spirito della singolarità (Butler, 2000, trad.it., p. 55). A questa fanno appello le leggi non scritte invocate dall'eroina che antepongono la conservazione degli individui e la riproduzione degli affetti familiari alle necessità militari e politiche dello stato di disporre della vita dei cittadini ovunque e comunque.

⁷⁶ Cfr. Butler, 2000, p. 17.

Per Lacan (1954-1955, p. 42) le leggi della parentela sono appartenenti all'ordine simbolico, poiché il tabù dell'incesto non discende da una precisa norma biologica e naturale ma da una evoluzione culturale dell'uomo. La parentela è il luogo dello strutturarsi del linguaggio, dallo scambio delle donne, della nascita della famiglia, da cui deriva lo scambio di parole e l'insieme dei rapporti linguistici che crea la parentela a prescindere dalle reali condizioni sociali. Così si può ritrovare una legge del padre in società diverse, a partire da un desiderio del padre che opera nel regno del simbolico (Lacan, 1954-1955, p. 38; Butler, 2000, p. 62).

Quest'ultimo avviluppa l'uomo pur essendogli trascendente e trascina quel che c'è di più alto nell'uomo e che non è nell'uomo ma che genera l'altrove, luogo del simbolico (Butler, 2000, trad.it., p. 64).

In questo ordine, la cui forza è di essere universale, Antigone appare come Creonte, l'individuo che tende al bene ma incontra sulla sua strada qualcosa di enigmatico per la coscienza che lo svia misteriosamente; non è in causa come per Hegel il conflitto fra stato e famiglia ma un movimento tutto interno alla dinamica del desiderio del soggetto. Questi può essere affascinato dalla propria autodistruzione in una prospettiva masochistica, come via di fuga verso una salvezza impossibile nella prospettiva della vita.

Antigone in tal senso corre verso la propria morte come affascinata da questa soluzione. Non c'è catarsi per Lacan alla fine del dramma

e Antigone rimane lì a rappresentare l'irrisolto dell'essere umano, l'essere posto sul limite tra vita e morte e in bilico tra le due. Da questa posizione di limite si può sentire inattaccabile ma si trova ormai fuori dell'ordine simbolico o confinata alle sue estreme propaggini. L'amore per il fratello non fa parte di ciò che può essere interpretato nell'ordine vigente, come non lo è che i cittadini siano tutti diversi e non interscambiabili nel suo ordine (l'ordine delle leggi non scritte). Di qui lo scandalo e la minaccia per la comunità, che non può far altro che espellere un tale soggetto e consegnarlo sul piano individuale alle sue pulsioni di morte, facendo coincidere la vita con l'ordine simbolico dato. Sarebbe il desiderio di Antigone e non l'operare politico dell'ordine simbolico a condannare a morte l'eroina, il non vedere come la sua sia una morte sociale che interroga oggi più che mai i reciproci rapporti tra individui e potere. Questo è il luogo in cui, secondo Butler, si situa il limite di Lacan (Butler, 2000). Secondo la teoria corrente è il soggetto a interiorizzare le leggi ricevute mentre la studiosa esalta la capacità del potere sociale di creare esso stesso il soggetto, che è idealistico pensare come pre-esistente. Il soggetto è creato e determinato fin da piccolissimo, quando il bambino interiorizza la norma che egli non può amare il genitore dello stesso sesso e deve competere con l'altro genitore per il possesso di quello di sesso diverso dal suo. Per acquisire un'identità accettabile deve creare una scissione al suo interno, un

Super-io che giudichi il proprio sé (Butler, 2000, p. 110). Quello di Antigone é il supremo sforzo di sfuggire alle maglie di una forza coercitiva che agisce fin dall'inizio sull'individuo, spingendolo ad assumere precise identità, mentre essa non vuole rinunciare ai suoi attaccamenti originari pre-edipici.

Antigone é per Butler ciò che per unanime decisione non é umano ma parla con voce umana (Butler, 2000, trad.it., p. 111). Essa fa parte di quel «regno in ombra» che perseguita la sfera pubblica e la ossessiona con le voci di ciò che ne é escluso ma continua dai margini a chiedere riconoscimento, o almeno possibilità di vivere; é colei che segnala la malinconia della sfera pubblica, il mancato legame tra l'ordine dei rapporti privati e ordine politico e l'assoggettamento degli individui alle necessità del potere (Arendt, 1958). Antigone non può rappresentare nessuno, perché lei stessa non é rappresentabile nel sistema culturale dato. La sua é un'immagine di donna scorretta ed eccedente.

5. 3. Soggetta di dono

L'escluso é fonte di riflessione prima che per Butler, soprattutto per Irigaray che rovescia la visione di Antigone, che é presente in sue

importanti opere⁷⁷. «Ritorno dunque al personaggio di Antigone, non per identificarmi in esso. Antigone, l'antidonna, é ancora una produzione della cultura scritta dai soli uomini. Ma bisogna farla uscire dalla notte, dall'ombra, dalla pietra» (Irigaray 1984, trad.it., p. 94).

Essa non é la figura eroica che é invece nella tradizione maschile, bensì appare ambigua, in senso letterale, cioè discorde, esposta a interpretazioni contrastanti e perciò bisognosa d'interpretazione femminile che la faccia uscire dall'imprigionamento nell'ordine simbolico degli uomini (Muraro, 1991).

La scelta della filosofa in questa direzione é necessaria per introdurre il principio della duplice dimensione, verticale e orizzontale, dei rapporti fra donne. Antigone raffigura l'imprigionamento della donna in un ordine simbolico che non é il suo e rappresenta la paralisi in cui si trova di conseguenza il mondo delle donne (Irigaray 1984, trad.it., p. 86).

Antigone vi é presentata come donna muta, mossa ad agire dal desiderio della madre «[...] la sorella si strangolerà, per salvare almeno il figlio di sua madre. Si toglierà il respiro, la parola, la voce, l'aria, il sangue, la vita [...] perché viva in eterno il fratello, il desiderio di sua madre» (Irigaray 1974, trad.it., p. 203).

⁷⁷ Per i riferimenti riguardo al personaggio di Antigone si rinvia a Irigaray (1974) e (1984).

Con una operazione genealogica consueta per Irigaray, Antigone é interpretata come la figura della donna che non dà segno di appartenere solo al suo sesso ma ambiguamente appartiene anche al mondo degli uomini, poiché ne riproduce la modalità di assumere il potere. Non é donna divina, non assolve il compito che le incombe in quanto «appartenente al genere femminile» (cfr. Irigaray 1987, trad.it., pp. 128-134). Antigone é già la rappresentante, il rappresentante, dell'altro del medesimo, che vuol dire la figura del femminile a misura d'uomo (Irigaray 1987, trad.it., p. 129).

É l'eroina dell'azione dimostrativa e della testimonianza, che non si pone il problema dell'azione efficace. Questo é un aspetto su cui Irigaray insiste quando dice di Antigone che é la rappresentante dell'altro del medesimo, ossia la donna a misura d'uomo. La donna, come l'uomo la concepisce, é priva dell'efficacia del suo essere donna, é sostanza privata di effettualità (Irigaray 1987, trad.it., pp. 135-136). Ad Antigone con la sua apparente opposizione, Irigaray oppone il genere femminile che,

secondo l'ordine del suo divenire etico, lotta con se stesso, tra luce e ombra, per divenire ciò che é individualmente e collettivamente. Questa crescita parzialmente polemica tra coscienza e inconscio, immediatezza e mediazioni, madre e donna, deve permanere aperta ed infinita per e nel genere femminile (Irigaray, 1987, trad.it., p. 134).

Non si trova più traccia nel successivo elogio di Antigone: non le viene attribuita (come invece la fedeltà alla genealogia materna) né negata.

Irigaray allarga l'orizzonte e lo occupa degnamente con il suo pensiero che del femminile in divenire comprende anche la relazione madre-donna (Irigaray, 1987). Bisogna scavare più in basso, scendere ancora un po' nella caverna platonica che serve da fondamento nascosto alle speculazioni maschili, per intaccare l'evidenza della ragione. Irigaray ritiene che, per compiere questa operazione, non sia possibile utilizzare lo specchio lacaniano, in quanto strutturato su un ordine simbolico, imposto dalla legge paterna. Le parole del padre sanciscono irrimediabilmente lo status e il ruolo superiore del maschio e quello inferiore della femmina (Irigaray, 1974, p. 74; cfr. Lacan, 1966, trad.it., pp. 87-94).

Lo specchio lacaniano⁷⁸ è caratterizzato da una superficie piana ed esterna, pubblica, che tutti conoscono poiché attraverso di essa, ciascuno conosce la propria immagine (Lacan, 1966, trad.it., pp. 87-94). Lacan rilegge l'Edipo freudiano alla luce della sua fase dello specchio collegando il modello del Super-io a tale l'immagine. Contestando quest'ordine simbolico del padre, per Irigaray è la donna che funge da specchio cavo, interno e privato per l'uomo, il cui sguardo è rivolto a scoprire nell'immagine riflessa l'inferiorità

⁷⁸ Si ricorda che in seguito Lacan complica significativamente la relazione speculare con il cosiddetto dispositivo del vaso di fiori rovesciato (Lacan, 1966, trad.it., pp. 643-681).

femminile e a stabilire di conseguenza la propria superiorità (Restaino, 1999, p. 75). Se invece dello specchio piano si collocasse lo speculum⁷⁹, si vedrebbe che quel nulla e quel vuoto da riempire con il fallo, la vagina, é un luogo con una sua realtà e una sua sessualità, che con la sua ricchezza e la sua molteplicità (Restaino, 1999, p. 76).

Sprofondata nelle viscere della terra, come riserva a cui attingere, la cavità dello speculum rappresenta metaforicamente l'utero⁸⁰. La filosofa rilegge la tradizione platonica trasformando la caverna in modo tale da annullare la generazione materna, che pur costituendo la materia, partorisce immagini. Infatti, é il Padre-Bene colui che da vita alla realtà (Irigaray, 1974, trad.it., p. 281). Una volta usciti dalla caverna, si dovrà convertire il linguaggio e ripristinare il rapporto con la madre.

In quest'ottica si potrebbe riconsiderare un'analogia tra Lacan e Irigaray, in quanto tutto il dibattito lacaniano é incentrato sull'evoluzione della donna verso la maternità (Vegetti Finzi, 1986, pp. 386 e ss.). É importante precisare che per Lacan maschile e femminile non sono due elementi complementari, né tanto meno si contrappongono come poli antitetici, unificabili in una sintesi. Essi

⁷⁹ Strumento medico usato per esplorare visivamente cavità corporee che Irigaray associa strettamente a un uso ginecologico.

⁸⁰ Cfr. capp. II e IV che riguarda la concezione di Butler (1993), secondo cui l'utero non rappresenta il soggetto cavo, la materia dalla radice etimologica matrix

sono due diverse posizioni nell'ordine del discorso, due diversi effetti del significante fallico.

La posizione maschile si colloca sotto il segno del fallo, è espressione di unità, e appartiene al registro dell'essere; quella femminile, posta sotto il segno della castrazione totale, si iscrive al contrario nel registro del non-essere. Tuttavia, neppure l'uomo, pur collocandosi nella dimensione del fallo, e dunque del padre mitico, può sperimentare la pienezza alla quale aspira e addirittura il suo impatto con il mondo che lo circonda, radicalizza il suo stato di privazione e la sua carenza. In relazione a ciò, si rivolge alla donna come colei che può reintegrare quella mancanza (Vegetti Finzi, 1990, pp. 83-85). La donna paradossalmente funzionerebbe da fallo per l'uomo che le chiede di dargli ciò che non possiede.

Dall'altro lato la donna essendo nella dimensione del non-essere, si rivolge al suo partner come a un tutto e gli domanda di essere ciò che lui non è. Si produce un incrocio di scambi impossibili, di domande inappagabili che ruota intorno al vuoto del significante fallico.⁸¹

Il ritratto della dimensione sessuale maschile è rappresentato dal don Giovanni che cerca di raggiungere la donna attraverso cui assommare tutto il genere femminile (Vegetti Finzi, 1986, p. 386). Il

⁸¹ Tale questione, centrale per la riflessione psicoanalitica, emerge anche in Lacan, XI. In proposito cfr. Palombi, 2007, pp. 163-164.

legame che così si delinea non é affatto di natura amorosa, poiché per Lacan essa é rappresentata dal *parlar d'amore* (Bataille, 1965).

Questa interpretazione avvalora l'idea che l'amore, essendo effetto delle parole, non sia altro che un fatto culturale. Tuttavia sostiene Lacan, il parlare d'amore, benché determini un plusvalore rispetto all'ordine chiuso dell'animale, nonostante sia connotato da un'inarrestabile proliferazione di significanti, non serve ad evocare la pienezza dell'altro (Lacan, 1973). L'oggetto amato, per esempio nella poesia cortese, (Lacan, 1986, trad. it., pp.177-196) é sempre irraggiungibile anche perché é traccia dell'lo originario carico di narcisismo. Per poterlo catturare é necessario inscrivere in una logica in cui siano fissate le regole dell'essere, del potere e del sapere. Forse, allora, la femminilità é soprattutto una questione maschile poiché secondo questa dinamica, la donna trae godimento dallo *sguardo* di un uomo su di lei (Aulagnier, 1975).

Da questa concezione s'innescerebbe la vera femminilità, quella dimensione tanto invidiata, spiata e perseguita, non fa altro che determinare la rivalità e i conflitti della donna con le proprie simili. Al contempo la femminilità diventa il tornasole per valutare la desiderabilità e gli attributi adeguati a destare il desiderio maschile (Aulagnier, 1975). Questo tipo di meccanismo si applica alla relazione sessuale, che si articola attorno al desiderio dell'uomo nei confronti della propria donna. Da ciò si evidenzia, secondo Aulagnier,

una differenza fra la struttura del desiderio maschile e quello femminile: il primo si basa sul potere, l'orgoglio e il narcisismo, capace di un desiderio autonomo, del quale la donna è un semplice oggetto e, per di più, intercambiabile (Aulagnier, 1977-1978).

La donna differentemente si dichiara sempre protesa verso l'amore unico e si oppone con tutte le forze a essere considerata esclusivamente come oggetto del desiderio e per questo cerca l'amore, attraverso cui giunge al soddisfacimento sessuale. Ciò che ferisce la donna non è tanto l'essere considerata l'oggetto del desiderio in sé ma l'idea che sia smascherata la sua antica carenza, rivelata dal desiderio di lui (Aulagnier, 1975, trad.it., pp. 95-97).

Non sopporta di essere vissuta come oggetto del desiderio; tale scoperta le crea l'angoscia necessaria a delimitare i confini della differenza tra uomo e donna. In questo senso si comprende l'angoscia che ha spinto il femminismo a denunciare l'oggettivazione del soggetto femminile nella cultura e nell'economia con una valenza che eccedeva i tradizionali riferimenti politici.

Tale frattura tra piacere e desiderio suggella la femminilità. Tutto nasce dal fatto che la donna non sperimenta il piacere, non accetta di trasformarsi in qualcos'altro: rivelerebbe all'uomo di essere soltanto strumento in una dinamica in cui l'amore non ha posto. Se tentasse di svelare al suo compagno attraverso quel piacere la propria carenza, svanirebbe ogni spinta narcisistica. Per questo la

strada possibile é quella del mascheramento, dell'inganno, del pudore.

La donna in verità assume il ruolo che le viene imposto dall'uomo solo per amore: per questo gli sarà fedele, mentre lui rivendicherà in ogni momento la sua autonomia e la sua mancanza di reciprocità. Il desiderio maschile si strutturerebbe dunque sulla conferma del potere, orgoglio e narcisismo. Questa strategia maschile é coniata per negare la castrazione, che cela il retaggio di quella originaria, ovvero quella materna:

se l'amore é indispensabile alla sussistenza del desiderio, ne deriva che la supremazia fallica dell'uomo corre il pericolo di cadere in balia del capriccio dell'Altra: la donna arriva alle vicinanze del territorio proibito che una volta occupava la madre, [...]. Ma al contrario, se chiunque può permettergli di riconoscersi come essere che desidera, se qualunque donna [...] e qualunque sia il suo desiderio gli basta per potersi affermare come padrone del proprio desiderio, allora sfuma la minaccia materna (Aulagnier, 1975, trad.it., p. 95-97).

Al confine tra riuscita o fallimento del soddisfacimento sessuale, tra isteria o femminilità si stabilisce l'entità dell'investimento narcisistico. Aulagnier, riportando l'attenzione sulle teorie freudiane, sostiene che la femminilità normale implicherebbe che il desiderio della donna scaturisca nello sguardo dell'uomo. Esso é fonte stessa del suo investimento narcisistico, in quanto l'amore per l'altro nasce sempre

da quello verso se stessi. É necessario l'incontro e la condizione per cui si verifichi é la reciproca disponibilità altrimenti ci si «incrocia senza 'incontrarsi' mai» (Irigaray, 1985, trad.it., p. 155). Lasciandosi toccare dall'incrocio con l'altro, riconoscendolo come distinto e differente, allora, forse, é possibile l'incontro (Irigaray, 1985, trad.it., p. 123).

L'incontro con il 'nuovo' é in realtà, anche, un incontro con se stessi: ciò comporta l'abbandono delle difese strutturate a rassicurazione e garanzia del mantenimento di un'omeostasi confusiva e indifferenziata, baluardo contro il dolore della separatezza, dell'assenza, della mancanza. L'incontro scaturisce da una disponibilità, da una precondizione di apertura. A che cosa? L'unica risposta autentica é, 'al possibile'. L'incontro, non é mai con ciò che si desidera; comporta una rinuncia al desiderio preesistente, alla ricerca narcisisticamente orientata di ciò che si vorrebbe fosse l'altro (Irigaray, 1985, p. 147).

L'incontro d'amore é addirittura disponibilità a un paradosso: l'accettazione di un legame e, insieme, di una separatezza, di una distanza, condizione per il rispetto della differenza e libertà dell'altro. Se la donna si sentisse di essere desiderata come parte di un tutto cederebbe all'idea di essere vissuta come *soggetto* di una *carezza* (Lacan, 1973, p. 208).

Se questo prerequisito non venisse assolto nell'investimento del desiderio narcisistico dell'uomo per lei, la donna dal canto suo negherebbe al suo partner il proprio piacere e smentirebbe il valore del fallo. All'uomo non resta che concentrarsi sul proprio oggetto del desiderio, che conquista con il perpetuarsi della logica dell'inganno, tramite la quale la donna recupera il suo potere, sacrificando il proprio piacere.

Quest'ultimo aspetto é proposto come enigma di cui si chiede conto al patriarcato, che gli studi femministi indagano, compiendo una duplice operazione. Da un lato hanno contribuito a razionalizzare il fatto che il patriarcato (cfr. cap. I e IV) abbia asservito le madri rendendole odiose alle figlie, che invece si vivono come amanti della libertà, e dall'altro, hanno orientato lo spostamento dei sentimenti negativi contro il patriarcato e contro l'uomo, che invece vengono rivolti inconsciamente e consciamente contro la madre (Patenam, 1988).

La realtà patriarcale avvicina e accomuna madre e figlia nella solidarietà degli oppressi pertanto l'eredità della capacità riproduttiva non é più un dono, ma si colloca come condanna per la madre che rimane ingabbiata e isolata nella riproduzione naturale dei figli. É una vicinanza nella comune identità definita biologica, segno tangibile della propria repressione e dell'illusione della propria grandezza. Quest'ultima suggella l'unione tra madre e figlia nel proprio illusorio

destino, ma dall'altro é comunque espressione dell'attività creativa femminile, é simbolo di un reciproco maternage⁸², il tramandarsi una funzione di cura socialmente utile dalla nascita alla vecchiaia (Cfr. cap. III; Arcidiacono, 1994; Chodorow, 1978).

Se si guarda ad esso si vedrà che accanto alla traiettoria dell'individualismo strumentale, si delinea un percorso differente, che valorizza gli aspetti della solidarietà, del legame, della philia e che di fatto viene identificato come individuo femminile (Pulcini, 2003).

Le donne escluse dal contratto sociale, riservato ai soggetti maschili, coltivano all'interno della sfera privata, una trama reticolare di amicizia, sorellanza e cura, mantenendo in vita tutta quella serie di aspetti che sono stati espulsi e cancellati dalla sfera pubblica e sociale (Cfr. cap. IV).

Tutto questo coincide con l'identificazione della donna con la cura e la philia⁸³ che affonda nelle radici della cultura occidentale e trova fondamento nel materno, come si é tentato di far emergere dal percorso delineato in questa indagine, elemento nodale su cui si struttura la soggettività femminile.

La funzione materna (Chodorow, 1978) diventa la peculiarità affettiva delle donne. Questa funzione così esclusiva é contraddistinta da

⁸² La filosofa belga rinvia alla differenza che la nostra cultura tende a cancellare tra sessualità femminile e compito materno (Irigaray, 1974, p. 11).

⁸³ In questo contesto il termine traccia un legame con Brezzi (2004), in cui viene ripreso il mito di Antigone e ripensato non come elemento di rottura ma come femminile che rappresenta una diversa maniera di confrontarsi con la realtà, a partire dalla condizione di differenza, investendo l'universo simbolico e politico di una nuova struttura della soggettività.

un'asimmetria di fondo che consiste più nell'amare che nell'essere amate (cfr. Cap. III).

le madri amano consapevolmente i propri figli, pur non cercando di essere ricambiate, li amano anche se essi non rendono alla madre, in quanto la ignorano, nulla di ciò che è dovuto alla madre (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1159a, 25-35).

L'amore materno è simbolo dell'amore generoso e disinteressato, l'espressione dell'essere per l'altro che contraddistingue il femminile in ogni aspetto della civiltà occidentale, e contribuisce a rafforzare questa immagine, conferendole quell'attitudine naturalmente fondata e data come inevitabilità evidente di un destino che le appartiene.

Come è già emerso la forza di questa immagine è presente nel pensiero kantiano che deve la sua eredità alla tradizione illuministica e in particolare alla riflessione rousseauiana (Rousseau, 1761).

Secondo questa prospettiva teorica, la donna amata è vissuta come madre e moglie, e il suo destino è legato alla realizzazione di funzioni diverse e al contempo complementari rispetto al soggetto maschile.

Esse sono di natura affettiva e di cura e si esplicano prevalentemente nell'ambito intimo e privato della casa, dove la donna presiederebbe al mondo dei sentimenti e della vita quotidiana, grazie alla sua pratica nelle attività relazionali e alla sua capacità materna di costituire un tessuto connettivo con coloro che la circondano, demarcando il proprio territorio familiare di

quell'affettività necessaria allo sviluppo psicologico e morale dei suoi componenti (cfr. cap. IV).

La madre é portatrice dei principi d'amore, pace e unità, che vengono appresi dalla funzione materna, e sono tesi a sviluppare i sentimenti di dedizione e di cura, di generosità, devozione e tenerezza, che la donna irradia al mondo. Nella cura per il frutto del proprio corpo, la donna impara prima dell'uomo a spingere la propria preoccupazione oltre i confini dell'io individuale e a dedicare se stessa alla conservazione e all'abbellimento dell'esistenza dell'altro essere, arricchendola delle capacità inventive del proprio spirito (Pulcini, 2001).

Da questa allora si eleva ogni norma di vita, benevolenza, dedizione, sollecitudine, conferendo alla donna la sua peculiare specificità e dignità di soggetto di cura. Quale soggetto essenzialmente relazionale e donativo, la donna sembra potenzialmente incarnare quella funzione di legame e di coesione che é ciò che manca alle democrazie moderne, percorse dalle patologie dell'egoismo e dall'indifferenza, dell'atomismo e dello sradicamento (Pulcini, 2001).

L'identificazione delle donne con l'immagine donativa ha prodotto, da un lato, processi di esclusione e di mutilazione dell'identità femminile, tanto più efficaci ed insidiosi, quanto più nascosti dietro le pretese di uguaglianza e libertà della modernità; dall'altro, essa ha indubbiamente contribuito a connotare l'idea stessa di dono di una

valenza essenzialmente altruistica e sacrificale che finisce per sottrargli ogni potenzialità critica verso la cultura moderna e contemporanea. Riappropriarsi di quell'immagine richiede dunque un lavoro critico-decostruttivo, teso a svelare le aporie e le ambiguità proprie di quel pensiero.

Le prospettive femministe hanno mostrato come questa opposizione attraversi la storia dell'Occidente, quasi come una sorta di postulato fisso e indiscutibile, che riproduce il potere maschile e patriarcale dentro i mutamenti delle forme sociali, politiche e culturali (Elshtain, 1981; Okin, 1979) sebbene essa assuma una forma decisamente più ambigua, in quanto cambiano radicalmente, rispetto al modello aristotelico, le premesse antropologiche e politiche.

Questa condizione teorica necessita un ripensamento del soggetto femminile e la possibile costituzione di una soggettività autentica per le donne. Per compiere questo complesso passaggio ritorna a essere messo in discussione il carattere astratto, vuoto del soggetto «logocentrico» al quale viene opposta un'idea di soggettività attenta alla "concretezza" dell'altro, al particolare contesto delle situazioni (Benhabib, Cornell, 1987), alla unicità e originalità di ogni storia e di ogni esistenza, alla cura e alla responsabilità. In questa direzione emerge un diverso paradigma etico, il cui fondamento si struttura sul dato empirico e psicologico delle capacità connettive delle donne. Il risultato, diversamente dall'«etica dei diritti», astrattamente guidata

da principi di giustizia, é rappresentato dall'«etica della cura», attraverso la quale in ogni azione o scelta morale tiene conto, del caso concreto, della rete di affetti e di legami nella quale ogni individuo (uomo o donna) é sempre inevitabilmente inserito (Gilligan, 1982; cfr. Nussbaum, 2001).

In questi termini la cura pur configurandosi come un'attitudine essenzialmente positiva risulterebbe, secondo alcune critiche, inevitabilmente compromessa sia con i valori tradizionali e sia con quelli materni dell'altruismo e della dedizione poiché si enfatizzerebbe soprattutto il bisogno e la debolezza dell'altro, vissuto in maniera puramente unilaterale in un rapporto non improntato sulla reciprocità (cfr. Benjamin, 1995).

Il fondamento della cura, che svelerebbe in tal senso una sua natura deficitaria, che si sovrapporrebbe alla carenza strutturale propria della donna, potrebbe essere integrata attraverso alcuni aspetti che é possibile dedurre dal paradigma del dono (Pulcini, 2003, p. 161). Ricondurre la tendenza all'attenzione e alla cura dell'altro, attraverso la possibilità donativa, consentirebbe la consapevolezza da parte dei soggetti della loro insufficienza, dipendenza, vulnerabilità (cfr. Butler, 2005).

Il soggetto che dona rompe l'idea cartesiana della propria autonomia poiché riconosce il proprio costitutivo stato di mancanza, la propria «bisognosità», *neediness* (Nussbaum, 2001). Il soggetto che dona é

esposto all'alterità in un continuum che si radica nella condizione originaria della propria natura filiale. Conscio di essere stato a sua volta donato, generato, il soggetto che dona si percepisce come anello di un circuito infinito di appartenenze e di legami, che ha inizio dal momento stesso della nascita (Pulcini, 2001, p. 196).

Ancora una volta il soggetto femminile é interpretato dunque come mancante, aperto alla contaminazione, consapevole di quella manchevolezza che costitutivamente l'attraversa e disposto al contagio⁸⁴ da altro da sé (Pulcini, 2003, p. 164). Ogni spinta autarchica e ricomposizione atomistica all'interno della propria soggettività é impedita, perché ciascun individuo é esposto al contagio della relazione.

Ma se l'attenzione per l'altro trova origine nella consapevolezza da parte del soggetto della propria insufficienza, e se l'altro, in quanto oggetto del desiderio dell'io entra attivamente nella dinamica relazionale, ciò vuol dire che la cura non può essere vista in termini puramente unilaterali. Non può cioè essere concepita come l'atto altruistico di un soggetto forte e generoso verso un soggetto debole e bisognoso, ma come un evento di reciprocità.

Il paradigma del dono é messo in gioco da questo aspetto di circolarità della dinamica dell'atto donativo, nella quale ognuno é

⁸⁴ Per tale concetto si rinvia al confronto con Scheler (1923), testo nel quale il filosofo tedesco sovrappone al termine *simpatia*, come contagio affettivo nei confronti dell'altro, elemento che strutturerebbe l'essere persona.

sempre donatore e donatario, in quanto é debitore del dono originario della nascita (Nussbaum, 2001).

Riconsiderare gli aspetti che compongono la struttura del dono, é un'operazione necessaria per liberare la qualità relazionale delle donne dalla sua connotazione passiva e sacrificale, e di riconoscerne le feconde potenzialità per la configurazione della soggettività femminile (Pulcini, 2003, p. 189).

Su questa base, é possibile riconsiderare anche il materno come una delle esperienze, o potenzialità relazionali; purché esso venga sottratto alla sua connotazione destinale e biologica e assunto simbolicamente come una delle possibili epifanie della cura (Gilligan, 1982).

La donna può riconsiderare riflessivamente la tradizionale qualità di soggetto che dona, trasformandola da attributo naturale passivamente subito e portatore di rinuncia e di esclusione, in strumento attivo di ridefinizione di sé come soggetto eminentemente relazionale (Derrida, 1999). In questa prospettiva, l'atto donativo diventa l'espressione di una scelta autonoma che scaturisce da un autentico desiderio dell'Io che si manifesta nel riconoscimento della propria dipendenza ineludibile dall'altro, nel bisogno di appartenenza e di legame. Questo aspetto di implicazione del dono fa sì che l'essere per l'altro, intriso di risonanze sacrificali, muta nell'essere con l'altro (Pulcini, 2003, p. 178). L'altro dunque non é l'oggetto di

una dedizione senza condizioni che esige la castrazione della propria identità ma diventa la parte mancante alla quale si desidera ricongiungersi e appartenere, pena la perdita del senso stesso dell'esistenza e l'impoverimento della propria identità (Pulcini, 2003, p. 178). Il soggetto femminile può così affermarsi come autonomo nella dipendenza, in contrasto con l'idea moderna di individuo autosufficiente e compiuto in se stesso, chiuso alla dimensione dell'alterità e della differenza.

Ma ciò richiede che le donne rovescino la loro posizione di soggette al dono, depositata nella tradizione occidentale, per riconoscersi attivamente e consapevolmente come *soggetti di dono* (Pulcini, 2000, p. 276).

In questa prospettiva l'assonanza conduce al pensiero decostruzionista derridiano e prima ancora heideggeriano, in cui la sessualità viene considerata senza opposizione tra i sessi (Derrida, 1987, trad.it., pp. 70-71). Il soggetto heideggeriano, assumendo la sessualità nella costituzione dell'Esserci contemporaneamente la neutralizza, mostrando così la difficoltà per il pensiero di misurarsi sul piano della concretezza del vivente e insieme di non riconoscere che venire al mondo con un corpo di uomo o di donna possa produrre degli effetti differenti. La neutralizzazione operata da Heidegger é da leggere non come cancellazione della sessualità ma dell'appartenenza di genere, ovvero la prospettiva di un pensiero che

sia della differenza senza diade in cui la dispersione e la moltiplicazione liberino la loro potenza in una sessualità senza generi. A questo proposito che Derrida parla del dono, come modalità del rapporto con l'altro, che per la sua assoluta gratuità si contrappone allo scambio. Per Derrida contrariamente a Heidegger con la neutralizzazione non si pone l'effetto decostruttivo dell'opposizione tra i sessi e che distingue la sessualità dalla determinazione sessuale. Quest'ultima rende impossibile il dono poiché se c'è una determinazione di soggetto, da un uomo a una donna e così via non c'è dono, ma scambio. Al contrario il dono è reso possibile dalla assoluta casualità, al di fuori di qualsiasi relazione con la coscienza, con l'esperienza o con la rappresentazione di determinazioni sessuali.

Il dono così inteso non ha alcuna destinazione assegnabile e reclama la risoluzione dell'opposizione dei sessi per una sessualità multipla indefinita totalmente aleatoria, priva di ogni forma di appartenenza, per cui ci sarà un sesso per ogni volta, una differenza sessuale per ogni dono. È a partire dal dono che si depona la differenza, ovvero in esso si produce la determinazione sessuale.

Si concreta come gesto inaugurale, che istituisce la differenza e che reclama l'abbandono a ogni appartenenza precostituita; nel dono si cancella l'opposizione ma si mantiene la differenza intesa e vissuta come quell'evento che di volta in volta, sorprende nel suo reiterarsi,

come evento privo di finalità, fuori dalla dialettica del riconoscimento, piuttosto vicino al dire di *si* nietzschiano, che vuole l'accadere del passato sempre di nuovo.

Dunque un nuovo modo di pensare la differenza sessuale, come una sessualità differente, che pretende la revoca di ogni appartenenza precostituita senza rinunciare allo scoprirsi differenti, ma anzi restituendo all'incontro la gioia della sorpresa e lo stupore di essa. Nell'accoglienza del dono come la gratuità, ci si scopre differenti nella prossimità e nella lontananza che i gesti, le parole, il silenzio determinano (Derrida, 1987).

Ma come liberarsi dal dono soprattutto se reclama l'abbandono di un'appartenenza sessuale, che per le donne ha costituito l'origine della loro identità, mentre per gli uomini, quel rimosso che agisce inconsapevolmente, permeandone tutta l'esistenza? Derrida risponde con uno spostamento importante che segna il passaggio dal pensiero della differenza non più come fondativo, ma come apertura che cifra un cambiamento di rotta nella teorizzazione femminista (Derrida, 1987). È a partire da questo orizzonte nuovo che diventa possibile confrontarsi con il pensiero del dono, che revocando ogni appartenenza, è revocato non solo il genere ma anche la soggettività, come ciò che precede il dono stesso. In questa nuova prospettiva il dono prefigura una modalità di rapportarsi

all'altro, libera da condizioni e da pregiudizi e restituisce all'incontro con l'altro una potenza generativa (Marino, 1993, p. 24-26).

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., 1982, *I corpi possibili*, «Memoria», n°2, Rosenberg & Sellier, Torino.

AA.VV., 1983, *Madri e non madri*, «Memoria», n°7, Rosenberg & Sellier, Torino.

AA.VV., 1987, *Il movimento femminista degli anni '70*, «Memoria», n°19-20, Rosenberg & Sellier, Torino.

AA.VV., 1989, *Genere e soggetto*, «Memoria», n°25, Rosenberg & Sellier, Torino.

Abbri F., 2002, *Contesti di alterità*, Brenner, Cosenza.

Adorno T.W., Horkheimer M., 1944, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies, New York, trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1974.

Alcoff L. M., 1988, *Philosophy and racial identity*, in «Signs», 13/3, pp. 5-14.

Ead., 1988, *Cultural Feminism versus Post-Structuralism: the Identity Crisis in Feminist Theory*, in «Signs», 13/3, pp. 405-436.

Alcoff, L., Potter, E., 1994, (a cura), *Feminist Epistemologies*, New York-London, Norton & Company.

Alizade A.M., 1999, *Feminine sexuality*, Karnac Book, London, trad.it., *La sensualità femminile*, FrancoAngeli, Milano, 2006.

Althusser, L., Balibar, E., 1965, *Lire le Capital*, Maspero, Paris, trad. it., *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1980.

Andò V., 2001, (a cura), **Ippocrate**, *Natura delle donne*, Rizzoli, Milano.

Andreas-Salomé L., 1979, *Die Erotik: vier Aufsätze*, Matthes & Seitz, München, 1989, trad.it., *L'erotismo: l'umano come donna*. La Tartaruga, Milano.

Arcidiacono C., 1992, *Identità genere differenza. Lo sviluppo psichico femminile nella psicologia e nella psicoanalisi*, FrancoAngeli, Milano.

Ead., 1994, *L'etica della relazione uomo-donna e onnipotenza materna*, in *Essere uomo, essere donna nella psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari.

Arendt H., 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, trad.it. *Vita Activa, La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1989.

Ead., 1978, *The Life of Mind*, Harcourt, New York, trad.it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987.

Argentieri S., 1982, *Sui processi mentali precoci dell'identità femminile*, in «Rivista di psicoanalisi», a. XXVIII, 3, pp. 361-376.

Ariés P., 1968, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari.

Aristotele, *Politica*, 1, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Assoun P.-L., 1976, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris.

Id., 1981, *Introduction à la épistémologie freudienne*, trad.it., *Introduzione alla epistemologia freudiana*, Theoria, Roma-Napoli, 1988.

Assunto R., 1967, *Stagioni e ragioni nell'estetica del Settecento*, Mursia, Milano.

Aulagnier P., 1977-1978, *Les destins du plaisir: alienation, amour, passion: seminaire Sainte-Anne*, Presses universitaires de France, Paris, trad.it. *I destini del piacere. Alienazione, amore, passione*, La Biblioteca ASPPI, Milano, 2002.

Bachelard G., 1942, *L'eau et les rêves. Essay sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris.

Id., 1960, *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris, trad.it., *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari, 1972.

Bachofen J. J., 1861, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynöikokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Kraus & Hoffmann, Stuttgart, trad.it. *Il matriarcato: ricerca sulla ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino, 1988.

Bachofen J. J., E. Cantarella, 1977, *Il potere femminile. Storia e teoria*, Il Saggiatore, Milano.

Badinter E., 1987, *XY, de l'identité masculine*, trad.it., *L'uno e l'altra*, Longanesi, Milano, 1993.

- Baher A.R.**, 2004, *Feminist Politics and Feminist Pluralism: Can We Do Feminist Political Theory without Theories of Gender?*, in «The Journal of Political Philosophy», 12, pp. 411-436.
- Barazzetti D., Leccardi C.**, 2001, (a cura), *Genere e mutamento*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Barbagli M.**, 1977, *Famiglia e mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna
- Barbuto M.**, 2001, (a cura), *La psicoanalisi e il corpo. Declinazioni al femminile*, Ellissi, Napoli.
- Bataille G.**, 1965, *L'erotisme*, Gallimard, Paris, trad.it., *L'erotismo*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- Beauvoir de S.**, 1949, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, trad. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1984.
- Bellassai C.**, 2004, *La mascolinità contemporanea*, Carocci, Roma.
- Benhabib S., Cornell D.**, 1987, *Feminism as critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Benhabib S.**, 1992, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York.
- Benjamin J.**, 1988, *The bonds of love*, Pantheon Books, New York, trad. it. *Legami d'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1991.
- Ead.**, 1995, *Like Subjects, Love Objects*, Yale University, trad.it., *Soggetti d'amore: genere, identificazione, sviluppo erotico*, Cortina, Milano, 1996.

- Berardi A.**, 2006, *Kant e la condizione femminile*, in Crispini I. (a cura) «Bollettino Filosofico», Brenner, Cosenza, n°21, pp. 221-229.
- Ead.**, 2007, *Il pudore come rappresentazione del soggetto*, in Cosentino, Vazzano (a cura), *I segni del soggetto. Tra filosofia e scienze cognitive*, Carocci, Roma.
- Bleier R.**, 1984, *Science and the Gender. A Critique of Biology and its Theories on Woman*, Pergamon Press, New York.
- Bion W.R.**, 1967, *Second thoughts: selected papers on psycho-analysis*, Maresfield Library, London, trad.it., *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, Roma, 1970.
- Id.**, 1973, *Elements of psycho-analysis*, Maresfield Library, London, *Gli elementi della psicoanalisi*, Armando, Roma, 1989.
- Bobbioni M.**, 2004, *Tra madre e figlia: appartenenza e distinzione*, in *Il materno*, ETS, Pisa.
- Boccia M.L.**, 2002, *La differenza politica*, Il Saggiatore, Milano.
- Bocchetti A.**, 1983, *L'indecente differenza*, Centro Culturale V. Woolf, Roma.
- Ead.**, 1995, *Cosa vuole una donna*, La Tartaruga, Milano.
- Bock G.**, 1988, *Storia delle donne e storia di genere*, Estro, Firenze.
- Bodei R.**, 1995, *La forma del bello*, Il Mulino, Bologna.
- Boella L.**, 2006, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano.

- Boella L., Buttarelli A.**, 2000, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina, Milano.
- Boneparth E., Stoper E.**, 1989, *Women, Power and Policy*, Pergamon Press, New York.
- Bonetti P.**, 2004, *Madre dolce madre*, in *Il materno*, ETS, Pisa.
- Bonicalzi F.**, 2007, *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*, Jaca Book, Milano.
- Ead.**, 1987, *Il costruttore di automi: Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano.
- Bordo S.**, 1993, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and Body*, Regents of the University of California, trad.it., *Il peso del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Bourdieu P.**, 1998, *La domination masculine*, Seuil, Paris, trad. it. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Braidotti R.**, 1991, *Patterns of dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Polity Press, New York, trad. it. *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano, 1994.
- Ead.**, 1994, *Nomadic Subjects*, Columbia University Press, New York, trad.it., *Soggetto nomade*, Donzelli, Roma, 1995.
- Ead.**, 1996, *Between monsters goddesses and cyborgs: feminist confrontations with science, medicine and cyberspace*, Zed, London, trad.it. *Madri, mostri, macchine*, Manifestolibri, Roma, 2005.

Ead., 2000, *The making European women's studies*, Athena, Utrecht.

Ead., 2002, *Metamorphoses: towards a materialist theory of becoming*, Polity Press, Cambridge, trad.it., *In metamorfosi: verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Brezzi F., 1998, *La passione di pensare*, Carocci, Roma.

Ead., 2003, (a cura), *Amore ed empatia. Ricerche in corso*, FrancoAngeli, Milano.

Ead., 2004, *Antigone e la Philia. Le passioni tra etica e politica*, Franco Angeli, Milano.

Burke E., 1756, *A Vindication of Natural Society: A View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from every species of Artificial Society*, Liberty Press, Indianapolis, 1982, trad.it., *Difesa della società naturale: rassegna delle miserie e dei mali provenienti all'umanità da ogni specie di società artificiale*, Liberilibri, Macerata, 1993.

Id., 1757, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, James T. Boulton, Notre Dame U. P., London, 1968, trad.it., *Un'indagine filosofica sull'origine delle nostre idee di Bello e Sublime*, Aesthetica, Palermo, 1995.

Butler J., 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, trad.it., *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano, 2004.

- Ead.**, 1991, *Imitation and gender subordination*, in Fuss D. (a cura di), *Inside/out. Lesbian theory, gay theories*, Routledge, New York-London.
- Ead.**, 1993, *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*, Routledge, New York-London, trad. it. *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano, 1996.
- Ead.**, 1997a, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, London.
- Ead.**, 1997b, *The Psychic Life of Power*, Board of the Trustees of Liveland, Stanford University Press, trad.it., *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005.
- Ead.**, 2000, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York, trad.it., *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*. Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Ead.**, 2002, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, trad.it., *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- Ead.**, 2004, *Undoing gender*, Routledge, New York-London, trad.it., *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006.
- Buttarelli A.**, 2003, *C'è una pratica dell'empatia?*, in AA.VV., *Amore ed empatia*, FrancoAngeli, Milano.
- Calloni M., Franco V. et al.**, 1995, *Il femminile tra potenza e potere*, Arlem, Roma.

- Calvi G.**, 1982, *Manuali delle levatrici (XVII-XVIII sec.)*, in «Memoria», n°3, pp. 114-116.
- Ead.**, 1992, *Barocco al femminile*, Laterza, Roma-Bari.
- Campese F., Manuli P., Sissa G.**, 1983, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cattanei A., D'Amato M.**, 1990, *La politica della differenza*, FrancoAngeli, Milano.
- Cavarero A.**, 1987, *L'elaborazione filosofica della differenza sessuale*, in Marcuzzo, Doria (a cura), *La ricerca delle donne*, Rosenberg e Sellier, Torino, pp. 173-187.
- Ead.**, 1990, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma.
- Ead.**, 1994, *Forme della corporeità*, in AA.VV., *Filosofia, Donne, Filosofie*, Milella, Lecce, pp. 15-28.
- Ead.**, 1995a, *Corpi in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano.
- Ead.**, 1995b, *Un soggetto femminile oltre la metafisica della morte*, in *Femminile e maschile tra pensiero e discorso*, Labirinti, Trento, 12.
- Ead.**, 1997, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano.
- Ead.**, 1999, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in *Le filosofie femministe*, Restaino F., Cavarero A., Paravia, Torino, pp. 111-164.

- Chafetz J. S.**, 1984, *Sex and advantage: a comparative macro-structural theory of sex stratification*, Rowman and Allanheld, New York.
- Chasseguet-Smirgel J.**, 1964, *La sexualité femine: recherches psychanalytiques nouvelles*, Payot, Paris, trad.it., *La sessualità femminile*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Ead.**, 1998, *Le corps comme miroir du monde*, Payot, Paris, trad.it., *Il corpo come specchio del mondo*, Raffaello Cortina, Milano, 2005.
- Chemama R., Vandermersch B.**, 1998, *Dictionnaire de Psychanalyse*, Larousse, Paris, trad.it., *Dizionario di psicoanalisi*, Gremese, Torino, 2004.
- Chirpaz F.**, 1977, *Le corps*, PUF, Paris.
- Chodorow N.**, 1978, *The reproduction of mothering*, University of California Press, Berkeley, trad. it. *La funzione materna*, Rosenberg & Selliers, Torino, 1991.
- Cifatte M.C.**, 2005, (a cura), *L'autorità delle donne. Colloqui con le protagoniste del pensiero femminile*, Gabrielli, Verona.
- Cixous H.**, 1998, *Voiles*, Galilée, Paris.
- Comba L.**, 1995, *L'obbedienza*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici dell'autorità femminile*, Liguori, Napoli.
- Conciliis de E.**, 2006, *Il lusso della differenza. Ipotesi sul processo di soggettivazione*, Napoli, Filema.

- Connell R.**, 1996, *Masculinity*, Routledge, London, trad.it., *Mascolinità*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Copeland T. W.**, 1958-1976, *The correspondance of Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge, voll. I-X.
- Corsi Piacentini T.**, 1982, *L'ambiguo materno*, Centro Culturale V. Woolf, Roma.
- Craveri B.**, 1982, *Madame du Deffand e il suo mondo*, Adelphi, Milano.
- Ead.**, 2001, *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano.
- Ead.**, 2004, *L'etica perduta del bel mondo*, in «Golem indispensabile», n° 3, <http://www.golemindispensabile.it>.
- Crispini I.**, 1998, *Il borghese virtuoso: configurazioni di un paradigma antropologico tra Butler e Sombart*, FrancoAngeli, Milano.
- Ead.**, 2004, «*Tra corpo e anima*». *Riflessioni sulla natura umana da Kant a Plessner*, Marsilio, Venezia.
- Ead.**, 2006, *Il problema della «universalità»*, in «Bollettino Filosofico», Brenner, Cosenza, n°21, pp. 121-132.
- Daladier N.**, 1982, *Le madri cieche*, in «Memoria», n°3, pp. 9-21.
- Daly M.**, 1978, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radica Feminism*, Beacon Press, Boston.
- Deleuze J.**, 1968, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, trad.it., *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.

- Id.**, 1973, *La pensée nomade*, in *Nietzsche Aujourd'hui*, vol. 1, Union Général d'Édition, Paris, pp. 159-174, trad.it., Rella F., (a cura), *Nietzsche*, Bertani, Verona, 1973.
- De Monticelli R.**, 1999, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Feltrinelli, Milano.
- Derrida J.**, 1967, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, trad.it., *Della Grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969.
- Id.**, 1972, *Positions*, Éditions de Minuit, Paris, trad.it., *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, Ombre corte, Verona, 1999.
- Id.**, 1987, «*Geschlecht*». *Difference sexuelle, difference onthologique*, Galilée, Paris, trad.it., «*Geschlecht*». *Differenza sessuale, differenza ontologica*, in *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- Id.**, 1989, *Women in the Beehive*, in AA.VV., *Men in Feminism*, Routledge, New York-London, trad.it., *Donne nell'alveare*, in AA.VV., *Il luogo delle differenze*, Athena, Napoli, 1991.
- Id.**, 1990, *Fourmis*, in Derrida J., Cixous H., et al., *Lectures de la différence sexuelle*, Des femmes, Paris, 1994, pp. 69-102.
- Id.**, 1999, *Responsabilité et hôpitalité*, in *Auteurs de Jacque Derrida. Manifeste pour l'hôpitalité*, Parole d'aube, Grigni.
- Diotima**, 1987, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano.
- Ead.**, 1990, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano.
- Ead.**, 1996, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli.

- Dolto F.**, 1984, *L'image inconsciente du corp*, Seuil, Paris.
- DuBois P.**, 1988, *Sowing the Body Psychoanalysis and Ancient Representations of the Women*, University of Chicago Press, London, trad.it., *Il corpo come metafora. Rappresentazione della donna nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- Duby G. e Perrot M.**, 1990-1992, *Storia delle donne in Occidente*, Laterza, Roma-Bari.
- Deffand du M.**, *Lettere a Voltaire*, Bompiani, Milano, 1980.
- Duden B.**, 1994, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, DTV, München, trad.it., *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Ead.**, 2002, *Die Gene in Kopf – der Fötus im Bauch, Historisches zum Frauenkörper*, Offizin Verlag, Hannover, trad.it., *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Durst M.**, 2002, Io, tu, noi, in *Luce Irigaray*, in «Kainós», *L'esperienza dell'altro*, n.1, <http://www.kainos.it>.
- Ead.**, 2003, *Il legame del mare. Alle radici dell'empatia*, in AA.VV., *Amore ed empatia*, FrancoAngeli, Milano.
- Elshtain J. B.**, 1981, *Public man, private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.

Eschilo, trad.it., *Eumenidi*, in *Tragedie e frammenti*, Morani G. e M. (a cura), UTET, Torino, 1997, pp. 555-619.

Esiodo, trad.it., *Teogonia*, in *Opere*, Colonna A. (a cura), UTET, Torino, 1977, pp. 64-112.

Farina G., 1984, *Friedrich Schlegel*, Raffaello Cortina, Milano.

Ferraro F., Nunziante Cesaro A., Guerriera C., Matarazzo O., Pascale Langer F., 1983, *Un'indagine sulla maternità. I processi psicologici in gravidanza*, in «Memoria», n°7, pp. 74-91.

Ferraro F., Nunziante Cesaro A., 1985, *Lo spazio cavo e il corpo saturato*, FrancoAngeli, Milano.

Feuerbach L., 1846, *Das Wesen des Christentums*, trad.it., *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1994.

Fimiani M., 2005, *Antropologia filosofica*, Editori Riuniti, Roma.

Foa A., 1982, *Il ventre sterile. Religione e medicina tra XVI e XVIII secolo*, in «Memoria», n°3, pp. 50-60.

Forti S., 2006, *Per amore del mondo. L'anomalia di Hannah*, «il Manifesto», Roma, 14 ottobre 2006.

Foucault M., 1976, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard; trad.it., *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano, 1978.

Id., 1978, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, Gallimard, Paris, trad.it., *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, 1, Feltrinelli, Milano, 1984.

Id., 1984, *L'usage des plaisir. Histoire de la sexualité*, 2, Gallimard, Paris, trad.it *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità*, 2, Feltrinelli, Milano, 1996.

Fouque A., 1995, *Il y a deux sexes*, Gallimard, Paris, trad.it., *I sessi sono due*, Pratiche, Parma, 1999.

Fraire M., 1998, *Arte del fare e del disfare*, in «Lapis. Percorsi della riflessione femminile», Il manifestolibri, Roma.

Ead., 2001, *La condizione femminile della malinconia*, in AA.VV., *Pensare l'inconscio. La rivoluzione psicoanalitica tra ermeneutica e scienza*, Il manifestolibri, Roma.

Ead., 2006, *Amare al cospetto della madre*, «il Manifesto», Roma, 29 ottobre 2006.

Franzini E., 1995, *L'estetica del Settecento*, Il Mulino, Bologna.

Freud S., 1905, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *Gesammelte Werke*, vol. 5, pp. 29-145, Imago, Londra, 1942, trad.it, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *OSF*, vol. 4, pp. 447-460, Boringhieri, Torino, 1980.

Id., 1915-1917, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, vol. XVI, pp. 274 sg, Imago, Londra, 1950, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *OSF*, vol. 8, pp. 462-477, Boringhieri, Torino, 1980.

Id., 1920, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, vol. 13, Imago, Londra, 1950, pp. 3-65, trad.it., *Al di là del principio del piacere*, in *OSF*, vol. 9, pp. 193-245, Boringhieri, Torino, 1980.

Id., 1921, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *Gesammelte Werke*, vol. 13, pp. 73-161, Imago, Londra, 1940, trad.it., *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *OSF*, vol. IX, pp. 261-330, Boringhieri, Torino, 1980.

Id., 1924, *Das ökonomische Problem des masochismus*, in *Gesammelte Werke*, vol. XIII, Imago, Londra, 1940, pp. 371-83, trad.it., *Il problema economico del masochismo*, in *OSF*, vol. X, pp. 5-15, Boringhieri, Torino, 1978.

Id., 1925a, *Hemmung, Symptom und Angst*, in *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Imago, Londra, 1948, pp. 113-205, trad.it., *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *OSF*, vol. X, pp. 237-315, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.

Id., 1925b, *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, in *Gesammelte Werke*, vol. XIV, 1948, pp. 19-30, trad.it., *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* in *OSF*, vol. X, pp. 207-217, Boringhieri, Torino, 1978.

Id., 1931, *Über die weibliche Sexualität*, in *Gesammelte Werke*, vol. XIV, 1948, pp. 517-37, trad.it., *Sessualità femminile*, in *OSF*, vol. X, pp. 63-78, Boringhieri, Torino, 1978.

Id., 1932, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, vol.XV, pp. 3-161, Imago, Londra, 1940, trad.it., *Introduzione alla psicoanalisi*, in *OSF*, vol. XI, pp. 121-255, Boringhieri, Torino, 1978.

Id., 1938, *Abriss der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, vol. XVII, pp. 67-134, Imago, Londra, 1941, trad.it., *Compendio di psicoanalisi*, in *OSF*, vol. XI, pp. 571-630, Boringhieri, Torino, 1978.

Friedan B., 1963, *The Feminine Mystique*, trad.it., *La mistica femminile*, Comunità, Milano, 1970.

Fusini N., 1982, *Donna-grafia*, in «Memoria», n°3, pp. 86-97.

Garavaso P., Vassallo N., 2007, *La filosofia delle donne*, Laterza, Roma-Bari.

Garry A., Pearsall M., 1996, *Women, Knowledge and Reality*, Routledge, NewYork.

Gehlen A., 1940, *Der Mensch. Seine natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesenbanden, 1986, trad.it., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983.

Gilligan C., 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Developmant*, Cambridge, Harvard University Press, trad.it., *Con voce di donna*, Milano, Feltrinelli, 1997.

Giordanetti P., Mazzacut Mis M., 2005, *Sublime moderno*, in *Luoghi del sublime moderno. Percorso antologico-critico*, LED, Milano.

- Goody J.**, 1983, *Famiglia e matrimonio in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- Graves M.**, 1955, trad.it., *I miti greci*, Longanesi, Milano, 2005.
- Grosz E.**, 1989, *Sexual Subversions: Three French Feminist*, Unwin Hyman, Winchester MA.
- Haraway D.**, 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, trad.it., *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- Harrington M.**, 1999, *Care and Equality*, Routledge, New York.
- Harrison J. E.**, 1908, *Prolegomena to the Study of Greek Religion e Themis*, Princeton University Press, 1991.
- Hegel G.F.**, 1807, *System der Wissenschaft. Erster Tiel, die Phänomenologie des Geist*, Goebhart, Bamerg-Würzburg, trad.it., *Fenomelogia dello spirito*, Rusconi, Milano, 1995.
- Id.**, 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad.it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1954.
- Held V.**, 1992, *Feminist Morality: Tranforming the culture, society and Politics*, University of Chicago Press, 1993, trad.it., *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Herder J.G.**, 1772, *Abhandlungen über Ursprung der Sprache*, trad.it., *Saggio sull'origine del linguaggio*, Roma-Mazara del Vallo, 1954.

- Héritier F.**, 1996, *Masculin/Féminin. Le pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, trad.it., *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Sagittari Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Herman B.**, 1993, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Horney K.**, 1924, *Feminine psychology*, N.N., Norton & Compton, New York, 1967, trad.it., *Psicologia femminile*, Armando, Roma, 1973.
- Ead.**, 1932, *The Dread of Women*, trad.it. *La paura delle donne*, in Mitchell, *Psicologia femminile*, Armando, 1973.
- Husserl E.**, 1959, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1987.
- Kant I.**, 1764, *Beobachtungen über da Geful des Schönen und Erhaben*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig, trad.it., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Fabbri, Milano, 1985.
- Id.**, 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, preußischen Akadämie der Wissenschaften, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1912, trad.it., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965.

Id., 1785, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, Bd.IV, preußischen Akademie der Wissenschaften, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig, trad.it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

Id., 1781-1787, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. III-IV, preußischen Akademie der Wissenschaften, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig, trad.it., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 1981.

Id., 1797, *Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1907-14, trad.it., *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1970.

Id., 1798, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Gesammelte Schriften*, Bd.XXV, Preussischen Akademie der Wissenschaften, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1997, trad.it., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari, 1995.

Klein M., 1932-1950, *The Psychoanalysis of Children*, Hogarth Press, London, trad.it., *La psicoanalisi dei bambini*, in *Scritti*, 1921-1958, Boringhieri, Torino, 1978.

Ead., 1921-1945, *Love, hate and reparation*, Delta Book, New York, 1975, trad.it., *Amore, colpa, separazione*, in *Scritti*, 1921-1958, Boringhieri, Torino, 1978.

- Ead.**, 1957, *Envy and gratitude: a study of inconscius sources*, Tavistock, London, 1959, trad.it., *Invidia e gratitudine*, in *Scritti*, 1921-1958, Boringhieri, Torino, 1978.
- Korsgaard M.C.**, 1996a, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ead.**, 1996b, *The Source of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kristeva J.**, 1980, *Desire in Language: a Semiotic Approach to Literature and Art*, Columbia University Press, New York.
- Ead.**, 2000, *Melanie Klein*, in *Le genie feminin: la vie, la folie, les mots*, Gallimard, Paris, trad.it., *Melanie Klein*, Roma, Donzelli, 2006.
- Ead.**, 2004, *Hannah Arendt*, in *Le genie feminin: la vie, la folie, les mots*, Gallimard, Paris, trad.it., *Hannah Arendt*, Roma, Donzelli, 2006.
- Jagger A., I.M.Young**, 1998, *A Companion of Feminist Philosophy*, (a cura), Blackwell, Boston.
- Jardine A.**, 1985, *Gynesis*, Cornell University Press, Ithaca.
- Jung C.G.**, 1929, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, *L'io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1967.
- Irigaray L.**, 1974, *Speculum. De l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, Paris, trad.it., *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, 1975.
- Ead.**, 1977, *Ce sexe qui n'est pas un sexe*, Les Éditions de Minuit, Paris, *Questo sesso che non é un sesso*, Feltrinelli, Milano, 1990.

Ead., 1981, *Le corps-à-corps avec la mère*, Éditions de la pleine lune, Montreal.

Ead., 1982, *Passions élémentaires*, Les Éditions de Minuit, Paris, trad.it., *Passioni elementari*, Feltrinelli, Milano, 1983.

Ead., 1984, *Ethique de la différence sexuelle*, Les Éditions de Minuit, Paris, trad. it., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985.

Ead., 1985, *Parler n'est jamais neutre*, Les Éditions de Minuit, Paris, trad. it., *Parlare non é mai neutro*, Editori Riuniti, Roma, 1991.

Ead., 1987, *Sexes et parentés*, Éditions de Minuit, Paris, trad.it, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano, 1989.

Ead., 1988, *Le temps de la difference*, Le livre de poche, Paris, trad.it., *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma, 1989.

Isaacs, *On the nature and Function of Phantasy*, in *Development in Psychoanalysis*, London, The Hogart Press, 1952.

Lacan J., 1949, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in *Ecrits*, pp. 93-100, Seuil, Paris, 1966, trad. it., *Lo stadio dello specchio come formazione della funzione dell'io*, in *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 1974.

Id., 1957-1959, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre V: Les formations de l'inconscient*, inedito pubblicato in forma riassunta in J.-B.P., *Bulletin de psychologie*, t. XI, 1957-1958, 4, 5; t.XII, 1958-

1959, 2, 3, 4, trad.it., *Seminari di Jacques Lacan (1956-1959)*, Pratiche, Parma, 1978, pp. 49-103.

Id., 1958a, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, in *Ecrits*, Seuil, Paris, pp.585-645, trad.it., *La direzione della cura e i principi del suo potere*, trad. it., in *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino, 1974.

Id., 1958b, *Die Bedeutung des Phallus*, in *Ecrits*, pp. 685-695, Seuil, Paris, trad.it., *La significazione del fallo*, in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974.

Id., 1962, *Kant avec Sade*, in *Ecrits*, pp.765-790, Seuil, Paris, trad.it., *Kant con Sade*, in *Scritti*, pp. 764-791, Einaudi, Torino, 1974.

Id., 1986, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Seuil, Paris, trad.it., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 1994.

Id., 1975, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX : Encore, 1972-1973*, Seuil, Paris, trad.it., *Il seminario. Libro XX: Ancora*, Einaudi, Torino, 1983.

Id., 1975-1976, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XXIII : Le Sinthome*, Seuil, Paris, 2001, trad.it., *Il seminario. Libro XXIII: Il Sinthomo*, Astrolabio, Roma, 2006.

Id., 1994, *Le séminaire. Livre IV. La relation d'objet (1956-1957)*, Paris, Seuil, tr. it. *Il seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto (1956-1957)*, Torino, Einaudi, 1996, «Teoria della mancanza d'oggetto», pp. 5-96.

- Langford P.**, 1981, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Clarendon Press, Oxford.
- Laqueur Th.**, 1990, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard UP, Harvard.
- Laslett P.**, 1965, *Il mondo che abbiamo perduto*, Milano, 1973.
- Lauretis de T.**, 1989, *The essence of the Triangle*, «Differences», 1/2, Summer.
- Ead.**, 1990, *Eccentric Subjects. Feminist Theory and Historical Consciousness*, in «Feminist Studies», vol. 16, n. 1, pp. 115-150, trad.it., *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Ead.**, 1996, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano.
- Lespinasse de J.**, *Lettere d'amore*, Sellerio, Palermo, 1997.
- Lipovetsky G.**, 1997, *La troisième femme*, Gallimard, Paris.
- Lonzi C.**, 1974, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano.
- Lorber J.**, 1994, *Paradoxes of Gender*, Yale University, trad. it. *L'invenzione dei sessi*, Il Saggiatore, Milano, 1996.
- Mac Kinnon C.**, 1989, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard UP, Cambridge.
- Maiello Hunziker S.**, 1983, *Figlia di madre-madre di figlia. Materiali per una esplorazione del materno*, in «Memoria», pp. 17-26.
- Maiocchi M.**, 1993, *Tutt'altra cosa ancora...*, in Di Ciaccia, Binasco et al., *Madre Donna*, GISEP, Roma, pp. 27-32.

- Mancina C.**, 1990, *Oltre il femminismo*, Il Mulino, Bologna.
- Ead.**, 1991, *Differenze nell'eticità. Amore, famiglia e società civile in Hegel*, Guida, Napoli.
- Manuli P.**, 1982, *Elogio della castità. La Ginecologia di Sorano*, in «Memoria», n°3, pp. 39-49.
- Marcuse H.**, 1955, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Bacon Press, trad. it., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964.
- Marcuzzo M. C., Rossi-Doria A.**, 1987, *La ricerca delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Marino S.**, 1993, *Donare la differenza*, in *Soggetto femminile e scienze umane. Tracce e materiali di ricerca*, Clueb, Bologna.
- Matarazzo**, 1985, *La procreazione nell'universo femminile*, in *Lo spazio cavo e il corpo saturato*, FrancoAngeli, Milano.
- Melchiorre V.**, 1977, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano.
- Menghi C.**, 2002, *Antigone e il corpo estraneo della donna*, in AA.VV., *la psicoanalisi e il corpo. Declinazioni al femminile*, Ellissi, Napoli.
- Merleau-Ponty M.**, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, trad.it., *Fenomenologia della percezione*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Mill J.S.**, 1859, *On Liberty*, London, Parker and son, trad.it., *Sulla libertà*, Mondadori, Milano, 1997.

- Id.**, 1861, *The Subjection of Women*, Reader and Dyer, London, 1869, trad. it. *L'asservimento delle donne*, Einaudi, Torino, 2001.
- Mill J.S., Taylor H.**, 1869, *Essays on Sex and Equality*, trad.it., *Sull'eguaglianza ed emancipazione femminile*, Einaudi, Torino, 2001.
- Minetti M. G.**, 1982, *Alla ricerca dello specchio. Fusione e differenziazione nei gruppi delle donne*, in «Memoria», n°3, pp. 22-31.
- Mitchell J.**, 1974, *Psychoanalysis and Feminism*, Pantheon Books, New York, trad. it., *Psicoanalisi e femminismo*, Einaudi, Torino, 1976.
- Mitscherlich Nielsen M.**, 1989, *Weibliche Sexualität und Psychoanalyse*, Fischer Verlag.
- Money J., Tucker P.**, 1980, *Essere uomo. Essere donna*, Feltrinelli, Milano, 1989.
- Montafoschi S.**, 1978, *Ruolo materno e identità femminile*, in *DWF*, 6/7, Utopia, Roma.
- Morpurgo-Tagliabue G.**, 1995, *Introduzione*, in Kant I., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Fabbri, Milano.
- Mosser K.**, 1999, *Kant and Feminism*, in «Kant Studien» 90, pp. 322-53.
- Muraro L.**, 1976, *La Signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*, Feltrinelli, Milano.
- Ead.**, 1988, *Il concetto di genealogia femminile*, Centro Culturale V. Woolf, Roma.

Ead., 1991, *La politica é la politica delle donne*, in «Via dogana», n° 3, Milano.

Ead., 1992, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti.

Ead., 1999, *La folla nel cuore*, Napoli, Liguori.

Ead., 1995, *Oltre l'uguaglianza*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Napoli, Liguori.

Musatti F., 1970, *Freud con antologia freudiana*, Boringhieri, Torino.

Neumann E., 1953, *Zur Psychologie des Weiblichen*, in *Umkreisung der Mitte*, II, Rascher, Zürich, trad.it., *Gli studi psicologici dello sviluppo femminile*, Marsilio, Venezia, 1972.

Nietzsche F., 1887, *Zur Genealogie der Moralen. Ein Streitschrif*, trad.it., *genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1968.

Nussbaum M., 1997, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, trad. it., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma, 1999.

Ead., 2001, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, trad.it., *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004.

Okin S.M., Mansbridge J., 1994, *Feminism*, Aldershot, Elgar.

Okin Susan M., 1992, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.

- Ead.**, 1989, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York, trad. it., *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Dedalo, Napoli, 1999.
- Ortu G. G.**, 1997, *Famiglia e demografia in età moderna*, in AA.VV., *Storia moderna*, Donzelli, Roma, pp. 373-393.
- Ovidio**, *Metamorphoses*, trad.it., *Le metamorfosi*, in *Opere*, (a cura) della Casa A., UTET, Torino, 1986.
- Palombi F.**, 2005, *Sade alla moda di Kant. Legge e soggetto in uno scritto di Jacques Lacan*, in «Bollettino Filosofico», n°21, Brenner, Cosenza.
- Id.**, 2007, *L'hommelette. Logica e antropologia nel Seminario XI di Lacan*, «Forme di vita», n° 6, pp. 158-167.
- Pappalardo M. A.**, 2000, (a cura), *Ritratti di donne dall'età greca all'età contemporanea*, Bandecchi e Vivaldi, Pontedera.
- Pasolini P.**, 1961-1964, *Poesia in forma di rosa*, Garzanti, Milano, 1964.
- Pateman C.**, 1988, *The Sexual Contract*, Stanford U.P., Stanford, trad. it., *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- Ead.**, 1996, "God Hath Ordained to Man a Helper": *Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right*, in M.L. Shanley, C. Pateman (a cura), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Polity Press, Cambridge.

Percovic L., 1987, *Corpo a corpo*, in AA.VV. «Memoria», pp. 193-201.

Perri G., 1958, *Dizionario di mitologia classica*, Garzanti, Milano.

Pianigiani O., 1907, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, I Dioscuri, Genova, 1990.

Pievatolo M.C., 1999, *La giustizia degli invisibili. L'identificazione del soggetto morale a ripartire da Kant*, Carocci, Roma.

Ead., 1999, *Sul sesso delle costituzioni: uguaglianza giuridica e differenza sessuale* in «Democrazia e diritto», 2, pp. 189-207.

Pigozzi L., *Scenari perversi del materno*, in *Il materno*, ETS, Pisa, 2004.

Plebani T., 2002, *Corpi e storia*, in «Genesis», Viella, Milano.

Plessner H., 1928, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980-1985.

Id., 1964, *Conditio Humana*, trad.it., in *I Propilei. Grande storia universale del mondo*, vol. I, Mondadori, Milano, 1967.

Id., 1967, *Der Mensch als Lebewesen*, trad.it., *L'uomo come essere biologico*, in *Filosofi tedeschi d'oggi*, Il Mulino, Bologna.

Pomata G., 1995, *La meravigliosa armonia. Il rapporto tra seni e utero dall'anatomia vascolare all'endocrinologia*, in (a cura) Giovanna Fiume, *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Marsilio, Venezia.

- Potter E.**, 2006, *Feminism and Philosophy of Science: An Introduction*, Routledge, New York-London.
- Pulcini E.**, 2001, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ead.**, 2003, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Restaino F., Cavarero A.**, 1999, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino.
- Rich A.**, 1976, *Of Woman Born*, W.W. Norton & Co., *Nato di donna*, Garzanti, Milano, 1977.
- Rivera Garretas M.M.**, 1992, *Nombrar el mundo en femenino*, Icaria, Barcelona, trad.it., *Nominare il mondo al femminile: pensiero delle donne e teoria femminista*, Roma, Editori Riuniti, 1998.
- Rose H.**, 1983, *Hand, Brain, and Hearth: A Feminist Epistemology for Natural Sciences*, in «Sign: Journal of Women in Culture and Society», 9, pp. 73-90.
- Rousseau J.J.**, 1761, *Julie ou La Nouvelle Eloise*, trad.it., *Giulia o La Nuova Eloisa*, Milano, Rizzoli, 1992.
- Rowbotham S.**, 1973, *Women's Consciousness, Man's World*, Penguins Books, Harmondsworth, London.
- Rutigliano R.**, 1986, *Il parto nella storia: dai primordi all'affermarsi dell'ostetricia come scienza. "Poiché impuro era il corpo della donna"*, in «Gravidanza e parto», «Educazione alla salute», n° 3.

- Salmeri G.**, 1999, *Alterità e corporeità. Riflessioni per un «materialismo della persona»*, in «Dialegesthai», 2 febbraio 1999, <http://www.dialegestai.it>.
- Sartori D.**, 1995, *“Tu devi”. Un ordine materno*, in Diotima, *Oltre l’uguaglianza. Le radici dell’autorità femminile*, Liguori, Napoli.
- Ead.**, 2005, *La pratica femminile tra visibile e invisibile*, in AA. VV., *Il pudore tra verità e pratica*, Carocci, Roma.
- Scaraffia L.**, 1983, *Il desiderio di maternità. Riflessioni intorno a un silenzio delle fonti*, in «Memoria», n°7, pp. 92-95.
- Scheler M.**, 1913-1927, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, Francke, Bern-München, trad.it., *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano, 1996.
- Id.**, 1923, *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, Francke, Bern-München, 1976, trad.it., *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma, 1980.
- Id.**, 1928, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, Francke, Bern-München, 1976, trad.it., *La posizione dell’uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano, 1970.
- Id.**, 1933, *Über Scham und Schamgefühl*, *Gesammelte Werke*, Francke, Bern-München, 1976, trad.it., *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli, 1979.

- Schlegel F.**, 1795, *Diotima*, in *Kritische Ausgabe*, Behler, Eichner, Anstett, Padenborn-München-Wien, 1979, trad.it., *Diotima*, Reveredito, Trento, 1989.
- Schor N., Whirtford M. e Burke C.**, 1994, *Engaging with Irigaray*, Columbia UP, New York .
- Scott J.**, 1986, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in *American Historical Review*, 5/91, pp. 1053-75, trad. it., *Il genere: un'utile categoria di analisi storica*, in «Rivista di storia contemporanea», n°4, 1987.
- Ead.**, 1987, *Uguaglianza versus differenza*, in «Memoria», n°19-20, pp. 57-72.
- Segal H.**, 1964, *Introduction to the work of Melanie Klein*, Basic Books, New York, trad.it., *Introduzione all'opera di Melanie Klein*, Martinelli, Firenze, 1969.
- Seidler V.**, 1989, *Rediscovering Masculinity. Reason, Language and Sexuality*, Routledge, New York, trad.it., *Riscoprire la mascolinità*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- Soler C.**, 2003, *Ce que Lacan disait des femmes. Étude de psychanalyse*, Éditions du Champ lacanien, Paris trad.it., *Quel che Lacan diceva delle donne*, FrancoAngeli, 2006.
- Somerset V. S.**, 1957, *A note-book of Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stanchina G.**, 1996, *La filosofia di Luce Irigaray*, Mimesis, Milano.

- Stein E.**, 1917, *Zur Problem der Einfühlung*, Buckdruckerei des Weisenhauses, Halle, trad.it., *L'Empatia*, FrancoAngeli, Milano, 1986
- Stoller R.**, 1968, *Sex and Gender*, Aronson, New York.
- Id.**, 1975, *Presentations of Gender*, Aronson, New York, trad.it., *Perversione: la forme erotica dell'odio*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- Id.**, 1989, *Masculin ou féminin*, PUF, Paris.
- Tagliapietra A.**, 2006, *La forza del pudore*, Rizzoli, Milano.
- Trincia F. S.**, 2005, *Corpo delle donne, diritti universali, riproduzione*, in AA.VV., *Rivista di storia delle donne*, n°1, Firenze University Press, Firenze.
- Vanni Rovighi S.**, 1968, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia.
- Vegetti Finzi S.**, 1981, *Prefazione*, in *Pedagogia deistituzionalizzata del diverso*, FrancoAngeli, Milano.
- Ead.**, 1983, *La maternità negata. Alle origini dell'immaginario femminile*, in «Memoria», n°7, pp. 45-55.
- Ead.**, 1986, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano.
- Ead.**, 1990, *Il bambino della notte*, Mondadori, Milano.
- Ead.**, 1992a, *Introduzione*, in Horney K., *Psicologia femminile*, Laterza, Roma-Bari.
- Ead.**, 1992b, (a cura), *Psicoanalisi al femminile*, Laterza, Roma-Bari
- Ead.**, **Catenazzi M.**, 1994, *Psicoanalisi ed educazione sessuale*, Laterza, Roma-Bari.

Volterra, 1984, *La gravidanza come paradigma psicosomatico*, in *Il trauma della nascita, la nascita del trauma*, les Mercury, Roma.

Winnicott D.W., 1971, *Playing and Reality*, Tavistock, London, trad.it., *Gioco e realtà*, Armando, Roma, 1974.

Whitford M., 1991, *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, Routledge, London-New York.

Whitman W., 1855, *Foglie d'erba*, Mondadori, Milano, 1977.

Zamboni C., 1997, *La filosofia donna*, Demetra, Verona.