

# SOGGETTIVITÀ, CORPO E DIFFERENZA SESSUALE NEL DIBATTITO FILOSOFICO DI AREA FEMMINISTA

MARIA TERESA RUSSO\*

SOMMARIO: 1. *La sessualità come questione filosofica.* 2. *Filosofie della differenza sessuale e fenomenologia del corpo sessuato.* 3. *Lo statuto della differenza sessuale: nel, con o oltre il corpo?*

## 1. LA SESSUALITÀ COME QUESTIONE FILOSOFICA

PERCHÉ l'amore e il sesso sono filosoficamente interessanti? È il 1980 e il titolo di un articolo di Ann Garry<sup>1</sup> mostra chiaramente come temi un tempo estranei alla riflessione filosofica siano entrati a pieno titolo nei dibattiti accademici e nelle aule universitarie. Dopo quello che è stato definito l'*assenteismo sessuale* della tradizione occidentale, che ha considerato l'essere umano come *animal rationale* senza dar rilievo al corpo sessuato, si è prodotto un cambiamento che deve molto, seppure non soltanto, alle pensatrici di area femminista, le quali hanno posto al centro dell'attenzione la questione della soggettività della donna a partire dal suo corpo, dalla condizione sessuata e dalla sessualità. Un peso rilevante è da attribuire anche alla cosiddetta "rivoluzione sessuale" che, come è stato giustamente osservato, si può definire l'ultima grande rivoluzione della modernità, anzi, il compimento dell'idea stessa di rivoluzione. Infatti, a differenza delle altre rivoluzioni che hanno prodotto un mutamento delle strutture sociali, economiche, politiche, essa ha innescato un processo di trasformazione del fondamento stesso della società e della politica: la persona umana.<sup>2</sup> Gli effetti, a più o meno breve distanza, sono innegabili: riguardano la procreazione (con la contraccezione e le tecnologie riproduttive), la genealogia (con i nuovi rapporti di filiazione e l'alterazione della struttura della famiglia), l'identità (con l'incerto confine tra maschile e

\* Dipartimento di Scienze della Formazione, Università degli Studi Roma Tre, Via Milazzo 11, 00185 Roma. E-mail: mariateresa.russo@uniroma3.it

<sup>1</sup> A. GARRY, *The philosopher as teacher. Why are Love and Sex philosophically interesting?*, «Metaphilosophy», 11/2 (April 1980), pp. 165-177.

<sup>2</sup> Cfr. A. MALO, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2010, p. 28.

femminile). In questo processo i tre piani, costituiti dalla soggettività, dall'uso della tecnica e dalla sfera politico-legislativa risultano implicati in uguale misura e sono in reciproca interazione, con una ripercussione enorme sulle certezze del senso comune. Termini come natura, identità, sessualità, maternità e filiazione hanno assunto, infatti, significati diversi o addirittura opposti, provocando anche l'interminabilità dei conflitti morali.<sup>3</sup>

D'altra parte, sono stati proprio i dibattiti all'interno del femminismo a far sì che si riconoscesse la rilevanza della sessualità nella costruzione dell'identità, nonché il suo spessore simbolico e la valenza politica. Uno sguardo alle diverse posizioni su questo tema aiuta a comprendere come siano stati analizzati lo statuto della condizione sessuata e quello della sessualità. D'altra parte, colpisce constatare, da un primo esame delle diverse fonti, quanto sia difficile inquadrare il pensiero femminista in periodi o correnti, come risulta dall'evidente disomogeneità delle suddivisioni e dei raggruppamenti. Anche se non mancano le affinità, vi è qualcosa di sfuggente che rende difficile allo studioso il compito di individuare i fili comuni, come se ciascuna posizione si singolarizzi nella sua polemica, respingendo etichette e assimilazioni. Il compito è reso ancora più difficile dal fenomeno del *revisionismo*, che ha visto molte protagoniste rettificare o correggere talvolta anche in misura sostanziale le idee espresse in passato.<sup>4</sup>

Vi è tuttavia un punto su cui le analisi delle esponenti stesse del femminismo concordano: il primo femminismo, nello sforzo di proporre una uguaglianza radicale tra uomo e donna, ha ignorato il corpo, rendendolo invisibile o neutro. L'insistenza sul valore simbolico del corpo, per mostrare come sia espressione del mondo patriarcale, segno dell'inferiorità della donna e indice della sua incapacità di diventare come l'uomo, ha condotto a svalutare questa dimensione, a tutto svantaggio – secondo la critica – della donna stessa.<sup>5</sup> È stato proprio questo rifiuto a innescare la reazione contraria, orientata a riabilitare il corpo scartato, non sempre tuttavia raggiungendo l'obiettivo. Un altro punto comune è la relazione che si istituisce tra sesso, sessualità, riprodu-

<sup>3</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1981; a cura di M. D'Avenia, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007<sup>2</sup>, pp. 17 e ss.

<sup>4</sup> È il caso, ad esempio, di Betty Friedan, che nel saggio *The Second Stage* (Summit Books, New York 1981) esprime sulla maternità idee piuttosto distanti dal precedente e più noto *The feminine mystique*, W.W. Norton & Co., New York 1963.

<sup>5</sup> Per Tina Chanter il discorso sul corpo si è reso urgente a causa di quella che definisce «the truculent absence of bodies from the feminist rhetoric of the gendered 1970s and 1980s, which disposed feminists to debate at length the acquiescence of female bodies to masculine paradigms, effectively obliterating not only the specificity of bodies, but almost incidentally rendering invisible bodies themselves» (T. CHANTER, *Postmodern Subjectivity*, in A.M. JAGGAR, I.M. YOUNG, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998, p. 266).

zione e potere, questione che mostra in una fase successiva del femminismo anche l'influenza di filosofi come Foucault, seppure con chiare riserve.<sup>6</sup>

Non mancano valide sintesi storiche delle tendenze presenti all'interno dei diversi femminismi.<sup>7</sup> Qui però ci si propone di isolare in questa trama piuttosto intricata quei fili che possono risultare più significativi per realizzare una ermeneutica della condizione sessuata e della sessualità. È comunque opportuno precisare che il dibattito si svolge all'insegna di una grande incertezza concettuale, per cui non soltanto non è facile trovare una coincidenza esatta sui significati di sessualità, sesso, identità, soggettività, ma questi stessi termini sono spesso utilizzati con sensi diversi.<sup>8</sup> Il più delle volte tale polisemia è intenzionale, perché risponde all'intento di decostruire la logica tradizionale o di innovare concetti, mostrando che esistono prospettive diverse da cui guardare l'uomo e il mondo. Questo è il motivo per cui molte pensatrici ritengono necessario far precedere il discorso sul corpo da una premessa concettuale finalizzata a chiarire il significato che intendono assegnare a determinate espressioni.

Per Elizabeth Grosz,<sup>9</sup> dopo quella che definisce la "somatophobia" dell'antica Grecia e le posizioni dualiste e moniste rispettivamente di Cartesio e Spinoza, la riflessione sulla soggettività deve concentrarsi sul ruolo del corpo, rifiutando il dualismo corpo-mente. Sullo sfondo vi è l'accusa mossa al primo movimento femminista di aver ignorato la materialità del corpo, riducendolo al suo significato psichico e sociale. Nella sua periodizzazione, figura il cosiddetto *Egalitarian* o *Liberal Feminism* dove sono incluse tra le altre Mary Wollstonecraft,<sup>10</sup> Simone De Beauvoir<sup>11</sup> e Shulamit Firestone,<sup>12</sup> nonché al-

<sup>6</sup> Si veda S.J. HEKMAN (a cura di), *Feminist interpretations of Michel Foucault*, Pennsylvania University Press, University Park, PA 1996.

<sup>7</sup> Si vedano ad esempio: K. LENNON, *Feminist Perspectives on the Body*, in E.N. ZALTA (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/feminist-body/> (consultato il 25.04.2016); A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.

<sup>8</sup> Bisogna anche tener conto che nei femminismi di ambito anglosassone è anche la stessa lingua inglese a rendere più complessa la comprensione e l'eventuale traduzione di certi termini: si pensi a parole come *Gender*, che non corrisponde esattamente al "genere" italiano o *Sexual*, che significa sia sessuale che sessuato.

<sup>9</sup> E.A. GROSZ, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1994, pp. 5-18.

<sup>10</sup> Cfr. M. WOLLSTONECRAFT, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), in A. ROSSI (ed.), *The Feminist Papers*, North Eastern University Press, Boston 1988.

<sup>11</sup> Cfr. S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe* (1949), Gallimard, Paris 1986; tr. it. di R. Cantini e M. Adreose, *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1988.

<sup>12</sup> Cfr. S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, New York 1971; tr. it. e cura di L. Personemi, *La dialettica dei sessi: autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi, Firenze 1971.

cune ecofemministe. In questa corrente il corpo è considerato un motivo di vulnerabilità e un limite, in quanto con i suoi ritmi – gravidanza, maternità, allattamento – avrebbe imposto dei vincoli insuperabili per il raggiungimento dell'uguaglianza. Questa pertanto può essere possibile solo nella sfera pubblica e sociale, mentre in quella privata risulta impedita dai ruoli riproduttivi. In questa prospettiva, le tecniche di riproduzione vengono salutate come uno strumento di liberazione della donna dall'asservimento al corpo. La Grosz sottolinea come l'esito di queste rivendicazioni, in cui la dimensione corporea finisce per essere accidentale nella proposta di una idea universale e neutra di umanità,<sup>13</sup> non faccia altro che ripresentare una nuova *somatophobia*, per quanto mascherata dal progetto di emancipazione della donna.

D'altra parte, il *Constructionism Feminism*, di cui fanno parte Gayle Rubin<sup>14</sup> e Nancy Chodorow,<sup>15</sup> propone un corpo naturalistico e preculturale a cui si associa un *Gender* culturalmente e ideologicamente costruito. Il corpo sessuato verrebbe ad essere neutralizzato, finendo per diventare irrilevante, mentre i significati culturali e i valori che vi si proiettano sono modificabili e si possono correggere a favore di una uguaglianza piena tra uomo e donna. Nell'ambito del *Radical Feminism*, Adrienne Rich<sup>16</sup> propone invece l'esaltazione del corpo materno, con lo scopo di riconcettualizzare una specificità del femminile. Si tratta di un tema particolarmente interessante, su cui si confronterà anche Sara Ruddick, come si vedrà più avanti.<sup>17</sup>

Per la Grosz, solo il *Feminism of sexual difference*, sostenuto da Luce Irigaray<sup>18</sup> e Moira Gatens,<sup>19</sup> avrebbe scoperto la crucialità del corpo. Ma la eterogeneità delle posizioni conduce la Grosz a concludere che la differenza sessuale è un «mobile and volatile concept», così come la sessualità è un

<sup>13</sup> Questo è il motivo per cui la Young preferisce denominare questa corrente *Humanist Feminism*.

<sup>14</sup> Cfr. G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, in R.R. REITER (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210.

<sup>15</sup> Cfr. N. CHODOROW, *The Reproduction of Mothering: psychoanalysis and the sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley 1978; tr. it. di A. Bottini, *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991.

<sup>16</sup> Cfr. A. RICH, *Of Women Born, Motherhood as Experience and Institution*, Virago, London 1976; tr. it. di M.T. Marengo, *Nato di donna. La maternità in tutti i suoi aspetti*, Garzanti, Milano 1977.

<sup>17</sup> Cfr. S. RUDDICK, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Ballantine Books, New York 1980; tr. it. di F. Manzoni, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica*, Red, Como 1993.

<sup>18</sup> Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum: de l'autre femme*, Les éditions de minuit, Paris 1975; tr. it. e cura di L. Muraro, *Speculum: dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010.

<sup>19</sup> Cfr. M. GATENS, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London and New York 1996.

«slippery and ambiguous term». <sup>20</sup> In questa prospettiva, non esiste “il” corpo, esistono “i” corpi (bianchi, neri, maschili, femminili) storicamente e socialmente connotati, per cui il *Corporeal Feminism* della Grosz finisce per approdare a una visione in cui il corpo è sì la condizione che rende possibile l'identità sessuale, ma questa può essere diversamente sperimentata essendo socialmente e culturalmente variabile. Pur nella singolarità dell'esperienza individuale, rimane tuttavia la materialità invalicabile del corpo sessuato, che rende intrasferibile il vissuto personale e impossibile la trasposizione di un sesso nell'altro. <sup>21</sup>

D'altra parte, il rifiuto del dualismo nel concepire la soggettività si accompagna alla presa di distanza dalla logica binaria e da qualsiasi polarità concettuale: in altri termini, disfarsi della dicotomia corpo/mente e ragione/sentimenti, significa anche decostruire la coppia maschile/femminile, sé/altro, realtà/apparenza e così via. Di conseguenza, per molte, come ad esempio Tina Chanter, ripensare la soggettività a livello della differenza sessuale significa difendere non “la” differenza ma “le” differenze. Mentre da un lato queste pensatrici non intendono perseguire l'eliminazione del genere (*degendering*) né quella del sesso (*desexualization*), dall'altro propongono delle *sessualità multiple* che non andrebbero uniformate a una opposizione di genere binaria e che si affiancano a tutta una serie di altre differenze ugualmente importanti (di etnia, di condizione fisica e mentale, ecc.). <sup>22</sup> Si fa strada l'idea della plasticità dei significati del sessuale, intendendo con questo termine tanto la condizione sessuata quanto la sessualità, con la conseguenza di una serie di interrogativi che restano aperti a molteplici risposte: <sup>23</sup> la sessualità è piacere o al contrario violenza e potere? l'eterosessualità è da rifiutare come una egemonia o da considerare una semplice variabile? il *Gender* dipende dal sesso o ne è indipendente? se “il personale è politico”, secondo lo slogan della prima generazione femminista, esistono pratiche sessuali non socialmente costruite e non politicamente manipolabili?

Tale plasticità o fluidificazione è teorizzata in modo estremo dal *Postmodern Feminism*, in cui l'esponente più nota, Judith Butler, <sup>24</sup> decostruisce le categorie

<sup>20</sup> *Ibidem*, Introduction, p. VIII. L'autrice identifica la sessualità simultaneamente come «a drive, impulse; an act, a series of practices and behaviors; an identity; a set of orientations, positions and desires».

<sup>21</sup> «There will always remain a kind of outsidersness or alienness of the experience and lived reality of each sex for the other. Men, contrary to the fantasy of the transsexual, can never, even with surgical intervention, feel or experience what it is like to be, to live, as women» (*ibidem*, p. 207).

<sup>22</sup> T. CHANTER, *Postmodern Subjectivity*, cit., p. 271.

<sup>23</sup> Cfr. E. FREEDMAN – B. THORNE, Introduction to “the feminist sexuality debate”, «Signs», 10/1 (1984), pp. 102-105.

<sup>24</sup> Cfr. J. BUTLER, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990; tr. it. di R. Zuppet, *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.

di *Sex* e di *Gender*, riconducendole alla funzione performativa del linguaggio che può generare ciò che dice. Per questo «il genere è una sorta di recitazione persistente creduta reale»<sup>25</sup> e il sesso «è un ideale regolativo la cui materializzazione è imposta, e avviene (o non avviene) attraverso certe pratiche attentamente regolamentate. In altre parole, il “sesso” è un costrutto ideale che viene materializzato a forza nel tempo».<sup>26</sup>

Come è stato giustamente osservato, questa teoria rappresenta la dissoluzione della possibilità stessa del femminismo, che nel centrarsi sulla donna starebbe privilegiando un'identità prodotta dal linguaggio.<sup>27</sup> Di fatto, l'interrogativo “cos'è una donna?” finisce per diventare improponibile, in quanto fondato sulla supposizione dell'integrità ontologica del soggetto, liquidata da Butler come «il residuo contemporaneo dell'ipotesi dello stato di natura, la favola fondazionista costitutiva delle strutture giuridiche del liberalismo classico».<sup>28</sup>

## 2. FILOSOFIE DELLA DIFFERENZA SESSUALE E FENOMENOLOGIA DEL CORPO SESSUATO

La questione che emerge dalla tensione tra il femminismo della differenza sessuale e quello postmoderno è di grande portata antropologica, perché chiama in causa l'ontologia della sessualità, nonché il tema del desiderio e dell'autonomia nei confronti del proprio corpo. Come si è detto, per quanto alcuni femminismi abbiano scelto la prospettiva antiessenzialista e relativista della cultura postmoderna, altre esponenti della filosofia al femminile la hanno respinta come una minaccia alle basi stesse della teoria femminista e alla nozione di impegno civile. Lo esprime bene Virginia Held:

«L'affermazione postmoderna che la categoria “donna” non esiste e che *nessuna* affermazione generale sulle donne è giustificabile può finire per renderci incapaci di volere la fine della nostra subordinazione e addirittura incapaci di costruire nostre teorie».<sup>29</sup>

<sup>25</sup> J. BUTLER, *Scambi di genere*, cit., p. xxxvi.

<sup>26</sup> IDEM, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York & London 1993; tr. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli 1993, p. 1.

<sup>27</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in F. RESTAINO – A. CAVARERO, *Le filosofie femministe*, cit., p. 108. Per le critiche alla Butler da parte di altre femministe rimando al mio *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Ladolfi, Borgomanero 2013.

<sup>28</sup> J. BUTLER, *Scambi di genere*, cit., p. 5. Va osservato che più di recente la Butler ha in parte sfumato alcune posizioni, ma queste hanno comunque dato luogo a una tradizione di pensiero che sembra ormai vivere di vita propria. Cfr. J. BUTLER, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, New York 2004; tr. it. e cura di O. Guaraldo, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.

<sup>29</sup> V. HELD, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, Chicago Universi-

Come affermano alcune esponenti del cosiddetto *femminismo della differenza*, un *lógos* femminile può essere inaugurato solo ricorrendo a un nuovo codice linguistico, che consenta alla donna di diventare soggetto di un discorso capace di esprimere categorie nuove, ad esempio le passioni dell'animo e i vissuti del corpo, soprattutto quelli specificamente femminili, come la maternità.<sup>30</sup> Si tratta pertanto di abbandonare i toni rivendicativi e apertamente politici tipici di una riflessione polarizzata sul tema dell'oppressione esercitata dal potere, per privilegiare invece la questione della relazione tra i sessi in termini di ricomposizione e non di dialettica oppositiva.<sup>31</sup> Solo così l'alterità della differenza sessuale, non più assorbita nella totalità dell'uno, come vorrebbero i filosofi dell'*in-differenza*, ma nemmeno brandita come un elemento di rottura, può essere valorizzata nel suo carattere relazionale e contribuire in questo modo a mostrare con maggiore evidenza la ricchezza dell'umano. Si tratta pertanto di ritornare al corpo ripensandolo oltre che nella sua funzione simbolica, anche in quella dei suoi vissuti, attraverso una fenomenologia del corpo sessuato.

La strada percorsa da Luce Irigaray è quella della riflessione sulla differenza sessuale come dato originario e irriducibile, che scardina la concezione dell'essere considerato come *uno e medesimo* per sostituirvi *l'essere-due*; Iris Young e Sara Ruddick perseguono, invece, intenti analoghi ma privilegiando l'approccio fenomenologico ai vissuti del corpo femminile.

Per la Irigaray, la stessa espressione "sono una donna, sono un essere sessuato femminile" risulta un enunciato quasi impronunciabile, che sconvolge radicalmente la logica tradizionale, giacché considera l'aggettivo "sessuato" come una qualità dell'essere, che invece è stato sempre considerato un universale neutro.<sup>32</sup> Per fare spazio al femminile, a fondamento dell'ordine simbolico va pertanto posto il *due* anziché l'Uno. Sullo sfondo vi è la critica al principio di identità, che per la pensatrice risulta inadeguato per esprimere la differenza e che priva la donna dello spazio simbolico indispensabile per parlare di sé e per identificarsi come "altra". La conseguenza è il silenzio sul e del femminile, per cui ogni sua rappresentazione simbolica è speculare – e questo è il significato del titolo di uno dei suoi primi saggi – a quella maschile.<sup>33</sup>

ty Press, Chicago 1993; tr. it. di L. Cornalba, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), Feltrinelli, Milano 1997, p. 22.

<sup>30</sup> Cfr. F. BREZZI, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, pp. 133-138.

<sup>31</sup> Osserva la Irigaray: «Maschile e femminile non sono in alcun caso l'inverso o il contrario l'uno dell'altro. Essi sono differenti. Questa differenza che sta fra loro è forse la più impensabile delle differenze: la differenza stessa» (L. IRIGARAY, *The way of love*, Continuum, London-New York 2002; tr. it. di R. Salvadori, *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 73).

<sup>32</sup> Cfr. L. IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éditions de Minuit, Paris 1977; tr. it. di L. Muraro, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 123.

<sup>33</sup> «Sembra proprio che, per la donna e da parte sua, non sia possibile un'economia della

Il punto di partenza perché la donna possa farsi soggetto sarà allora l'elaborazione concettuale del dato naturale della propria differenza, riconoscendo che anche nella dimensione corporea essa si manifesta essenzialmente come apertura e relazionalità. Da un lato, occorre stabilire relazioni tra soggetti ugualmente capaci di dire se stessi, attraverso lo scambio di parole e rappresentazioni, in modo che l'alterità con cui ci si confronta non sia alienante ma identificante. Dall'altro, si richiede una attenzione al significato della propria corporeità sessuata, nel suo duplice valore di essere generata e di essere generativa. È importante sottolineare che a strutturare la differenza non è il corpo considerato esclusivamente nella sua anatomia o consistenza empirica, ma l'intreccio inseparabile tra il biologico e il simbolico, dunque tra i processi e i significati, in particolare quelli della nascita e della maternità. Per Irigaray l'uomo e la donna non si confrontano allo stesso modo con la propria nascita e genealogia: questo è il motivo per cui l'elaborazione del rapporto che ogni donna ha con sua madre è di estrema importanza per la propria identità femminile. Si tratta della prima relazione identificante, non soltanto perché il corpo materno "è il primo altro" che si incontra, ma anche perché questo altro è un suo medesimo, che è impossibile ridurre ad oggetto ed è un tramite indispensabile per assimilare un modello da cui poi imparare a differenziarsi.<sup>34</sup>

In questo processo di identificazione l'essere generati si intreccia con l'altra dimensione, che rimanda sempre al corpo sessuato: la capacità generativa. Pagine molto suggestive sono dedicate da Irigaray a quella che potremmo chiamare una filosofia della gravidanza, dove la donna sperimenta una ulteriore declinazione della differenza: quella di essere «potenzialmente due in sé».<sup>35</sup> Nella generazione del figlio ella realizza un'ulteriore tappa dello sviluppo del sé, collocandosi in «una specifica economia genealogica ed anche speculare» rispetto a sua madre. Generando il figlio, da un lato la donna ha la possibilità di compiere uno strappo netto, una sorta di matricidio simbolico nei confronti di chi la ha messa al mondo, dall'altro potrebbe continuare a rapportarsi con la propria genealogia, per coglierne la somiglianza e la differenza: è proprio questo movimento di prossimità e di distanza con la donna

rappresentazione della sua sessualità. Rimane nella derelizione della sua mancanza di, del suo difetto di, assenza di, invidia di, ecc. che la porta a sottomettersi, a lasciarsi comandare unicamente dal desiderio, discorso e leggi della sessualità maschile» (L. IRIGARAY, *Speculum*, cit., p. 44).

<sup>34</sup> «Nascere donna da una donna, con la stessa capacità di generare di colei che vi mette al mondo, non ha, quanto alla costituzione del soggetto, identico effetto che nascere uomo da una donna, senza la possibilità di fare come colei che vi mette al mondo» (L. IRIGARAY, *Key Writings*, Bloomsbury Publishing, London-New York 2006; tr. it. di F. Giardini, *In tutto il mondo siamo sempre in due. Chiave per una convivenza universale*, Baldini & Castoldi, Milano 2006, p. 316).

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 287.



a lei più vicina a strutturare la nuova madre e a far sì che divenga davvero tale.<sup>36</sup>

Anche per Sara Ruddick la difesa della donna passa attraverso la valorizzazione del corpo materno, che dà luogo a un “pensiero materno”. Il “corpo della ragione”, teorizzato dalla linea di pensiero socratico-platonica-cartesiana, è un corpo neutro, quasi sempre asessuato e anche quando riflette la dimensione della carnalità ignora la questione del lavoro della procreazione: «È l’esperienza del corpo che partorisce e della procreazione che apparentemente sconcerta il filosofo. Tuttavia, con la sua cruda e a volte brutale fisicità, la nascita è innegabilmente una relazione sociale, un fatto che solo la radicale separazione tra corpo e mente può mascherare». <sup>37</sup> Attività esclusivamente femminile, la procreazione presenta una innegabile complessità, perché esprime una apparente fusione di un’individualità con un’altra, assieme a un legame di dipendenza e a una responsabilità, motivo per cui costituisce un gesto radicalmente creativo. Uno dei compiti collettivi del pensiero femminista è, secondo la Ruddick, dare una nuova definizione di ragione, che prenda le mosse proprio dalla storia della nascita e dal lavoro materno che comincia con il parto: «la nascita si trova all’inizio e al centro delle vicende umane». <sup>38</sup>

Si tratta di tracciare una “storia materna del corpo” che ne metta in luce gli aspetti fondamentali: la natalità, la sessualità e la mortalità. Una storia che si può scrivere e raccontare solo in un contesto di rispetto per il corpo della donna in cui si condannino gli abusi e le violenze, tra i quali sono da includere anche le manipolazioni tecnologiche che invadono il corpo femminile in tutti gli aspetti procreativi. La prima tappa di questa storia è la speranza che si esprime in uno sguardo gioioso e disponibile nei confronti dell’evento nascita. <sup>39</sup> «Nascita significa relazione reciproca tra donna e neonato: una relazione contradd-

<sup>36</sup> «Diventando madre sarebbe *la Madre*, totalmente identificata con la maternità, in una sorta di uccisione di *sua madre* e di annullamento del rapporto della donna con la maternità, per cui lei resterebbe, nel presente, a rappresentare l’origine: terra-madre fallica. Oppure si troverebbe iscritta, si iscriverebbe lei stessa in un processo genealogico in-finito, nell’enumerazione aperta in cui si fa il conto dell’«origine»: lei sarebbe «come» sua madre ma non allo stesso «posto» in quanto le rispettive cifre non corrisponderebbero. [...] In questo andare e tornare, in questa giravolta supplementare, chiusa ed aperta insieme, che imprime ogni nuova nascita – identificata e non identificata con sua madre e con la maternità – certamente lei potrebbe «giocare» il ruolo di sua madre senza assimilarsi interamente ad esso» (L. IRIGARAY, *Speculum*, cit., pp. 70-71).

<sup>37</sup> Cfr. S. RUDDICK, *Il pensiero materno*, cit., p. 235.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>39</sup> Secondo Ruddick va riconosciuto ad Hannah Arendt il merito di aver messo in rilievo la dimensione della “natalità”, descrivendo la nascita come un “evento che salva il mondo”, caratterizzato da novità, azione, promessa, inizio, singolarità. Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958; a cura di A. Dal Lago, Vita attiva. *La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000<sup>8</sup>, p. 182.

distinta veramente, come sospettano i filosofi, da una dissoluzione di confini. Un essere vivente esiste in un altro, emerge da quest'altro, un corpo nutre un altro corpo». <sup>40</sup> La singolarità della nascita, che parla di fiducia, vulnerabilità e protezione, riguarda sia il processo che il risultato: pur nell'intima relazione con il figlio, la donna non perde la coscienza di sé, ma anzi sperimenta una maturazione nel creare qualcuno che non potrebbe esistere senza di lei e che è comunque un altro.

Al corpo sessuato si riferisce anche Iris Marion Young, il cui approccio si ricollega alla fenomenologia esistenziale di Merleau-Ponty, riletta alla luce delle teorie di De Beauvoir, Irigaray, Toril Moi. <sup>41</sup> Rimproverando alla letteratura femminista di aver inizialmente pressoché ignorato la "embodied experience" valorizzandola soltanto negli ultimi decenni, <sup>42</sup> la filosofa privilegia termini come *embodied existence*, anziché *corporeal* proprio per indicare la dimensione soggettiva e coscienziale dell'esperienza corporea quale esperienza incarnata, al di là di ogni dualismo. Nell'esaminare la corporeità femminile, emerge con evidenza una specifica modalità di esperire il corpo, una "phenomenology of female existence", <sup>43</sup> che per la Young si mostra in particolare nei fenomeni del movimento, dell'abbigliamento, della particolare configurazione corporea e della gravidanza. L'intento non è ridurre la donna alla sua dimensione biologica, come se fosse un insignificante contenitore materiale: «my interest is to explore the distinctive feelings and modalities of being-in-the-world that these aspects of embodiment produce» e «to describe subjectivity and women's experience as lived and felt in the flesh». <sup>44</sup> In polemica con le concezioni medicalizzanti, che riducono la gravidanza a una malattia o a una serie di trasformazioni biochimiche senza significato, la Young si sofferma ad analizzare la singolarità della corporeità incinta nella dimensione simbolica dei vissuti. Così esaminata, la gestazione mostra una soggettività corporea decentrata ma non scissa, in cui la donna sperimenta il corpo come proprio, eppure allo stesso tempo differente. Questa ambivalenza riflette con evidenza la dialettica tra l'aver corpo e l'essere corporei, per cui la consapevolezza del progressivo accrescimento fisico che ostacola i movimenti abituali e altera l'immagine consueta non produce alienazione – come accadrebbe nel caso di una malattia –,

<sup>40</sup> S. RUDDICK, *Il pensiero materno*, cit., pp. 256-257.

<sup>41</sup> Cfr. T. MOI, *What Is a Woman?: And Other Essays*, Oxford University Press, New York 1999.

<sup>42</sup> Cfr. I.M. YOUNG, *On female body experience. "Throwing Like a Girl" and other essays in feminist philosophy and social theory*, Introduction, Oxford University Press, New York 2005, pp. 4 e ss.

<sup>43</sup> IDEM, "Throwing Like a Girl". *A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality*, in IDEM, *On female body experience. "Throwing Like a Girl" and other essays in feminist philosophy and social theory*, cit., p. 31.

<sup>44</sup> *Ibidem*, Introduction, cit., pp. 6-7.

ma conferma la gestante nella sua soggettività di donna che sta partecipando a un processo creativo.<sup>45</sup>

Tuttavia, l'analisi della Young, soprattutto nella seconda edizione dei suoi saggi,<sup>46</sup> risente di una concezione antropologica difettosa, come emerge sia dalla sua definizione di "lived body" che di soggettività. Inoltre, il netto rifiuto di ogni dualismo, sembra contraddetto dalla distinzione piuttosto dualistica tra "female" e feminine", dove il primo aggettivo si riferisce al vissuto della materialità del corpo, mentre il secondo si riferisce alle convenzioni sociali di genere.<sup>47</sup>

### 3. LO STATUTO DELLA DIFFERENZA SESSUALE: NEL, CON O OLTRE IL CORPO?

La fenomenologia del corpo femminile fin qui presentata, pur offrendo un contributo fondamentale per la comprensione della specificità della condizione sessuata, grazie all'intuizione che la differenza non introduce né privazione né contraddizione e alla valorizzazione del suo carattere simbolico, non appare del tutto adeguata per chiarire la questione di come pensare antropologicamente la dualità uomo-donna. Il pensiero della Irigaray sottolinea con efficacia quanto sia irriducibile la modalità con cui l'uomo e la donna sperimentano il mondo e getta luce sul significato profondamente relazionale della differenza. Tuttavia, la sua affermazione del carattere originario della differenza, che comporterebbe un ordine ontologico duale, solleva il dubbio che non rispetti

<sup>45</sup> «Pregnancy challenges the integration of my body experience by rendering fluid the boundary between what is within, myself, and what is outside, separate. I experience my insides as the space as another, yet my own body. [...] I do not anticipate my body touching itself, for my habits retain the old sense of my boundaries. In the ambiguity of bodily touch, I feel myself being touched and touching simultaneously, both on my knee and my belly. The belly is other, since I did not expect it there, but since I feel the touch upon it, it is me» (I.M. YOUNG, *Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation*, in IDEM, *On female body experience. "Throwing Like a Girl" and other essays in feminist philosophy and social theory*, cit., p. 50).

<sup>46</sup> L'autrice in alcuni punti si discosta in modo sostanziale da alcune posizioni espresse nell'edizione del 1990, mostrando chiaramente l'influenza delle teorie della decostruzione. Ne è un esempio il confronto tra la seguente affermazione: «If the assumptions of existential phenomenology have some validity, body morphology and sex-specific body experience structure subjectivity and identity» (I.M. YOUNG, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Indiana 1990, p. 16). E quella del 2005: «After reading Lacan, Foucault, Derrida, Kristeva, Deleuze, Irigaray, and Bourdieu, we cannot be so innocent as to believe that phenomenology can discover a "pure" embodied experience prior to ideology and science» (IDEM, *On female body experience*, cit., p. 8).

<sup>47</sup> «The first refers more to living out materialities of bodies, while the second refers more to gendered social conventions» (*ibidem*, p. 6).

la sostanziale unità dell'essere finendo piuttosto per frammentarlo. Tale perplessità sembra riproporre la millenaria questione filosofica del rapporto tra uno e molti, che da Parmenide all'idealismo passando per Platone, ha attraversato la storia del pensiero e che, come tutti gli interrogativi filosofici, non può mai ricevere una risposta completamente esauriente e definitiva.

A quale livello va pensata la dualità uomo-donna? Come ha osservato Julián Marías, se considerassimo la distinzione tra i sessi una differenza accidentale, da assimilare a predicati come l'altezza o il colore della pelle, ne ammetteremo la contingenza e la variabilità senza alterazione sostanziale e quindi cadremmo nella in-differenza. D'altra parte, se la identificassimo a livello categoriale, riconducendola a una differenza specifica, avremmo due specie del genere *Homo* e la riproduzione darebbe luogo a un ibrido.<sup>48</sup> Su questo punto può essere utile richiamare la riflessione che Jacques Derrida conduce sul *Dasein* heideggeriano, partendo dall'interrogativo se davvero passi sotto silenzio, secondo la critica di molti, il valore ontologico della differenza sessuale, che diverrebbe pertanto un tema da affidare soltanto alle scienze della vita e alla sociologia.<sup>49</sup> Secondo l'interpretazione di Derrida, del *Dasein* heideggeriano va realizzata una lettura più attenta, alla luce anche dei diversi scritti del filosofo tedesco. L'analitica esistenziale del *Dasein* va infatti intesa come una ontologia fondamentale, che prende in esame un ente esemplare nel quale leggere il senso dell'essere: non è quindi l'esistente o l'uomo, ma l'esserci caratterizzato dalla neutralità, non connotato dalla spartizione binaria della differenza sessuale. Tuttavia questa neutralità, lungi dall'essere in-differenza, va interpretata invece come positività originaria, non priva ma sovraccarica di differenza. Derrida conclude:

«Se, come tale, il *Dasein* non appartiene a nessuno dei due sessi, non significa però che l'ente che esso è sia privo di sesso. Al contrario, si può pensare qui a una sessualità predifferenziale, o piuttosto pre-duale: il che non vuol dire necessariamente unitaria, omogenea e indifferenziata. [...] Si tratterebbe proprio della fonte positiva e potente di ogni «sessualità» possibile».<sup>50</sup>

In questa prospettiva, sarebbe la binarietà sessuale a introdurre una negatività, perché imporrebbe un limite all'originaria ricchezza dell'essere.

«Il *Dasein* in generale nasconde, ospita in sé, la possibilità interna di una dispersione o disseminazione fattuale (*faktische Zerstreuung*) nel corpo proprio (*Leiblichkeit*) «e di qui nella sessualità» (*und damit in die Geschlechtlichkeit*). Ogni corpo proprio è ses-

<sup>48</sup> Cfr. J. MARÍAS, *La estructura corpórea de la vida humana*, in *Obras*, Alianza editorial, Madrid 1980, vol. VIII, p. 611; cfr. anche *Antropología metafísica*, in *Obras*, Alianza editorial, Madrid 1980, vol. X, p. 121.

<sup>49</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*, Cahier du l'Herne, Paris 1983; tr. it. di R. Balzarotti, *Differenza sessuale, differenza ontologica*, ora in *Psyché*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, pp. 15-38.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 23.

suato e non è *Dasein* senza corpo proprio. Ma la connessione proposta da Heidegger parrebbe molto chiara: la molteplicità disperdente non attiene in primo luogo alla sessualità del corpo proprio; è lo stesso corpo proprio, la carne, la *Leiblichkeit* a trascinare originariamente il *Dasein* nella dispersione e di conseguenza nella differenza sessuale». <sup>51</sup>

All'essenza del *Dasein* appartiene dunque una dispersione trascendentale, che comporta la possibilità di divisione e addirittura di disseminazione. Ammettendo questo, secondo il filosofo francese, si potrebbe pensare a una differenza sessuale "non segnata dal sigillo del due", in cui la diade potrebbe essere come sventagliata in più direzioni. <sup>52</sup>

Si tratta di un'analisi stimolante ma non priva di ambiguità: da un lato offre un contributo teoreticamente interessante al dibattito sulla prospettiva da cui guardare alla differenza sessuale; dall'altro apre alla giustificazione di una pluralità di differenze, secondo la lettura data da gran parte del femminismo postmoderno.

Il problema appare aperto a posizioni contrastanti, anche se è possibile indicare alcune chiavi interpretative. La prima: affermare che la dualità non sia di carattere ontologico ma esistenziale non comporta negare la differenza né affermare un umano neutro, ma anzi individuare nella comune appartenenza al genere umano la pari dignità di uomini e donne. Si è differenti proprio sulla base di qualcosa di comune: ciò significa che la riflessione sulla differenza va previamente inquadrata in una adeguata teoria della persona. Uomini e donne sono entrambi persone umane, alla cui essenza appartiene la sessuazione, che si può considerare una costante e non una variabile dell'essenza. <sup>53</sup> Da qui la seconda osservazione: nel discorso sull'essere umano il naturalismo è da intendersi sempre come un personalismo, per cui la condizione sessuata è sì nel corpo, ma non è semplicemente corporea, nel senso che non si può solo ricondurre all'anatomia e al patrimonio genetico o alla sua dimensione genitale. A questo riguardo, la distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib* e la tesi marceliana dell'*incarnazione* <sup>54</sup> costituiscono una prospettiva che consente di inquadrare adeguatamente il carattere personale né strumentale né insignificante del corporeo.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>52</sup> Cfr. *ibidem*, p. 37.

<sup>53</sup> Cfr. C. VIGNA, *Sul maschio e sulla femmina umani. Contro la "liquefazione del gender"*, in P. RICCI SINDONI, C. VIGNA (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 64 e ss. Cfr. anche F. D'AGOSTINO, *Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica*, Giappichelli, Torino 2014.

<sup>54</sup> «Dire «io sono il mio corpo» equivale a sopprimere fra me e il mio corpo quella distinzione che stabilisco invece quando dico che il mio corpo è il mio strumento. [...] Dire "mio corpo" equivale a dire «me stesso» e con ciò io mi pongo al di qua o al di là di qualsiasi rapporto strumentale» (G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Montaigne, Paris 1951; tr. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987, p. 99).

In terzo luogo, per illuminare la realtà della condizione sessuata può risultare più adeguato partire dal paradigma della filiazione, che rimanda inseparabilmente alla irriducibilità della distinzione uomo donna. Si tratta, d'altra parte, di una diversa prospettiva da cui guardare la relazionalità, considerandola *a quo* piuttosto o prima che *ad quem*. Considerare la filiazione alla stregua di prima differenza e di prima relazione originata dentro il corpo materno pone necessariamente la realtà del carattere dipendente della nostra soggettività in cui maschile e femminile sono reciprocamente necessari.<sup>55</sup>

Va infine sottolineata la distinzione tra identità e identificazione di sé: l'identità è sessualmente connotata dal punto di vista naturalistico, ma l'identificazione di sé comporta l'assunzione della propria identità sessuale che è un'operazione cognitiva, giocata anche sul piano simbolico, educativo, sociale. Tuttavia questa distinzione non significa disgiunzione, come vorrebbero le teorie che fanno leva sull'autodeterminazione in termini di assoluta disposizione di sé e del proprio corpo. Se le femministe della prima ora denunciavano a ragione che "la biologia non è destino", sbagliavano però nel ritenere che la biologia sia indifferente. A parte il fatto che non vi è nulla nell'uomo che abbia esclusivamente carattere biologico, trasformare l'identificazione di sé in un gesto volontaristico prescindendo dal corpo può avere effetti disumanizzanti. Sembra la prognosi delineata da Baudrillard:

«L'umanità di questa impresa è leggibile nell'abolizione di tutto ciò che c'è in noi di umano troppo umano: i nostri desideri, i nostri difetti, le nostre nevrosi, i nostri sogni, i nostri handicap, i nostri deliri, il nostro inconscio e anche la nostra sessualità – c'è prescrizione su tutti i tratti che fanno di noi degli esseri viventi specifici. [...] I limiti dell'umano e dell'inumano stanno quindi cancellandosi, non verso il sovrumano e la trasmutazione dei valori, ma verso il subumano, l'al di qua dell'umano, verso una scomparsa delle caratteristiche simboliche stesse della specie. Cosa che darebbe finalmente ragione a Nietzsche, secondo cui la specie umana, lasciata a se stessa, non saprebbe che raddoppiarsi o distruggersi».<sup>56</sup>

ABSTRACT: *Reflecting on subjectivity is one of the fundamental questions of modern thinking. In the second half of the twentieth century this reflection is mainly focused on two keys: the knowledge of sex and the knowledge of gender. What symbolic and ethical importance does the sexual body have? How to consider the sexual difference? Which role does the perception of gender play in the establishment of the identity? Finally, which type of relation does exist between sexuality and political power? These are questions which are faced for the first time by philosophy in a large and systematic way, thanks also to the reflection of think-*

<sup>55</sup> Ne è prova il fatto che il diritto a conoscere le proprie origini sia riconosciuto come un presupposto fondamentale per l'identità personale. Si veda la Sentenza della Corte Costituzionale n. 278/2013.

<sup>56</sup> J. BAUDRILLARD, *L'échange impossible*, Galilée, Paris 1999; tr. it. di L. Saraval, *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste 2000, p. 42.

ers, men and women, who are more or less close to the area of diversified feminism. Among the many voices of this debate there are of particular interest the ones who, on the basis of a phenomenology of the sexual body, intend to refuse the neutral conception of identity and emphasize the insuppressible character of the difference between man and woman. Nevertheless, affirming that sexual difference is something ontologically original and absolute does evoke further questions which require a more solid metaphysical and anthropological perspective.

KEYWORDS: sexual difference, feminism, gender theory, personal identity, phenomenology of the sexual body, philosophical anthropology.

# STUDI