

IL PENSIERO DELLA DIFFERENZA SESSUALE

IL FEMMINISMO

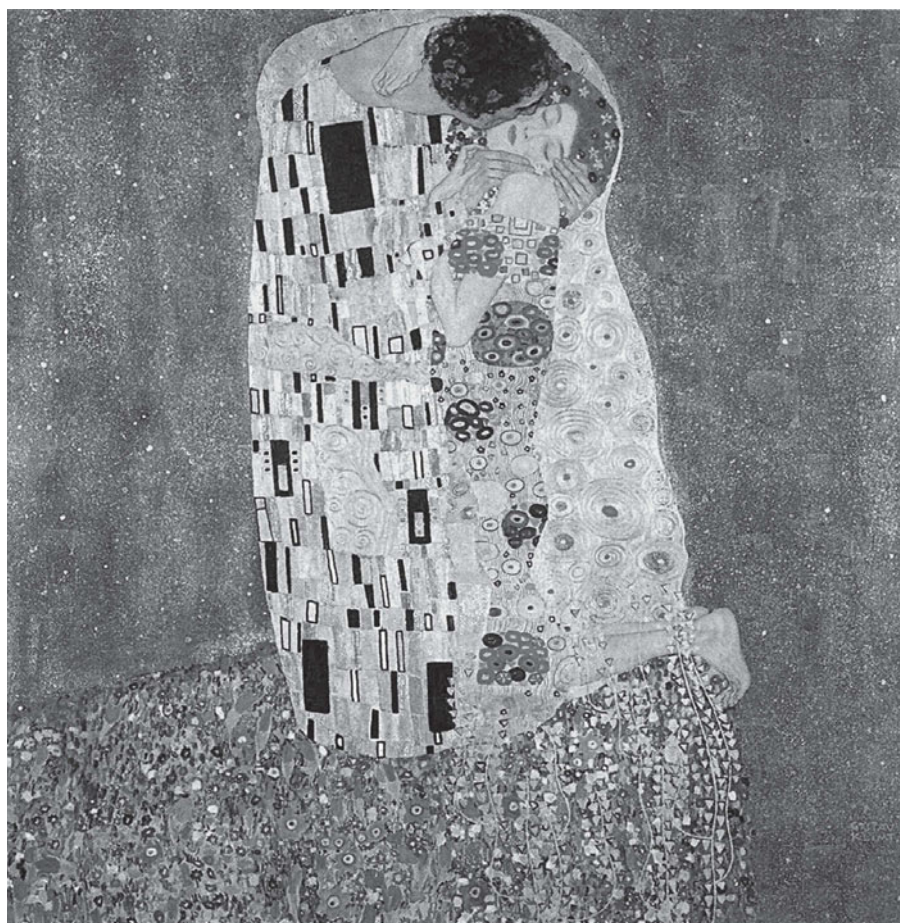
Si inizia a parlare di “femminismo”, come movimento di protesta contro la condizione delle donne, soprattutto dalla fine degli anni Sessanta del XX secolo, malgrado nel decennio precedente fossero stati conquistati, soprattutto nel Nord del mondo, alcuni importanti diritti per le donne: dal diritto di voto all’accesso alle Università e alle carriere professionali, fino al riconoscimento (sia pure nominale) del diritto alla parità salariale.

I movimenti e le teorie femministe nascono sulla spinta dei movimenti di contestazione di quegli anni, proprio perché al conseguimento di quei diritti e, in generale, al raggiungimento della eguaglianza formale (sancita dalla legge), corrispondono nei diversi Paesi situazioni caratterizzate dal permanere delle disparità reali fra uomo e donna.

La critica femminista intende quindi affrontare la contraddizione tra eguaglianza formale e disuguaglianza reale, per spiegare e trasformare una realtà così distante dalla legge scritta. È proprio nella distanza tra le enunciazioni di principio e la realtà della condizione delle donne, che vengono a costituirsi il linguaggio e la pratica del femminismo.

Il primo nodo problematico che emerge è la necessità di definire e determinare il carattere dell’oppressione femminile, cioè la condizione di *non libertà* e di sfruttamento in cui si trovano le donne e che riguarda *in modo specifico* loro, non altri soggetti storicamente oppressi ed emarginati. La negazione storica della libertà delle donne, infatti, va intesa e definita come qualcosa in sé differente dal razzismo o dallo sfruttamento del lavoro.

Gustav Klimt,
Il bacio,
1907-1908.



PENSARE LA DIFFERENZA

La dualità di genere

In quanto sorte all'interno dei movimenti femministi degli ultimi decenni, le filosofie della "differenza sessuale" presentano evidenti implicazioni politiche, legate come sono ad uno straordinario "sommovimento" – tale è da considerare quello legato alla liberazione della donna – che ha investito e attraversato le società occidentali (e, in varia misura, anche quelle non occidentali) trasformandole profondamente.

Le teorie della differenza sessuale parlano di **dualità di genere**, ritenendo falsamente "neutra" la nozione di "genere umano", nella quale, in realtà, vedono l'omologazione del sesso femminile a quello maschile, diretta a conservare, anche dietro le affermazioni dell'"universalità dei diritti", le condizioni reali di svantaggio del sesso femminile e di subordinazione della donna all'uomo.

La sottolineatura teorica della differenza di genere ha portato il pensiero femminile a riconoscere **la differenza come valore**, quindi a confrontarsi positivamente con tutte quelle posizioni teoriche – da Heidegger a Derrida, da Foucault a Deleuze – e con quei movimenti che rivendicano, in ogni campo, il riconoscimento delle differenze (di cultura, lingua, ecc.).

Un'analisi concettuale condotta dal punto di vista femminile, che, cioè, assuma il *carattere "sessuato" del pensiero* e sottoponga a critica la collocazione storicamente dominate del sesso maschile, rivela come dietro l'apparente neutralità dei concetti d'ogni discorso culturale si manifesti la persistenza di un *atteggiamento patriarcale* dell'uomo nei confronti della donna.

In particolare, è Luce Irigaray ad aver condotto una radicale contestazione del pensiero filosofico e psicoanalitico, individuando in esso la tendenza fondamentale a occultare il senso dell'esperienza femminile dietro l'apparente evidenza di categorie neutre ed impersonali.

La filosofia femminista della differenza, oltre a praticare una critica negativa del pensiero dominante, ha elaborato le linee di una sua possibile ridefinizione dal *punto di vista sessuato*, basata cioè su categorie e paradigmi "al femminile". Le filosofe che sostengono "una specificità radicale delle donne per quanto riguarda il loro meccanismo intellettuale", affer-

mano anche che "occorre sviluppare un sapere femminile che si distingua dal sapere dominante, non solo nei contenuti, ma anche nei metodi e nelle procedure – si parla in questo caso di "rottura epistemologica" – e nelle forme di trasmissione" (Françoise Collin).

La questione di un linguaggio fondato sulla differenza sessuale pone comunque notevoli problemi, non solo perché richiede la "critica" del discorso maschile e la costruzione di un discorso "al femminile", ma, soprattutto, perché deve fare i conti con un linguaggio – quello esistente, sedimentatosi storicamente – che nega e occultata la natura sessuata del discorso.

È stato osservato, in tal senso, che si tratta di una difficoltà simile a quella incontrata da Heidegger quando, nel suo tentativo di oltrepassamento della metafisica, si è dovuto misurare col problema di dover pensare il "senso dell'essere" come "differenza" (cioè come differenza dell'essere rispetto all'"ente"), dovendo giocoforza avvalersi del linguaggio coniato dalla storia della metafisica occidentale, che è storia dell'ente.

Simone de Beauvoir e Virginia Woolf

Il punto di vista femminista, nel momento in cui viene a delinearci nell'orizzonte politico-culturale dei paesi dell'Occidente, può contare su alcune importanti riflessioni e prese di posizione dei decenni precedenti, che esprimono un'istanza di emancipazione che va oltre la semplice eguaglianza. Due nomi emergono su

Pensiero della differenza

Le filosofie della "differenza sessuale" si collegano – in larga misura – a quel "pensiero della differenza" che si è particolarmente sviluppato in Francia (con Derrida, Deleuze e Foucault), le cui origini possono tuttavia essere fatte risalire a Nietzsche e, soprattutto, a Heidegger, in particolare alla dottrina della "differenza dell'essere dall'ente", secondo la quale l'essere si sottrae ad ogni definizione che lo ponga semplicemente come oggetto della ragione, come *ratio* o fondamento razionale.

Quanto a Derrida, egli mette in luce la differenza mediante la "decostruzione" dei significati contenuti nella parola scritta: essa, cioè, si manifesta attraverso la critica e la rottura dei significati istituzionalizzati, delle "essenze" concettuali tramandate dal *lógos* orale. Foucault, invece, considera la differenza descrivendo l'opera della ragione che, in età moderna, ha affermato se stessa come identità, escludendo da sé il diverso – dunque la differenza –, come *déràison*, cioè *s-ragione*, non-ragione, quindi "follia".

La filosofia della differenza sessuale attua la "decostruzione" della forma tradizionale, universale, in cui viene concepito il genere umano. Essa parla di **dualità di genere**, ritenendo falsamente "neutra" la nozione di "genere umano": in questa, infatti, vede solo l'omologazione del sesso femminile a quello maschile, attuata per confermarne, dietro le affermazioni dell'"universalità dei diritti", le condizioni reali di svantaggio e di subordinazione. La differenza di genere, invece, viene riconosciuta come *valore*.

tutti, quelli delle scrittrici **Virginia Woolf** (1882-1941) e **Simone de Beauvoir** (1908-1986).

Virginia Woolf, autrice di alcuni dei romanzi più importanti del Novecento, scrive anche due saggi (*Una stanza tutta per sé* e *Le tre ghinee*) sulla condizione della donna. Sottolinea, ad esempio, la sistematica sottrazione – alla donna – delle condizioni materiali che ne consentano l'indipendenza, come può essere il fatto di avere una “stanza tutta per sé” per poter scrivere: difatti, se la sorella di Shakespeare avesse voluto scrivere, non avrebbe avuto alcuna possibilità di farlo. La donna si trova ancora all'interno di un sistema patriarcale in cui domina l'uomo e la donna è ritenuta inferiore a lui *per natura*.

Per uscire da questa condizione la Woolf auspica – e si dice disposta a sostenere – iniziative in cui alle donne sia impartita *una cultura diversa da quella maschile*, perché solo così potrà realizzarsi una società diversa da quella attuale: ad esempio, una società che formi non alla guerra, come è quella maschile, ma alla pace. Le donne dovrebbero impegnarsi anzitutto a realizzare un cambiamento sociale e culturale nella sfera privata prima ancora che in quella pubblica. La Woolf auspica inoltre che si formi un tipo di associazione di donne – *La Società delle estranee* – che valorizzi la differenza femminile nel modo di essere e di sentire.

Simone de Beauvoir, ne *Il secondo sesso* (1949), s'interroga sulla condizione della donna e sulle ragioni che hanno ridotto le donne – da tempo memorabile – in condizioni di servitù. Come si spiega – si chiede – che non solo gli uomini ma anche le donne considerino quello maschile come “*il primo sesso*”? Occorre, secondo l'autrice, scartare ogni spiegazione deterministica e meccanica dell'asservimento delle donne: l'oppressione della donna non è né il risultato di una fatalità naturale (la presunta inferiorità biologica) né il sottoprodotto di meccanismi economici e sociali (la divisione sociale e familiare del lavoro imposta dal capitalismo), ma è la conseguenza di un processo storico, sul quale hanno influito sia dei condizionamenti sociali sia delle “scelte” operate dalle donne stesse.

Infatti, per la de Beauvoir, indipendentemente dal sesso, ogni essere umano ha la capacità di scegliere liberamente. Eppure, storicamente, questa capacità di scegliere è divenuta un attributo esclusivo degli esseri di sesso maschile, mentre la donna si è ridotta ad essere semplicemente l’“*Altro*” rispetto all'uomo: “*la donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto, lei è l'Altro*”. Essa ha accettato tale condizione – quella di essere la “negazione” della figura ideale di un essere indipendente e libero – sia perché vi è stata costretta, sia per scelta. La donna, in un certo senso, “è stata e continua ad essere ‘complice’ dell'uomo nella condizione di inferiorità in cui l'uomo l'ha collocata”.

Allora come potrà la donna realizzarsi in quanto essere umano? Il primo passo verso la liberazione sta nel prendere coscienza che la “donna” è un prodotto storico, dunque relativo e modificabile: “*Donna non si nasce, lo si diventa*. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna”.

Essendo il risultato di certe scelte, anche la condizione della donna può essere modificata. Ma la strada per la sua liberazione richiede – da parte sua – scelte di tipo non individuale ma collettivo. L'obiettivo è rompere quel legame di dipendenza dall'uomo, per arrivare al riconoscimento reciproco della dignità e della libertà tra i due sessi. *Liberarsi*, per la donna, non significherà rompere il rapporto con l'uomo, ma rifiutare di rimanere chiusa nei rapporti che ha con l'uomo. Riconoscendosi reciprocamente come soggetti, l'uomo e la donna rimarranno “per l'altro *un altro*”.

Per la de Beauvoir, questa liberazione della donna si potrà comunque realizzare solo in una società – quella socialista – in cui sia stato eliminato lo sfruttamento.

La critica del patriarcato

Tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà dei Settanta, soprattutto in Inghilterra e negli Stati Uniti, il discorso teso a individuare le specificità dell'oppressione della donna assume una connotazione propriamente politica, non più solamente culturale. Il femminismo diventa un movimento radicale, che si aggrega e si rende visibile soprattutto nel quadro della generale contestazione dell'ordine sociale che culmina nel 1968.

Il rifiuto della logica del sistema, che lo accomuna ai movimenti di contestazione sociale, non impedisce al movimento femminista di polemizzare con essi. La ragione della polemica sta nel fatto che il vocabolario marxista utilizzato dai movimenti di critica dell'ordine sociale ignora e fraintende il carattere specifico, irriducibile, dell'oppressione cui è soggetta la donna.

Nel 1969 il primo manifesto teorico e politico del nuovo femminismo, a opera di un gruppo di New York nel quale militano **Anne Koedt** e **Shulamith Firestone**, afferma: “Non possiamo fondarci sulle ideologie esistenti, in quanto sono tutte prodotti della cultura a supremazia maschile”.

Il punto di partenza della liberazione della donna deve fondarsi sul riconoscimento che “le donne sono una classe oppressa. La nostra oppressione è totale, investe ogni aspetto delle nostre vite. Siamo sfruttate come oggetti sessuali, come genitrici, serve domestiche, lavoro a basso costo”.

Il femminismo considera il “**patriarcato**” come l’asse storico dell’oppressione femminile. Esso rappresenta una costante che, pur mutando forma nei secoli, si è mantenuta – in sostanza – fino ai giorni nostri.

Connesso con il “patriarcato” è anche il modello prevalente di sessualità. L’immagine dominante dell’eterosessualità – intesa come unica forma di identità sessuale socialmente accettabile – viene intesa come un sottoprodotto del patriarcato, che tende ad escludere e a reprimere ogni altra forma di legame sessuale, come l’omosessualità.

Se la forma “patriarcale” del dominio sessuale assume nelle società contemporanee forme più o meno nascoste, se ne può osservare l’immagine esplicita nel persistere della violenza sessuale.

Susan Browmiller, in un libro del 1975, *Contro la nostra volontà*, afferma che lo stupro è un’arma che gli uomini – sin dalla preistoria – usano per minacciare e tenere sottomesse le donne. Il problema va, quindi, ben al di là dei casi in cui la violenza sessuale viene effettivamente compiuta, in quanto ciò che più conta è la **paura** che la possibilità, anche ipotetica, dello stupro suscita nelle donne. La paura dello stupro ottiene l’effetto politico di garantire lo *status quo* nei rapporti di dominazione di tipo patriarcale.

Lla critica femminista della psicoanalisi

Le principali fonti teoriche della riflessione femminista sul rapporto tra sessualità e potere vanno senz’altro rintracciate nella psicoanalisi freudiana. Freud ha elaborato la prima teoria che fa della sessualità un oggetto di conoscenza, da analizzare attraverso categorie e relazioni specifiche e individua in essa la dimensione primaria della formazione della personalità individuale. Ciò spiega come il confronto tra la concezione femminista del carattere “politico” dei ruoli sessuali e la teoria freudiana fosse un passaggio obbligato per la costruzione di un punto di vista femminista sulla sessualità. Si è trattato prevalentemente di un confronto conflittuale; tanto che, da un certo punto di vista, la teoria femminista potrebbe essere definita una critica della psicoanalisi freudiana scritta dalla parte delle donne.

Per Freud, il “complesso di Edipo” rappresenta il “luogo” del raggiungimento della consapevolezza dell’individualità attraverso la scoperta dell’identità sessuale. Ma, mentre il bambino, quando comprende la necessità di staccarsi dalla madre, si scopre come un essere dotato di piena autonomia, la bambina, invece, si sente mancante rispetto al maschio, perché priva del pene, e perciò vede la propria sessualità semplicemente come il negativo della sessualità maschile. L’identità sessuale della donna viene a costituirsi sull’“*invidia del pene*” da parte della bambina nei confronti del bambino.

Secondo Simone de Beauvoir, la condizione di inferiorità della donna sarebbe quindi giustificata dalla psicoanalisi con il fatto che la donna è “mancante” di qualcosa e costruisce la propria identità sulla base dell’introiezione inconscia di tale mancanza.

Tale interpretazione, tuttavia, non è condivisa da tutte le scrittrici femministe. **Juliet Mitchell**, autrice di *Psicoanalisi e femminismo* (1971), afferma che in Freud l’“invidia del pene” non rappresenta un “destino” inevitabile di inferiorità per la donna, bensì l’“interiorizzazione” di un fatto storico come la formazione della famiglia patriarcale, le cui origini sono state spiegate da Freud stesso in *Totem e tabù*. Essendo un prodotto storico, la famiglia patriarcale può essere cambiata con le lotte femministe.

Più netta l’interpretazione critica di Freud avviata dalla psicoanalista e filosofa francese **Luce Irigaray** (1930–), che procede per una via più complessa. Per la Irigaray, infatti, la rottura con la psicoanalisi è la condizione per la costruzione di un linguaggio teorico della differenza sessuale, alternativo tanto nei confronti del discorso filosofico come del discorso psicoanalitico. La critica a Freud deve essere più radicale e non limitarsi alle conclusioni relative alla teoria edipica, bensì riferirsi al modo in cui, in generale, il linguaggio freudiano concepisce il soggetto del discorso come un’astrazione che, in realtà, si rifà sempre al punto di vista maschile negando l’identità sessuale della donna. La visione freudiana è “*fallo-centrica*”, poiché propone un discorso sulla sessualità pronunciato da un soggetto solo in

apparenza universale, ma in realtà tagliato sulla misura del punto di vista del maschio e sull'esclusione della soggettività della donna.

La Irigaray, allieva di Jacques Lacan, psicoanalista e tra i massimi esponenti dello strutturalismo francese, riprende da lui la concezione della sessualità e quella dell'inconscio come un "linguaggio", dotato di categorie e di una sintassi specifica, differente e preliminare rispetto al linguaggio della coscienza. Tuttavia, allo stesso tempo, la Irigaray ritorce l'interpretazione linguistica dell'inconscio contro le pretese di scientificità e di universalità della psicoanalisi.

In *Speculum*, del 1974, indica il misconoscimento del punto di vista femminile e la totalizzazione della prospettiva maschile sul mondo, come il tratto che accomuna la psicoanalisi alla storia della filosofia occidentale. Filosofia e psicoanalisi forniscono un'immagine della donna (semplicemente come un "vuoto", un'"assenza") che riflette il punto di vista maschile: in base a questo punto di vista, infatti, sembra proprio che per la donna non sia possibile una rappresentazione della propria sessualità. La donna rimane nella "sua *mancanza di*, nel suo *difetto di*, *invidia di*, ecc. che la porta a sottomettersi, a lasciarsi comandare unicamente dal desiderio, discorso e leggi della sessualità maschile".

Questa nozione della donna come "assenza", che ha l'unica funzione di confermare il "pieno" della sessualità e della supremazia maschili, ha, per la Irigaray, origini lontane. Infatti, la nozione della donna associata al "nulla" e all'"assenza" è rintracciabile già nel celebre mito platonico della caverna: la caverna, per la Irigaray, è l'equivalente dell'utero materno da cui nasce l'essere umano, ed è un "vuoto", la sede dell'ignoranza e della passività. L'esterno della caverna, invece, in cui brilla il Sole della conoscenza universale, è il simbolo dell'uomo.

Una teologia "femminista"

La critica del "patriarcato" ha coinvolto anche il Cristianesimo, di cui già Simone de Beauvoir aveva denunciato il contributo alla schiavitù delle donne. Nella teologia femminista si sono così espresse posizioni come quella di **Mary Daly** (*Al di là di Dio Padre*), la quale vede nella fede in Dio Padre, cioè nel simbolo centrale del Cristianesimo, il segno di un linguaggio e di una religione maschile e patriarcale: "Se Dio è maschio, allora il maschio è Dio". Questa analisi non la porta a negare Dio, ma a "congedarsi" dal Cristianesimo per cercare di costruire una nuova esperienza di rapporto con Dio. In questo nuovo cammino le donne si collegano in una lega che la Daly chiama "sororità" (*sisterhood*), definendola come "l'essere-insieme delle donne in un cammino di liberazione".

La pastora riformata **Hess-Kindler** individua, invece, nella ricerca di una nuova soggettività la via spirituale autentica della teologia femminista, avvalendosi, in particolare, dell'esperienza mistica. La Hess-Kindler guarda soprattutto all'esperienza spirituale delle donne teologhe che hanno meditato e interpretato la morte e la risurrezione di Gesù "partendo dalla propria sensibilità o guardando con i propri occhi", superando il quasi monopolio maschile del passato. Gli uomini, infatti, sulla base della loro sensibilità, ritenevano le donne "responsabili del peccato", quindi spingevano "molte a interrogarsi sulla possibilità di essere liberate – per così dire – dalla sciagura di essere nate donne" e, per essere salvate, a ritenere di "dover sacrificare il proprio essere servendo gli altri e annullandosi per loro. Ora, invece, "la teologia femminista è caratterizzata dal desiderio di aprirsi alla completezza; e ciò sia per la donna, sia per l'uomo". Così sarà possibile "sviluppare un essere autonomo e diventare soggetti umani completi", aprire una nuova "possibilità di comprensione e di liberazione" sia per le donne che per gli uomini.

Accanto a queste posizioni vi è quella di esponenti di una "spiritualità femminista" che riprendono il tema del *matriarcato* (introdotto dallo storico delle culture Johann Jakob Bachofen nella seconda metà dell'Ottocento), per porre in evidenza come Dio stia al di là delle caratterizzazioni di tipo sessuale, quindi per controbilanciare il preponderante immaginario e linguaggio maschile della religione, mettendo in discussione il concetto di "paternità" riferito a Dio, e recuperando invece le sue immagini femminili.

Più in generale, una parte consistente della teologia femminista ha cercato di "depatriarcalizzare" la *Bibbia*, o meglio la sua interpretazione.

Differenza sessuale, linguaggio e pensiero

Il linguaggio così come noi lo conosciamo è conforme all'ordine patriarcale perché istitui-

to dalla cultura della società patriarcale. Esso è articolato sulla base della negazione della differenza sessuale, in funzione del dominio di uno solo dei due sessi. Infatti, nel linguaggio, così come è venuto storicamente costituendosi, il “neutro” è dato in realtà dall’universalizzazione del genere maschile. Ciò che è detto al maschile vale per la totalità degli esseri sessuati e per il mondo delle cose. Ciò che è femminile, invece, indica solamente una parte. Il maschile prevale sempre sul femminile. Tutto ciò è il sintomo del fatto che la struttura del linguaggio è plasmata in modo da negare la possibilità di costruire un linguaggio, valori, istituzioni propri di una identità di genere femminile: “Da secoli ciò che viene valorizzato è di genere maschile, ciò che viene svalutato è di genere femminile. Il Sole è di genere maschile, la Luna di genere femminile. Ma il Sole, nelle nostre culture, è considerato la fonte della vita, mentre la Luna è considerata ambigua, quasi nefasta, tranne forse che da alcuni contadini e contadine” (Luce Irigaray).

La lettura critica del linguaggio dal punto di vista della differenza di genere è rivolta, da un lato, alla “*decostruzione*” del pregiudizio a sfavore della donna che si nasconde dietro l’anonima neutralità dei nomi e degli aggettivi, ma, dall’altro, all’attività di costruzione di una **lingua sessuata** che riconosca e valorizzi la differenza sessuale.

Altre donne, come la scrittrice **Hélène Cixous**, hanno lavorato alla elaborazione di “scritture femminili”, evidenziando preliminarmente la *logica “binaria”* del linguaggio e della scrittura maschili, nei quali tutto ciò che è femminile viene subordinato a tutto ciò che è maschile.

HÉLÈNE CIXOUS

DOV’È LEI?

Dove è lei? Attività/Passività, Sole/Luna, Cultura/Natura, Giorno/Notte, Padre/Madre, Testa/Cuore, Intelligente/Sensibile, Logos/Pathos, Forma, convesso, passo, avanzamento, seme, progresso/Materia, concavo, terreno, che sostiene il passo, ricettacolo. Uomo/Donna. Sempre la stessa metafora: noi la seguiamo, essa ci trasporta, in tutte le sue forme, dovunque ci sia un discorso organizzato. La stessa trama, o treccia doppia, ci guida, sia che leggiamo o parliamo, in letteratura, in filosofia, nella critica, in secoli di rappresentazione, di riflessione.

Il pensiero ha sempre operato per opposizioni, Parola/Scrittura, Alto/Basso. Per opposizioni duali, gerarchizzate. Superiore/Inferiore. Miti, leggende, libri. Sistemi filosofici. Dovunque intervenga un ordinamento, una legge organizza il pensabile per opposizioni (duali, irconciliabili; o mitigabili, dialettiche). E tutte le coppie di opposizioni sono coppie. Significa qualcosa? È il fatto che il logocentrismo assoggetta il pensiero – tutti i concetti, i codici, i valori – a un sistema a due termini, riferiti alla coppia uomo/donna? Natura/Storia, Natura/Arte, Natura/Mente, Passione/Azione.

Sorties

Il compito creativo e costruttivo della elaborazione di un “discorso sessuato” suscita risposte diverse tra le pensatrici della differenza: ad esempio, **Julia Kristeva** ritiene che si debba pensare – più che a una scrittura femminile – alla costruzione di un orizzonte di valori femminili.

Il pensiero della differenza sessuale si è posto il compito di costruire un “altro” linguaggio, fondato su “due” presupposti soggettivi, sessuati, e non su uno solo, falsamente neutro; nella consapevolezza, tuttavia, di doverlo fare mediante un linguaggio – quello di cui oggi si dispone – che nasconde la natura sessuata del discorso e che inoltre è plasmato su un’idea della verità obiettiva e universale che prescinde dalla prospettiva di genere: “Il compito di pensare la differenza sessuale”, sottolinea **Adriana Cavarero**, “è così un compito arduo perché essa giace nella cancellazione sulla quale il pensiero occidentale si è fondato ed è cresciuto. Pensare la differenza sessuale a partire dall’universale uomo significa pensarla come già pensata, ossia pensarla attraverso le categorie di un pensiero che si regge sul non pensiero della differenza stessa”.

Eppure è questo il compito che si sono attribuite molte pensatrici: riconsiderare teoricamente una storia della filosofia che è stata tutta – per così dire – “*scritta al maschile*”, sulla base del pregiudizio (fondato su uno schema “logo-fallo-centrico”) che attribuiva il *lógos* all’uomo e il corpo alla donna.

Il punto di partenza – come già per Nietzsche e Heidegger – è Platone, che la Irigaray

identifica (nella ricostruzione compiuta da Rosi Braidotti) come una vera e propria “macchina discorsiva che serve di base per l’appropriazione della materia da parte del *lógos*”, quindi per una “esclusione del femminile”. Tale esclusione si svilupperà con Aristotele, la cui nozione di “Motore immobile” si fonda, appunto, sul “*divorzio dalla madre-materia*” e, soprattutto, sancisce “l’inferiorità della donna, con l’aiuto della terminologia ontologica che la presenta come incompleta, non compiuta”.

Con Cartesio l’affermazione del soggetto falsamente neutro raggiunge il culmine, nel momento in cui il *cogito* assume carattere “trascendentale” (quindi “trascende proprio la sua base materiale ed espelle la materia-terra”) e si “auto-legittima” come tale.

Di qui la centralità che viene ad assumere la critica del soggetto da parte di molte pensatrici, e la consonanza che esse trovano nell’analogia critica alla “metafisica del soggetto” condotta da molti filosofi contemporanei.

Una differenza ontologica

Il pensiero della “differenza” considera la critica del linguaggio un terreno fondante, che deve tuttavia intrecciarsi con un percorso di elaborazione e di sperimentazione pratica, rivolto alla costituzione di una “politica” della differenza di genere. Questa rappresenta il *rovesciamento del programma classico del femminismo, poiché rifiuta il principio dell’“egualianza” tra uomini e donne.*

LUCE IRIGARAY

DALL’EGUAGLIANZA ALLA DIFFERENZA SESSUALE

Chiedere l’uguaglianza, come donne, mi sembra un’espressione sbagliata per un obiettivo reale. Chiedere di essere uguali presuppone un termine di confronto. A chi o a che cosa vogliono essere rese uguali le donne? Agli uomini? A una retribuzione? A un impiego pubblico? Uguali a quale modello? Perché non uguali a se stesse?

Un’analisi sufficientemente rigorosa delle rivendicazioni di uguaglianza mostra che sono ben fondate al livello di una critica superficiale della società, ma utopiche come mezzo di liberazione delle donne. Lo sfruttamento delle donne è fondato sulla differenza sessuale, e non può risolversi che attraverso la differenza sessuale. [...] La specie umana è divisa in due generi, che ne assicurano la produzione e la riproduzione. [...] La cosa importante è definire valori di appartenenza a un genere per ciascuno dei due sessi. È indispensabile elaborare una cultura del sessuale, che ancora non esiste, nel rispetto dei due generi.

Io tu noi. Per una cultura della differenza

L’abbandono dell’idea di “egualianza” non significa che sia negata l’importanza delle conquiste realizzate dalla lotta delle donne per i diritti civili e politici, né, tanto meno, significa assecondare la rivalutazione regressiva dell’immagine tradizionale della donna. Vuol dire, al contrario, che l’itinerario politico della liberazione della donna dovrebbe essere ripensato, nel suo insieme, come un percorso teso a far riconoscere e a valorizzare, dal punto di vista sociale, il principio della *differenza di genere*. Secondo questa impostazione, le donne non hanno, in realtà, mai lottato “solo” per l’egualianza, bensì anche per garantire le condizioni che le ponessero in grado di esprimersi come soggetto sessuato e consentissero loro di dare voce ai desideri di un corpo femminile diverso dal corpo maschile, e quindi produttore di un linguaggio e di un immaginario differenti.

Il corpo sessuato rappresenta il fondamento della nozione di “differenza di genere”. Al genere sessuale non corrispondono solamente delle caratteristiche genitali o dei cicli fisiologici diversi per gli uomini e per le donne: si connettono, invece, anche sensazioni ed emozioni corporee differenziate e, quindi, anche un pensiero e un linguaggio costituiti sulla base della differenza nell’esperienza emotiva e sensibile. La dimensione fisiologica, emotiva e identitaria della sessualità sono inseparabili tra loro, poiché, per identificare il “genere”, non è possibile stabilire una gerarchia che definisca dove finisce il fisiologico ed inizia l’emotivo, e dove cessano l’uno e l’altro per lasciare il posto all’intelletto e al linguaggio. Il genere sessuale è definibile solo mediante una nozione comprensiva, che lo intenda come natura e come cultura.

La differenza sessuale è una **differenza ontologica**, ossia preliminare rispetto alle forme sia

della pratica che del pensiero, e comporta il rovesciamento di una visione della verità e delle istituzioni come dimensione “neutra” ed “asessuata”, in cui il criterio della giustizia sia fondato sulla nozione (formale) di eguaglianza. La differenza sessuale conduce, invece, alla individuazione di un ordine “sessuato” della giustizia e della verità, che dovrebbe coinvolgere anche il genere maschile, in quanto la falsa apparenza del “neutro”, se da un lato garantisce la riproduzione indefinita della società patriarcale, dall’altro preclude ai maschi il percorso verso un’identità che riconosca e valorizzi la loro differenza di genere.

Anche nella sfera economico-sociale la differenza assume un ruolo fondamentale, nel concepire il rapporto tra l’attività lavorativa e l’attività di riproduzione (il tempo libero, la famiglia, l’attività di cura e mantenimento di sé). Il punto di vista della differenza sessuale vede la relazione tra il lavoro e il non-lavoro nella prospettiva femminile della “cura”: la “cura” coincide con la vita quotidiana nella sua interezza, ed è un concetto che comprende in sé tanto gli aspetti privati e non lavorativi della vita (il tempo libero, il lavoro domestico, ecc.) quanto le attività in cui ci si fa riconoscere e ci si realizza “pubblicamente” (il lavoro). Nella cura le due dimensioni sono poste in modo continuo e fluido, come parti di un unico processo, non separate come invece accade nello schema dominante che divide rigidamente la sfera del lavoro dalla sfera del tempo libero e della vita di relazione.

Il concetto della “cura” divide comunque le stesse femministe, poiché vi si vede una rivalutazione occulta del lavoro domestico, tradizionalmente assegnato alle donne. Le teoriche della differenza sostengono, al contrario, che la schiavitù domestica femminile è il frutto di una organizzazione della vita sociale e produttiva che non ha mai tenuto conto del punto di vista delle donne, che le marginalizza e le rende schiave proprio perché separa rigidamente il tempo della produzione e il tempo della cura, che viene relegato nelle pareti domestiche e non concepito come una componente integrata e fluida, comprensiva dell’intero arco dell’esistenza sociale degli individui.

La questione del soggetto

Nel pensiero della differenza trova spazio e occupa un luogo privilegiato la questione del **soggetto**. Nelle analisi femministe il concetto di “soggetto” viene considerato fondato su uno schema “sessuato”, maschile, e sull’idea complementare del “primato della Ragione”. Su questo tema gli approcci teorici e le soluzioni prospettate dalle filosofe femministe divergono, anche perché muovono da impostazioni filosofiche diverse.

Questa fase del pensiero femminista si colloca in un periodo in cui si è venuta riducendo la spinta dei movimenti, politicamente organizzati, delle donne e – come afferma Franco Restaino – “avviene l’‘accademizzazione’ del pensiero femminista, il quale si configura gradualmente come attività di ricerca e di riflessione”. In questa fase, cioè, le pensatrici femministe “non devono preparare gli strumenti teorici per una lotta politica organizzata che non c’è, ma devono chiarire problemi filosofici di fondo su concetti quali ‘identità’, ‘soggettività’, ‘sessualità’, ‘corporeità’ e simili”.

La filosofia contemporanea – ricordiamo – fa oggetto di una critica radicale quella metafisica del soggetto che ha dominato il pensiero moderno da Cartesio in poi, ritenendo che il concetto di “soggetto” come fondamento della conoscenza e della rappresentazione del mondo sia entrato in crisi dopo che i “maestri del sospetto”, Marx, Nietzsche e Freud, hanno svelato forze e realtà che si muovono e operano “dietro” il soggetto, che ne è condizionato, se non dominato.

Nella lettura femminista la questione del soggetto viene ripensata come emblematica di un ordine culturale e simbolico nel quale all’uomo viene assegnato il posto del *soggetto* e alla donna quello di *oggetto*. Così nel modello cartesiano, luogo di nascita del “soggetto” nel pensiero moderno, vi è un’aperta opposizione tra **pensiero e corpo**, con il soggetto identificato con la ragione. Tale soggetto è espressione del mondo simbolico e del primato maschile, rispetto al corpo, cui è confinata la dimensione materna, femminile. Nel mondo maschile cartesiano non è il corpo materno ma è il pensiero maschile a generare l’esistente: “*Cogito ergo sum*”.

Liberarsi da questa rappresentazione, per il pensiero femminista, significa anche mettere in discussione l’**identità della donna**, fino ad ora intesa come oggetto del desiderio maschile. **Teresa De Lauretis** punta alla demolizione dell’identità attribuita alla donna: non vi sono identità stabili e permanenti, ma identità in continuo mutamento, “nomadi”. Non esistono “soggetti” dati, “naturali”, ma solo soggetti frutto di una costruzione culturale. Come sostiene l’americana **Judith Butler**, non vi sono “corpi”, “differenze sessuali”, “ruoli”, non vi sono “donna” e “uomo”, ma vi sono “atti recitati, ripetuti e sedimentati in conformità a codici di comportamento”.

Da queste posizioni derivano diverse forme di rifiuto dei ruoli, come modalità di liberazione dai codici costituiti di origine maschile.

PER UNA FILOSOFIA “AL FEMMINILE”

Il femminismo, nelle molteplici forme pratiche e teoriche in cui si esprime, è impegnato a superare “politicalmente” la condizione di marginalità di fatto in cui si trovano molte donne – anche in Occidente – e a “ridisegnare” l’orizzonte della cultura dal punto di vista del pensiero e del linguaggio femminili.

Per questo secondo aspetto, il pensiero femminista ha preso coscienza che la teoria in genere – e la filosofia in particolare – non sono da rigettare in blocco come espressioni della cultura patriarcale, ma, essendo luoghi in cui “il potere si genera e si rigenera” (A. Cavarero), vanno “decostruite”, per smascherare l’ordine simbolico fino ad ora dominante. Quest’ordine simbolico, “a dispetto del fatto che gli esseri umani sono dell’uno e o dell’altro sesso, assume il solo sesso maschile come paradigma dell’intero genere umano” e, “posto il sesso maschile come rappresentativo dell’umano in quanto umano, il sesso femminile risulta non pienamente umano, ossia umano, ma di grado inferiore, incompiuto” (Cavarero).

L’ordine simbolico patriarcale ha espresso la rappresentazione che il sesso maschile dava non solo di sé, ma anche di quello femminile, che veniva appunto negato nella sua identità e specificità, nella sua differenza sessuale. Ora quest’ordine è entrato in crisi e si aprono nuove possibilità che passano innanzitutto attraverso la *critica della razionalità*, di un modello di razionalità. Questo aspetto centrale della filosofia contemporanea è dunque condiviso anche dal pensiero femminista, il quale vede in quella razionalità uno dei pilastri dell’ordine simbolico maschile che intende criticare e decostruire, per aprire spazi a una diversa idea di “ragione” e di “donna”.

Data la coincidenza di “ragione” e “soggetto” nel pensiero moderno, il pensiero femminista si è posto il problema di come muoversi ‘oltre il soggetto’. Le soluzioni indicate sono differenti. Alcune autrici ritengono che si debba contrapporre al ‘soggetto’ Uomo un ‘soggetto’ Donna. Altre obiettano che così non si uscirebbe dalla logica del soggetto e, soprattutto, sottolineano che nell’“essenza donna” non vi sarebbe spazio per il riconoscimento delle differenze tra le donne. Pur riconoscendo il valore simbolico della costruzione di un ‘soggetto’ Donna, che la sottrae alla sfera della passività, si punta ad una soluzione non teorica ma centrata sulla *pratica dell’autocoscienza*, in cui ogni donna, parlando di sé, fa emergere la singolarità del suo vissuto, si riconosce e riconosce le altre donne che si riuniscono in uno spazio comune, nella loro individualità.

In ogni caso, entrambe le prospettive attribuiscono, in sintonia con la filosofia contemporanea, un ruolo centrale all’analisi critica del *linguaggio*, visto come strumento privilegiato in cui si esprime il sistema fallogocentrico, quello che la Cavarero chiama “il regno della sintassi del Padre”, il luogo che traduce in una rete di concetti la realtà, che ordina e dà un nome a tutte le cose, secondo la prospettiva razionale maschile.

Questo sistema è oggi sottoposto a critiche radicali che investono la stessa filosofia, la quale anche per questo motivo sembra avere smarrito una sua identità e una sua funzione. Per Rosi Braidotti, in questo contesto “la filosofia si trova a condividere, forse per la prima volta nella sua lunga storia, il destino infelice e contraddittorio degli oppressi”. Ma questa situazione rende “la filosofia più consapevole di tutto ciò che finora lei stessa aveva contribuito a presentare come ‘altro/altra’ rispetto al soggetto del sapere in quanto razionale globale e totalitario”.

A questa crisi il pensiero femminista ha dato risposte diverse, accomunate però dal riconoscimento che vi sono modi di pensare usati dalle donne, talvolta senza averne una piena consapevolezza, che non rientrano tra quelli accettati dalla tradizione. L’americana Adrienne Rich si chiede “se le donne non possano cominciare, finalmente, a pensare attraverso il corpo” e la Braidotti afferma che una delle principali esigenze delle donne impegnate in filosofia è quella “di poter parlare delle *radici corporee del processo del pensiero*, e ricollegare il discorso alle sue radici pulsionali, e quindi inconscie”.

Questa esigenza non ha solo una matrice femminista, visto che, dalla psicoanalisi a Deleuze, si tratta di istanze che circolano nel pensiero contemporaneo: ma non si può ignorare la possibilità che siano anche l’effetto delle trasformazioni indotte – nella cultura contemporanea – dal movimento delle donne. Insomma, non è probabilmente casuale che la questione del rapporto “donna/filosofia” nasca nel momento in cui entra in crisi l’idea di soggetto che ha caratterizzato la modernità.

Comunque, partendo dalla messa in discussione e dal rifiuto della divisione “ontologica” imposta dall’uomo alla donna, secondo la quale l’uomo = *lógos* e la donna = corpo, si deve sostenere che “le donne pensano ... e pensano da tempo memorabile” (Rosi Braidotti) e che il femminismo ha contribuito ad avviare un processo di “ripensamento”, sia di questo stesso pensiero nascosto, “escluso dalla storia”, sia, evidentemente, di quello dominante, maschile.

TESTI PER LA DISCUSSIONE E L'APPROFONDIMENTO

TESTO 1

DONNE E FILOSOFIA

ROSI BRAIDOTTI

La possibilità d'enunciare un problema quale: 'donne e filosofia' è dovuta all'insieme di trasformazioni multiple e anche contraddittorie che sono avvenute in questa congiuntura storica, che ha alterato la rappresentazione sociale e discorsiva delle relazioni tra i sessi, e specialmente delle loro differenze. In altri termini, il problema 'donne e filosofia' è divenuto visibile e dicibile in un 'qui e ora', che non si può staccare da quell'orizzonte fondamentale che è la dislocazione filosofica del soggetto all'epoca della modernità. In questo senso, il femminismo è il discorso della modernità. [...]

Ciò nonostante non posso fare a meno di interrogarmi su certi aspetti di tale prossimità tra 'donne e filosofia', che sconfinava nella promiscuità, se non nel concubinage. Le coincidenze sono sempre sospette. Non è strano che la legittimazione dell'altro filosofico, di tutto ciò che era stato costruito tradizionalmente come altro rispetto al soggetto razionale, si verifici proprio nel momento storico in cui il soggetto privilegiato della conoscenza è in crisi? Non è strano che la riflessione sul femminile sia così strettamente connessa al disordine maschile, alla 'morte dell'uomo', intesa come un'interrogazione rivolta non solo alla verità della filosofia, ma anche del sapere in generale? È infatti proprio grazie a questo passaggio a vuoto del soggetto della modernità, questo 'acting out' da parte del soggetto filosofico, che il problema 'donne e filosofia' è stato riconosciuto significativo, portatore di 'nuova' verità. È come se il soggetto moderno, il soggetto scisso, avesse scoperto lo strato femminile del suo pensiero contemporaneamente alla perdita di quella padronanza che era solito presentare come sua propria caratteristica. Questo soggetto scopre quindi la sua specificità sessuata e la vive come perdita di quel valore universale che era stato precedentemente attribuito al maschile. L'impatto della critica femminista consiste infatti nel rivelare e denunciare la complicità tra il maschile e il falso universalismo del soggetto. [...]

La posta in gioco nella formulazione del problema 'donne e filosofia' non si riduce solo alla descrizione dei punti di contatto tra donne, femminismo e filosofia, così da permettere l'emergenza di un nuovo 'topos'. Si tratta anche di ricercare e di decidere un nuovo modo di relazione tra 'donne' e 'filosofia'. Al centro di questo problema c'è la questione di qual senso e forza dare alla con/disgiunzione e, nella frase: 'donne e filosofia'. [...]

Siamo obbligati a riconoscere, seguendo Nietzsche, che ogni cultura della crisi tende a volgersi verso i suoi 'altri', a femminilizzarsi, nel senso di dover affrontare i suoi limiti, le sue lacune e carenze, [ma] questo non basta. In un'ottica femminista si dovrebbe anche dire che il pensiero, il discorso e la soggettività di questi stessi 'altri', vale a dire, per esempio la pratica e la teoria femminista, sono fattori determinanti nel provocare questa 'crisi'. Se il pensiero femminista è chiaramente situato nell'ambito della modernità, cioè nella critica del soggetto, è perché le lotte delle donne sono una delle immagini di questa medesima crisi, e funzionano come una delle sue radici politiche e teoretiche più profonde [...].

Il mio problema diventa allora: anche supponendo che la nuova visione post-strutturalista della soggettività richieda una ridefinizione della relazione del sé all'alterità, alla differenza, perché mai deve essere proprio un discorso di crisi a porre le condizioni necessarie al riconoscimento dell'altro che è tradizionalmente escluso dal circolo della ragione? E d'altronde: fin dove una cultura deve aprirsi alla crisi prima di cominciare ad interrogarsi sul suo rapporto all'alterità, alla differenza e ai modelli di esclusione che li comportano? [...]

Tradotto in termini femministi l'interrogativo diventa: l'emergere di discorsi sul 'femminile' è sintomatico e quindi dipendente dalle vicissitudini del soggetto maschile? O riflette piuttosto un'altra dinamica: quella del movimento delle donne come soggettività politica e teorica? Tutto dipende da come si valuta la nozione di 'crisi' quale pretesto per rinnovamenti fondamentali di nozioni chiave quali la soggettività, la conoscenza e la funzione dello stesso dibattito teorico.

da R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga edizioni, Milano 1994

In realtà, il femminismo del XX secolo, nuovo episodio di una già lunga storia, ha la particolarità di aver dato non solo dei risultati politici e sociali, ma anche degli effetti nel campo della conoscenza, i quali vengono indicati o almeno istituzionalizzati con il termine di “studi femministi” (ma anche “studi sulle donne”, “studi femminili”, “studi di genere”...).

L'esclusione o la subordinazione secolare delle donne è tale anche nell'ambito del sapere, tanto rispetto al suo soggetto quanto rispetto al suo oggetto. Evitando di interrogarsi sulla sua posizione sessuale, il soggetto del conoscere può infatti considerare come “neutro” o universale un punto di vista contraddistinto dall'unilateralità. E, allo stesso modo, può, nell'oggetto che indaga, assimilare la generalità alla realtà di un unico sesso. Le due distorsioni sono del resto concomitanti e indissociabili. Non possono essere ridotte se non considerando l'impatto colorato dalla differenza dei sessi nel processo del sapere.

Benché le femministe denuncino all'unanimità le lacune e le eventuali falsificazioni del sapere che identifica mascolinità e generalità, esse tuttavia hanno concepito, secondo modi diversi, alcune correzioni. Possiamo ricordarne qualcuna sommariamente.

Secondo quante difendono un “essenzialismo” duale dei sessi, cioè una specificità radiale delle donne per quanto riguarda il loro meccanismo intellettuale, occorre sviluppare un sapere femminile che si distingue dal sapere dominante, non solo nei contenuti, ma anche nei metodi e nelle procedure – si parla in questo caso di “rottura epistemologica” – e nelle forme di trasmissione. Nella costituzione di un mondo di donne, parallelo al mondo degli uomini, si inaugurerebbe così un sapere originale, che non concerne soltanto le scienze umane, ma formula anche l'ipotesi, finora mai confermata dai fatti, di scienze esatte differenti.

Senza necessariamente condividere questo punto di vista, le teoriche del femminismo hanno almeno, e per prima cosa, badato a rimediare alle lacune del sapere dominante, indirizzando le loro ricerche, siano queste sociologiche, storiche, etnologiche o letterarie, su quanto era stato sistematicamente “dimenticato” o occultato. In questo senso, prendendo come oggetto le donne, gli studi femministi possono essere definiti studi sulle donne.

Alcune hanno tuttavia osservato che, isolando in questo modo l'oggetto-donne dall'insieme degli oggetti di studio di ciascuna disciplina, si rischiava di sottolineare, volendola chiarire, la loro particolarità in rapporto alla generalità, e che conveniva piuttosto applicarsi allo studio dei rapporti tra i sessi, i quali, per parte loro, avrebbero comunque modificato la prospettiva maschile fino ad allora dominante. Da qui la preferenza data alla nozione di studi di genere rispetto a quella di studi sulle donne. Estendendo maggiormente la definizione di tali studi, si è finalmente potuto considerarli non soltanto relativi ai rapporti tra i sessi, ma applicabili all'intero ambito del sapere. La loro caratteristica è allora quella di introdurre in tutti i campi affrontati il parametro, la griglia di lettura, della differenza dei sessi, senza pregiudicare degli effetti di importanza variabile cui ciò può condurre. In questa interpretazione, la loro portata è enorme, come del resto nell'interpretazione dualista “essenzialista” ricordata più sopra. Qui, tuttavia, non è l'esistenza di un soggetto empirico differente, un soggetto-donna, a produrre un sapere diverso, ma il ricorso a una nuova griglia di lettura scientifica (anche se, di fatto, generalmente elaborata e utilizzata da donne). Quali che siano i loro presupposti e benché non siano sempre chiaramente definiti, gli studi femministi hanno raggiunto risultati importanti e prodotto un corpus testuale di riferimento per quante, o quanti, oggi li affrontano. Si tratta comunque di un campo ancora relativamente chiuso, che non influenza nella pratica l'insieme della produzione scientifica salvo casi illuminanti. Questa particolarità, che si può giudicare deplorabile, è imputabile a diversi fattori. La strategia del femminismo, e ancor oggi, molto spesso, degli studi femministi, è quella di una totale autonomia accompagnata da una scarsa propensione a stabilire legami con il “fuori”. Ma non si può sottovalutare la resistenza opposta dal “sapere dominante” al riconoscimento del contributo innovatore degli *outsiders*.

da F. Collin, *La disputa sulla differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, in AA.VV., *Storia delle donne. Il Novecento*, a cura di F. Thélbaud, Laterza, Roma-Bari 1992

ATTIVITÀ PER LA DISCUSSIONE E L'APPROFONDIMENTO

1 Prendi posizione

- Sei d'accordo con la tesi delle femministe secondo cui la rivendicazione dell'eguaglianza non conduce alla liberazione delle donne?
- La cultura ti pare "neutrale", oppure pensi che possa e debba essere letta come sapere sessuato, fino ad ora espressione di un modello patriarcale?
- La "ragione" è maschile e il "corpo" femminile, oppure queste identificazioni sono da superare?

2 Corpo femminile e cultura maschile

Per Luce Irigaray il corpo femminile e la cultura maschile sono due "modelli" antitetici: la tolleranza è femminile e l'esclusione è maschile.

Il corpo femminile ha la prerogativa di tollerare in sé la crescita dell'altro, senza che nessuno dei due organismi viventi si ammali, venga rigettato o muoia. Purtroppo, però, la cultura (in senso antropologico) ha quasi rovesciato il senso di questa economia del rispetto dell'altro. Ha adorato ciecamente, fino al feticismo religioso, il rapporto madre-figlio, ma non ha interpretato il modello di tolleranza dell'altro in sé e con sé che questa relazione esprime. Il corpo delle donne, infatti, lascia uguali opportunità di vita ai figli e alle figlie in esso concepiti per l'incontro di cromosomi maschili e femminili.

La cultura maschile si comporta in modo diverso. Si organizza escludendo dalla propria società l'apporto che proviene dall'altro sesso. Mentre il corpo femminile genera nel rispetto della differenza, il corpo sociale patriarcale si edifica gerarchicamente, escludendo la differenza. In questa costruzione sociale, l'altro-donna deve restare un substrato naturale, il cui apporto rimane oscuro nel suo significato di relazione.

Il culto del rapporto madre-figlio mette chiaramente in risalto la tolleranza femminile. Ma, fino a prova contraria, anche le figlie vengono generate dal seme maschile. Non vengono prodotte per partenogenesi dalla madre, anche se il risultato dell'incontro di cromosomi ha come conseguenza la nascita di un bambino che le somiglia.

Le nostre società presentano quindi due mancanze, due rimozioni, due ingiustizie o anomalie: 1) le donne, che hanno dato la vita all'altro e lo hanno cresciuto in sé, vengono escluse dall'ordine dell'"uguale a loro" creato solo dagli uomini; 2) la bambina, pur concepita da un uomo e da una donna, non è ammessa nella società come figlia del padre allo stesso titolo del maschietto, ma rimane fuori della cultura, custodita come corpo naturale buono per la procreazione. [...]

Per ottenere uno statuto soggettivo equivalente a quello degli uomini, le donne devono quindi far riconoscere la loro differenza. Devono affermarsi come soggetti che valgono, figlie di madre e di padre, rispettose dell'altro che è in loro e capaci di esigere dalla società il medesimo rispetto.

da L. Irigaray, *Io tu noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, 1992

- Discuti in classe l'interpretazione del rapporto madre-figlio proposta dall'autrice, con particolare riguardo alla tesi della "tolleranza femminile".

3 La donna non ha un suo linguaggio

Adriana Cavarero propone di smascherare la presunta neutralità del linguaggio filosofico e di “dire attraverso di esso la sua [della donna] estraneità ad esso”.

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. La lingua materna nella quale abbiamo imparato a parlare e a pensare è in effetti la lingua del padre. Non c'è una lingua materna poiché non c'è una lingua della donna. La nostra lingua è per noi una lingua straniera appresa non però per traduzione dalla nostra lingua.

Eppure appunto non nostra, straniera, sospesa in una distanza che poggia sulla lingua mancante. Ciò che noi percepiamo in questa lingua straniera, che pure siamo e non possiamo non essere, è così la distanza che ci separa da essa, essa nella quale ci diciamo non dicendoci, essa nella quale ci troviamo, ma non ci ritroviamo. [...]

In questa esperienza di distanza della lingua, trovano spazio vie di fuga a noi ben note: il silenzio, il residuo non detto, il corpo piuttosto che il pensiero. [...] L'unica via possibile e insieme reale è invece quella che si radica con necessità nell'esperienza quotidiana: l'essere un pensiero che non si è, eppure l'essere imprescindibilmente in questo pensiero, il parlarsi e il dirsi in una lingua straniera. [...] Infatti la fuga dal linguaggio è tanto impossibile quanto vivo simbolo di una estraniamento ritenuta insopportabile. Se io sono il linguaggio dell'altro, decido di negare questa estraniamento negando me stessa; piuttosto che dirmi in un linguaggio straniero, allora il silenzio. Simbolo impotente, perché nel silenzio ancor meglio mi parlo e mi penso sempre all'interno di quella rete concettuale che ha suoni da me non proferiti. Nel silenzio tace il suono, non la parola.

Certo la tragicità di questo sapersi estraniato nella parola appartiene soprattutto alla filosofia. Il discorso poetico o narrante ha strumenti più duttili e raffinati per evocare attraverso la lingua straniera i sensi possibili della lingua mancante. C'è infatti una letteratura di donne che parla alle donne; in essa il linguaggio straniero si trasfigura e attinge significati nuovi e inusitati eppure per noi subito famigliari. La filosofia ha però una strada più dura, essa deve sobbarcarsi la fatica del concetto, a partire dalla rete concettuale presente e dalla storia logica che questa conserva e manifesta. Questa storia ha il suo più potente baluardo proprio nella pretesa neutralità del pensiero: un pensiero oggettivo, universale che, come tale, non escluderebbe nessuno, anzi, includerebbe gli uni e le altre indifferentemente nella sua verità. Svelare la falsa neutralità di tale pensiero e la sua valenza di estraniamento della donna, è allora il primo passo necessario verso un pensiero che contempra la donna come soggetto, e precisamente come soggetto pensantesi.

Se dunque è impossibile per la donna, come per qualsiasi altro parlante, uscire con un atto di volontà dal proprio linguaggio, è però per lei possibile dire attraverso di esso la sua estraneità ad esso.

da A. Cavarero, *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987

- Organizza in classe una ricerca con lo scopo di evidenziare, in testi appartenenti alla tradizione filosofica, esempi della “falsa neutralità” del pensiero denunciata dall'autrice del brano. Individuati tali esempi, discutili con i tuoi compagni di classe.