

Pensiero femminista e costruzione del soggetto. Dalla centralità all'eccentricità

Saveria Addotta

*«In teoria, così come in pratica,
il femminismo è (...) l'esperienza costante
di un pensiero critico che si dà pure come obiettivo di sviluppo
nuove modalità di esistenza, di creazione e di trasmissione del sapere».*

(Rosi Braidotti, "Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea")

La *pratica filosofica*, in quanto più recente declinazione della filosofia come *co-pensare* - e non applicazione del "già pensato", secondo l'indicazione di Gerd Achenbach - pur situandosi nel solco della rivalutazione novecentesca della saggezza dopo la crisi del razionalismo moderno¹, non si riferisce in modo peculiare alla *filosofia pratica*, con cui ancora spesso viene confusa². In quanto *metateoria praticante*³ si confronta più ampiamente con la "metafilosofia", la riflessione filosofica sulla filosofia stessa, con il suo "statuto" di «indagine trasversale potenzialmente capace di attraversare tutti gli ambiti dell'esperienza»⁴.

Nella *pratica filosofica*, quindi, non si presuppongono metodi e oggetti dati una volta per tutte, ma il suo rivolgersi agli individui con la modalità dialogica comporta l'attenzione ad almeno due elementi ricorrenti: la *soggettività* e la *razionalità*, quest'ultima declinata perlopiù come *ragionevolezza*, diversa dal modello cartesiano di una conoscenza evidente, metodica e sistematica.

La cosiddetta *svolta pratica*, finalizzata a far emergere dai mondi concreti, dalle esistenze individuali, il sapere che guida le azioni quotidiane, la conoscenza tacita inclusa nelle attività della vita, ha delineato, sul modello socratico, un "ritorno della filosofia" all'"ordinario" come ambito della riflessione, in cui l'interrogazione filosofica crea «una forma di sospensione (...) nella quale abitudini, routine, presupposti impliciti e pregiudizi sono sospesi per essere indagati criticamente ed eventualmente modificati (...) prendere posizione sulle proprie prese di posizione»⁵.

1 In qualche misura, almeno per quanto riguarda il contesto teorico di provenienza del fondatore della consulenza filosofica. Achenbach, prima di aprire il suo studio e dare avvio alla Consulenza filosofica agli inizi degli anni Ottanta, si è laureato con Odo Marquard, che era stato assistente di Joachim Ritter, tra i principali promotori della "riabilitazione della filosofia pratica" in Germania nel Novecento.

2 Per evitare che le due espressioni venissero scambiate il volume che, in qualche misura, inaugura la "svolta pratica" in Italia, ne presenta le differenze, *La svolta pratica in filosofia* vol. 2. "Dalla filosofia pratica alla pratica filosofica" in *Discipline filosofiche*, 1/2005, a cura di Roberto Frega e Roberto Brigati.

3 Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo "Pratiche filosofiche", Milano 2004, p. 83.

4 Luca Corti, Luca Illetterati e Giovanna Miolli (a cura di), *Meta-filosofia. Pensare la filosofia tra attività e disciplina*, in "Giornale di Metafisica", 2/2018 (vol. 40), Morcelliana, pp. 389-405.

5 Roberto Frega, op. cit., pp. 15-16.

Questa prospettiva implica anche il rapporto con la filosofia come sapere (in tutte le sue “discipline”) perché è in questa che si riconoscono come *filosofici* uno stile, una postura, una prospettiva e che si trovano modelli nella pluralità degli schemi categoriali. Punti di riferimento che consentono l’esercizio riflessivo del dialogo da cui prende forma la razionalità che è in gioco nella pratica filosofica.

Ciò che costituisce la “visione del mondo” dei singoli interlocutori, che emerge nei contesti delle pratiche, ovvero la *questione dell’identità*, si confronta, ad esempio, con quella *del soggetto*, centrale nella tradizione filosofica.

La definizione dell’*identità* è possibile con l’assunzione di una serie di categorie, tra le quali “essere uomo/essere donna” è la distinzione su cui si è soffermato il pensiero femminista, che è movimento politico fin dalla sua origine, alla fine del Settecento. Pensiero che si è confrontato, anche in modo critico e avanzando proposte di cambiamento, con la differenza biologica tra i due sessi, tradotta in ruoli e funzioni diversi, codificati socialmente in modo gerarchico, con la discriminazione di ciò che, secondo la nota definizione di Simone De Beauvoir, è stato delineato come il “secondo sesso”⁶.

In questo articolo non si fa riferimento ad un “pensiero femminile” in cui classificare il pensiero che le filosofe donne hanno contribuito a formare, né si può ripercorrere l’intera storia dell’analisi/costruzione del soggetto nella filosofia occidentale, ma s’intende focalizzare alcuni aspetti di intersezione tra *pensiero femminista e processo di soggettivazione* che possono interessare la pratica filosofica in quanto dialogo riflessivo a partire dai vissuti, da identità singolari.

Dalla seconda metà del Novecento anche il movimento delle donne ha sperimentato processi e attività di tipo riflessivo, svolte con modalità che richiamano le attuali e più diffuse pratiche filosofiche, quelle di gruppo. Come mostra l’esperienza dei dialoghi di “autocoscienza”, del “partire da sé”, che emerge, ad esempio, nel metodo di lavoro della Comunità di filosofia femminile *Diotima* di Verona⁷, che conduce dagli anni Ottanta una *pratica del pensiero in presenza*, di scambi tra donne finalizzati a liberare la loro capacità riflessiva e a individuare e mettere in discussione il *simbolico dominante per reinterpretare il pensiero egemone*. La riflessione viene descritta da Chiara Zamboni (tra le fondatrici della Comunità) come caratterizzata da un dialogo privo di premesse date e aperto «all’intelligenza la quale procede nella sofferta tensione dello stare in paziente attesa pur di fronte allo scacco della contraddizione, all’ambiguità degli abbozzi intuitivi, all’impossibilità di trarre dal confronto orale una sintesi definitoria»⁸. La comunità di

6 Simone De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Librairie Gallimard, Paris 1949 (trad. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961).

7 La Comunità “Diotima” nasce presso l’Università di Verona nel 1983 grazie all’impegno di donne anche non accademiche, con lo scopo di *essere donne e pensare filosoficamente*, avendo come riferimenti principali la filosofa e psicanalista Luce Irigaray e il dibattito teorico e politico del movimento femminista, in particolare quello “della differenza”, in relazione con quanto elaborato dalla Libreria delle Donne di Milano.

8 Chiara Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori Editore, Napoli 2009, si interroga sulle forme e le qualità che caratterizzano il pensare oralmente insieme ad altri e su come questa pratica sia in grado di potenziare l’agire politico. Al pensare in presenza la filosofa riconduce anche la capacità, da parte della politica delle donne, di diffondersi «per contagio e per contatto» (p. 166), attraverso relazioni e

Diotima sperimenta *nuovi modi di pensiero nella pratica orale dello scambio e della reciproca sollecitazione*. Un *pensiero dell'esperienza*, come sottolineano Annarosa Buttarelli e Federica Giardini che, oltre criticare il già detto, intende «raccontare la storia da un'altra parte (...) fin dai gesti più ordinari del quotidiano sottraendoli così all'insignificanza e trasformandoli in un nuovo inizio»⁹.

Il presente contributo, proponendosi di valorizzare nella Rivista¹⁰ l'apporto teorico del pensiero femminista a una concezione concreta della riflessione che emerge dalla vita, ha così l'auspicio di avviare, se non una vera e propria nuova rubrica di *Phronesis*, almeno un confronto che tenga in considerazione questa pratica critica, anche per la sua analisi di concetti quali natura/cultura, del dualismo mente/corpo e di temi come l'averne diritti e l'etica della cura, che ricorrono nei dialoghi in consulenza filosofica.

L'economia binaria e la costruzione del soggetto

Alla base di ciò che attualmente è più opportuno definire al plurale come femminismi - considerata la varietà e le contrapposizioni all'interno del movimento -, c'è il riconoscimento delle radici storiche della subordinazione delle donne all'interno di un ordine individuato come il *paradigma patriarcale* (ma anche *androcentrico* e *fallologocratico*). Questo implica una serie di distinzioni dicotomiche, secondo ciò che Adriana Cavarero ha definito un'*economia binaria*¹¹, fra cui quelle di forza e razionalità (maschili) contrapposte a debolezza e sentimento (femminili), alla base della separazione tra sfera pubblica e privata, con la seconda subalterna alla prima¹².

Il pensiero femminista tematizza la questione della distinzione tra uomo e donna, con la declinazione della seconda in termini di mancanza e di inferiorità, ciò che dai movimenti degli anni Sessanta è stato definito come *sessismo*, ovvero la tendenza a giustificare e promuovere l'idea di una supremazia di un sesso sull'altro, che è implicita anche

reti informali piuttosto che attraverso strutture istituzionali, grazie al pensiero orale, legato ad un desiderio, un bisogno, spesso ad una urgenza. Soprattutto «vi è un godimento della presenza reciproca e del piacere del pensiero vivo mentre si va facendo», p.14.

⁹ Annarosa Buttarelli e Federica Giardini hanno curato il volume *Pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Grignano (VI), 2008, che nasce dal II Simposio dell'Associazione Internazionale delle Filosofe (IAPH, fondata nel 1974, con sede a Berlino) ed ospita contributi di diverse autrici sulla differenza tra *pensiero del pensiero* e *pensiero dell'esperienza*.

¹⁰ Sul pensiero femminista è stato pubblicato nel 2009 un interessante confronto tra Chiara Zanella e Chiara Chiapperini su *La via dell'amore* (testo di Luce Irigaray) in *Phronesis*, Anno VII, numero 12, aprile 2009.

¹¹ In Adriana Cavarero e Franco Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 83.

¹² Con l'autorevole modello aristotelico: «Tre si è detto che sono le parti dell'amministrazione familiare, una quella che concerne la figura del padrone[...] l'altra quella che concerne la figura del padre e, in terzo luogo, quella che concerne la figura del marito, perché esercitare il comando sulla moglie e sui figli è esercitare in entrambi i casi un'autorità su liberi, ma non allo stesso modo, in quanto l'autorità esercitata sulla moglie è simile all'autorità esercitata nella città, mentre quella esercitata sui figli è simile all'autorità del re. Il sesso maschile è per natura atto al comando più del sesso femminile, se non accade qualcosa che in qualche modo vada contro l'ordine naturale». Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2003, libro I, cap. 12, 1259a37-b8.

in contesti sociali occidentali. Le “democrazie avanzate”, come noto, si confrontano ancora con la mancata parità dei diritti delle donne e del raggiungimento dell’uguaglianza rappresentata dall’accesso all’istruzione, alla cittadinanza, alla proprietà e alle professioni. La questione è tuttora aperta poiché le “dichiarazioni formali” non sembrano intaccare il cosiddetto *ordine simbolico patriarcale*, ovvero i codici e le convinzioni radicati socialmente, che continuano a presupporre una differenza sessuale femminile basata sugli stereotipi dell’economia binaria, la cui logica bipolare continua ad assegnare ad uno dei due poli la negatività. Modello binario che implica il rischio della “gabbia del linguaggio”¹³ che finisce per intrappolare il “soggetto donna” anche quando le definizioni della polarità sono positive, correlandolo a caratteristiche quali, ad esempio, *altruismo* e *naturalità* e ad una specifica morale della cura che avrebbe origine nel *corpo* come sede dell’istinto piuttosto che nella *mente*.

L’indagine sulla differenza sessuale, partendo dalle caratteristiche attribuite al femminile, si è confrontata anche con la ridefinizione delle strutture generali del pensiero, facendo emergere che il soggetto di cui parla la tradizione filosofica sembra coincidere con l’“essere umano” di sesso maschile, delineato in termini neutri come un universale (*androcentrismo*). La generazione femminista nota appunto come *pensiero della differenza*, in particolare a partire da Luce Irigaray, ha sostenuto che il presunto ideale astratto di Uomo, simbolo dell’umanesimo classico, corrisponderebbe al maschio della specie: «egli è un lui»¹⁴. Nell’ordine simbolico patriarcale «da differenza sessuale non viene perciò intesa come una differenza che divide gli esseri umani in uomini o donne, bensì come una differenza che fa *differire* le donne *dagli uomini*»¹⁵, ad esempio come assenza o inferiorità rispetto alla ragione. Così per “natura” l’uomo sarebbe atto a comandare, per la sua forza insieme fisica ed intellettuale.

Il concetto di *natura* - riferito al femminile e contrapposto a *cultura*, identificata con il maschile -, è quello più utilizzato per mostrare le diverse qualità che deriverebbero dalle differenze biologiche: per cui alle donne apparterebbero la funzione di cura, la qualità dell’affettività e l’ambito domestico in quanto madri. La categoria “natura” mostra così la sua capacità ordinatrice in quanto «concetto che dipende da un processo di normalizzazione operato da coloro che decidono le norme»¹⁶. Ciò che le diverse società col passare del tempo definiscono naturale viene considerato “normale”.

Un’altra dicotomia, a questa correlata, è quella di *ragione/passione*: le donne vengono infatti considerate emotive e perciò irrazionali. Anche le critiche alla tesi di una diversità dell’etica femminile - intesa come cura, responsabilità, centralità delle relazioni interpersonali - sono rivolte a questa concezione dualistica. Betty Friedan, ad esempio, nel sag-

13 Adriana Cavarero, op. cit. pp. 84-85.

14 Tra i primi testi di Irigaray: *Speculum. De l’autre femme* Le Edition de Minuit, Paris 1974, trad it, *Speculum. L’altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975 ed *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.

15 A. Cavarero, *Il pensiero femminista*, op. cit. p. 82

16 Ibidem.

gio *The Feminine Mystique* (1963)¹⁷ mostra come negli anni Cinquanta sono stati imposti all'opinione pubblica statunitense temi quali l'enfasi sul ruolo di mogli e madri e la cura domestica come attività propriamente femminile, chiudendo una fase storica in cui le donne avevano conquistato spazi di autonomia e di affermazione personale. L'attenzione alla cura come attitudine femminile è oggetto di un'altra indagine, svolta circa venti anni dopo da Carol Gilligan¹⁸ che, sulla base di interviste, ritiene - invece - che le donne abbiano una *voce diversa*, in quanto affrontano i dilemmi etici assumendo come criterio fondamentale la cura dell'altro, prestando attenzione al contesto relazionale nel quale questi sorgono.

L'etica della cura ha costituito uno dei più rilevanti paradigmi affermatosi all'interno del pensiero filosofico degli ultimi cinquant'anni, proprio nel contesto del pensiero femminista e sulla base di studi empirici. Questi, rilevando un differente approccio delle donne ai problemi e ai conflitti morali, hanno caratterizzato la cura come propriamente femminile, rischiando però di enfatizzarla come "virtù" delle donne e con ciò di rafforzare una visione essenzialista del *soggetto-donna*, non indagando i processi storici e culturali che hanno "femminilizzato" le attività di cura.

A partire dalla messa in discussione della soggettività, emersa in particolare nel XIX e XX secolo con la "scuola del sospetto" (Marx, Nietzsche, Freud a cui si può aggiungere Schopenhauer), negli anni Sessanta, con le analisi di Michel Foucault, la questione del *soggetto* si pone come sua *costruzione*: processo di "soggettivazione", di *assoggettamento a e attraverso diverse istituzioni*¹⁹, con la ridefinizione del *potere* inteso come relazioni, non entità singola ma plurale, come *rapporti di potere*. La lettura foucaultiana, rimarcando la capacità dei rapporti sociali di potere di costituire/produrre soggetti, mostra il cambiamento di paradigma nel pensiero occidentale che ribalta «il pregiudizio modernista - ma di chiara derivazione platonica - che separa la teoria dalle pratiche della sua produzione»²⁰.

17 Nel volume (trad. it. *La mistica della femminilità*, Castelvecchi Editore, Roma 2012), l'autrice presenta un'indagine sulle donne della sua generazione, svolta attraverso interviste a casalinghe ed ex compagne dello Smith College, rilevando una *mistica della femminilità*, a causa della quale milioni di americane avevano rinunciato alla loro realizzazione professionale, per dedicarsi esclusivamente alla maternità e alla vita domestica. Dall'analisi, Friedan mette in luce come ci sia stato un preciso progetto di persuasione e condizionamento, anche con il concorso dei mass media, che ha portato milioni di donne a segregarsi nei sobborghi residenziali americani.

18 In "A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development", Cambridge, 1982 (trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987), ritenuto un classico della *care ethics*. Nel testo l'autrice, psicologa statunitense, critica la ricerca ("The Psychology of Moral Development", Harper & Row, 1981) di Lawrence Kohlberg - di cui era stata allieva e collaboratrice - secondo la quale lo sviluppo morale dei bambini risulta superiore a quello delle bambine.

19 Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963; Id., *Nascita della clinica: il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino 1969; Id., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

20 Allo *spostamento dalle entità alle pratiche*, dalle teorie alla loro costruzione, fa riferimento Riccardo Baldissone, con una ricognizione sulla storia del soggetto in *Io siamo. Per una genealogia della soggettivazione*, in "La Deleuziana", Rivista online di Filosofia n. 0/2014, pp. 192-210.

Judith Butler²¹, utilizzando la lettura foucaultiana e quella della performatività del linguaggio di John Austin²², ha incluso anche i concetti di corpo e di genere²³ come prodotti delle *pratiche di soggettivazione*, analizzandoli come costruzioni sociali, criticando così l'essenzialismo che, attribuendo caratteristiche innate diverse a donne e uomini, lega entrambi alla biologia e distingue caratteristiche psicologiche diverse, come ad esempio, l'empatia, ritenuta una qualità femminile. Butler supera, così, la distinzione che già De Beauvoir aveva fatto tra sesso e genere perché, a differenza della filosofa francese, considera anche il primo come prodotto sociale. Sesso, genere e sessualità “si costruiscono eseguendoli”, sono *performativi*, conseguenze di norme dettate dal *disciplinamento sociale* che sostengono la dualità (binarismo) sessuale di cui Butler propone il superamento, ripensando appunto il soggetto (l'identità) in termini di intersoggettività e interdipendenza²⁴. Anche Teresa De Lauretis, pensatrice italiana ma collocabile all'interno del femminismo americano²⁵, aveva sostenuto nel saggio *Tecnologie del genere* (1987) che il genere è una costruzione artificiale e discorsiva, effetto di una serie di rappresentazioni visive e linguistiche che si ripetono nei vari contesti sociali.

La lettura dei concetti e delle teorie non separate dalla loro costituzione sociale, nel pensiero femminista, si è tradotta nell'analisi di come la questione della differenza dei sessi è stata tematizzata in autori - anche della tradizione filosofica - nelle cui opere le donne sono presenti come l'“oggetto” e vengono descritte, perlopiù, come deboli, inferiori fisicamente e mentalmente anche quando viene riconosciuto loro pari dignità “umana”. Il femminismo si è dimostrato essere, quindi, una *pratica critica* che ha dato avvio a un modo nuovo di costruire, interrogare e trasmettere il sapere in generale, compreso quello filosofico. A partire dal provocatorio *Sputiamo su Hegel* (1970) in cui Carla Lonzi²⁶ critica “i sistematici del pensiero” per aver «mantenuto il principio della

21 Judith Butler (1956), docente a Berkeley, presso il Dipartimento di Letteratura comparata della University of California, dove dirige il programma di teoria critica. Tra i suoi primi volumi, “Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988; “Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity Routledge”, New York 1990, prima trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004. Tradotta ora in *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari 2017.

22 John L. Austin, *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962 (trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987).

23 L'espressione *sex-gender system* era già stata introdotta (nel 1975) dall'antropologa Gayle Rubin in “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, Monthly Review Press, New York, 1975 (trad. it. *Lo scambio delle donne*, in DWFDonnawomanfemmen 1/1976) per definire i processi, i comportamenti con cui le società traducono la sessualità biologica, organizzando la divisione di ruoli e compiti.

24 Judith Butler, raccolta di saggi *Fare e disfare il genere* (Mimesis, Milano 2014) che ritraduce “Undoing Gender” (Routledge, London 2004, tr. it. *La disfatta del genere*, Meltemi, Milano 2006).

25 Teresa De Lauretis (1938) è docente all'Università californiana di Santa Cruz, studiosa anche di semiotica, teoria del cinema e della letteratura. Il testo citato è la traduzione italiana di *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

26 Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, edizioni et al. Milano 2013. La critica dell'autrice riguarda anche il marxismo, perché pur prevedendo la cancellazione del dominio sessuale non valuterebbe la donna come soggetto autonomo, e la psicoanalisi, accusata di fallocentrismo. Le critiche di Lonzi sono legate ad una fase iniziale e radicale del femminismo italiano e internazionale. Come ricorda Franco Restaino, *Il femminismo*,

donna come essere aggiuntivo per la riproduzione della umanità, legame con la divinità o soglia del mondo animale; sfera privata e pietas»²⁷. Nell'ultimo ventennio la pubblicazione di numerosi volumi nella serie *Re-reading the Canon* (Penn State University Press) ha proposto diverse reinterpretazioni di classici del pensiero politico e filosofico, con la sfida ambiziosa di rileggere il “canone occidentale”, riscrivendolo da un punto di vista femminista²⁸.

Per comprendere come si è arrivati a queste riletture del pensiero filosofico può essere utile ripercorrere, sia pure a grandi linee, le cosiddette “ondate”²⁹ del movimento femminista.

Una teoria che è anche pratica

Il pensiero femminista è intrecciato alla politica fin dalle sue origini, nel contesto dell'affermazione illuministica dei diritti universali. Con la pubblicazione della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791) di Olympe de Gournay³⁰, nel contesto della rivoluzione francese, che rivendica gli stessi diritti e uguale potere di uomini e donne di creare norme, in quanto soggetti differenti, ma con pari dignità e valore. Così come fa Mary Wollstonecraft con la *Rivendicazione dei diritti della donna* (1792)³¹, ritenuto il primo testo classico del pensiero femminista, in cui l'autrice non richiede parità immediata ma l'istruzione necessaria a sviluppare le stesse capacità degli uomini, creando scandalo perché «una donna che ragiona e pretende un'educazione adatta ad esseri razionali, appare contro natura e fuori di ogni norma»³².

avanguardia filosofica di fine secolo. Carla Lonzi, in *Le avanguardie filosofiche in Italia nel XX secolo*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 269-86, Lonzi tratta «temi che negli anni successivi avrebbero avuto sviluppi teorici riccamente diversificati, sia in Italia sia fuori d'Italia», p. 12.

27 Dal suo *Manifesto di Rivolta femminile* (firmato con Carla Accardi ed Elvira Banotti e affisso sui muri di Roma 1970), pubblicato dalla casa editrice Scritti di rivolta femminile, Milano 1970 (fondata da Lonzi e Accardi), si fa iniziare il femminismo italiano con l'iconica frase: *La donna è altro rispetto all'uomo*. Affermazione di una differenza che rifiuta anche l'uguaglianza, ritenendola *un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli*.

28 Un'impresa importante, che conta diverse decine di volumi, si v. <https://www.psupress.org>.

29 La metafora dell'*onda* non rende esattamente la storia del pensiero femminista poiché accomuna, nello stesso periodo, istanze spesso molto diverse ma è usato storiograficamente.

30 Pseud. di Marie-Olympe Gouze (1748-1793), scrittrice e drammaturga, autrice di numerosi opuscoli su problemi sociali, oltre al famoso *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791). Oppositrice di Robespierre, viene arrestata nel luglio 1793, in seguito alle sue proteste per la morte di Luigi XVI, e ghigliottinata poco tempo dopo.

31 Mary Wollstonecraft (1759-1797) sposa nel marzo del 1797 William Godwin e muore lo stesso anno, dopo la nascita di Mary, la futura moglie di Percy Bysshe Shelley, autrice (con il nome di Mary Shelley) del noto romanzo gotico *Frankenstein* (1818). L'opera più importante di Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), parte dalla critica delle tesi di Rousseau sull'inferiorità “naturale” della donna. Il testo si rivolge alle donne colte della classe media, considerate le sole che possano maturare la consapevolezza della questione femminile. A differenza delle donne aristocratiche, ritenute prigioniere del loro benessere, e delle donne della classe lavoratrice, oppresse dalle necessità della vita materiale.

32 Cavarero, *Le filosofie femministe*, cit. p. 83.

Il tema dell'*uguaglianza dei diritti* è presente nel pensiero liberale e democratico a partire da Harriett Hardy Taylor e John Stuart Mill³³. Taylor pubblica *The enfranchisement of women* (1851) su "The Westminster Review" sotto il nome di J. S. Mill, in cui annuncia al pubblico inglese la nascita, nel continente americano, del movimento delle donne (le cosiddette *suffragette*) che seguiva la *Dichiarazione di Seneca Falls* (New York, luglio 1848)³⁴, redatta sul modello della Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti. Il pensiero socialista promuoverà invece il tema della *parità nei diversi ambiti della vita sociale*, nel contesto più generale della lotta del proletariato contro il sistema capitalistico, temendo, in alcuni casi, che le rivendicazioni liberali del diritto di voto potessero invece rafforzare lo sfruttamento del proletariato e il sistema patriarcale³⁵.

L'obiettivo di questa "prima ondata femminista"³⁶ è la *richiesta di pari diritti*: di partecipazione alla vita pubblica (a partire dal voto), all'istruzione e al lavoro, anche sulla base del riconoscimento di una *differenza*. La questione sarà posta in modo più articolato da Virginia Woolf e Simone de Beauvoir che operano una rifondazione teorica del pensiero femminista, in qualche misura preludio della cosiddetta "seconda ondata" degli anni Sessanta. Woolf, ponendo la questione del raggiungimento della parità attraverso l'istruzione e l'indipendenza economica³⁷, ritiene le donne capaci di *pensieri diversi da quelli degli uomini*, come mostra la sua risposta ad un responsabile di un'associazione antifascista che le chiedeva un contributo: «il modo migliore per aiutarvi a prevenire la guerra non è di ripetere le vostre parole e seguire i vostri metodi, ma di trovare *nuove parole e inventare nuovi metodi*»³⁸. Le donne possono elaborare altre visioni e soluzioni proprio in quanto *estrane* ed escluse dal sistema patriarcale responsabile della loro discriminazione, così come della guerra, del militarismo e del nazifascismo.

33 *La soggezione delle donne* (1869) di J. S. Mill contiene quattro saggi; i primi due testi brevi (Sul matrimonio e sul divorzio; Sul matrimonio); i secondi (L'emancipazione delle donne e L'asservimento delle donne), furono scritti dalla sua compagna H. Hardy Taylor e dalla figlia Helen, tra le iniziatrici del movimento per il voto femminile in Inghilterra.

34 Il documento, elaborato da Lucretia Mott, Elizabeth Cady Stanton, Martha Wright e Mary Ann McClintock, è considerato l'atto fondamentale del movimento di rivendicazione dei diritti femminili e delle condizioni di uguaglianza tra i due sessi. La conferenza di Seneca Falls fece scandalo perché, oltre del diritto al voto per le donne, si parlò anche dell'abolizione della schiavitù e del lavoro nelle prime fabbriche. Già Margaret Fuller (1810-1850), vicina al circolo dei Trascendentalisti, nel 1845 aveva pubblicato un testo che ebbe molta diffusione, *Woman in the Nineteenth Century*, in cui chiedeva uguaglianza tra uomo e donna.

35 La questione femminile è affrontata più compiutamente da Friedrich Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* (prima edizione nel 1884) che individua nell'origine della proprietà privata, quella della famiglia monogamica con a capo il maschio (patriarcato) e quindi la subordinazione della donna.

36 La prima ad utilizzare questa definizione è stata la giornalista Martha Weinman Lear, nel marzo 1968 su *The New York Times* per distinguere il movimento femminile a lei contemporaneo ("seconda ondata" appunto), dal quello precedente.

37 In *A Room of One's Own*, Hogarth Press, 1929, trad. it. *Una stanza tutta per sé*, Feltrinelli, Milano 2013, considerata un'altra opera importante della riflessione femminista, Woolf (1882-1941) sostiene la necessità che una donna debba possedere denaro e appunto "una stanza tutta per sé" per poter scrivere, studiare ed elevarsi dalla propria condizione.

38 Virginia Woolf, *Three guineas*, Hogarth Press, 1938 (trad. it. *Le tre ghinee*, Feltrinelli Milano, 1992 p. 188). L'autrice vi auspica una "Società delle Estranee", un'organizzazione di donne in cui praticare la "differenza", a partire dall'assenza di struttura e organizzazione.

Simone de Beauvoir con *Le deuxième sexe* (1949)³⁹- testo fondamentale per il femminismo dei decenni successivi -, presenta la prima teorizzazione dell'opposizione "sesso-genere". L'ampia ricerca analizza gli aspetti teorici, storici, culturali ed esistenziali della condizione femminile, smontando i miti che relegano la donna in una condizione di subordinazione. L'analisi è finalizzata a confutare l'idea che la diversità biologica della donna implichi la sua inferiorità: che le funzioni riproduttive spettino in gran parte alla donna è divenuto il pretesto su cui è stata edificata la sua condizione di oppressione. De Beauvoir rivede il ruolo femminile all'interno della famiglia e della società mettendo in discussione la *naturalità* di alcune concezioni: la possibilità di fare figli, come funzione fisiologica della donna, non determina la scelta di averli o meno, o anche di averne cura dopo nati (il presunto "amore materno"). La filosofa francese sostiene per prima la costruzione sociale del genere, per cui «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»⁴⁰. Il "soggetto donna" è delineato in termini di *alterità*, rispetto all'uomo e, condividendo la prospettiva esistenzialistica secondo cui ogni essere umano è (ed è costretto ad essere) libero, De Beauvoir mette in luce che le condizioni delle donne sono anche conseguenza delle loro scelte: possono decidere per la *via della trascendenza* e trasformare il mondo, o continuare sulla *via dell'immanenza*, accettando quello che altri hanno stabilito per loro.

Mentre le analisi di De Beauvoir (così come quelle di Woolf) avevano come riferimento le donne della classe media, alcune studiose di sinistra, come Juliet Mitchell, esamineranno la situazione delle donne della classe lavoratrice, come vittime di un doppio sfruttamento. Nell'articolo *Women: the Longest Revolution* (1966)⁴¹ Mitchell individua quattro elementi, propri di ogni epoca e società, che determinano la condizione di subordinazione femminile: *produzione, riproduzione, sesso e socializzazione dei figli*. In linea con il pensiero socialista, la ricercatrice inglese ritiene obiettivo principale del movimento femminista quello economico, cioè l'entrata delle donne nel mondo del lavoro a parità di condizioni degli uomini.

Sugli altri elementi (la procreazione, la sessualità e la cura dei figli) si concentrerà il cosiddetto *femminismo radicale* - che è tale perché intende andare alla radice della subordinazione -, al centro della "seconda ondata", di cui fa parte Shulamith Firestone.

Firestone risponde idealmente a De Beauvoir (alla quale dedica il volume *La dialettica tra i sessi*, 1970⁴²), analizzando le ragioni per cui le donne hanno accettato la loro subal-

39 *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1984. Le battaglie femministe intraprese a partire dai primi anni Settanta lo riterranno l'emblema del femminismo impegnato. De Beauvoir (1908-1986) dagli anni Settanta presiederà *La lega dei diritti della donna*.

40 De Beauvoir, op. cit., p. 325.

41 *Donne: la rivoluzione più lunga*, poi compreso nel volume *Women's Estate*, Penguin Books (trad. it. *La condizione della donna*, Einaudi, Torino 1971).

42 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, William Morrow and Company, New York 1970. trad. in it. *La dialettica fra i sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi, Milano 1971. Insieme a *Sexual Politics* di Kate Millett, e *Sisterhood is Powerful* di Robin Morgan, anche questi pubblicati nel 1970, sono testi di riferimento significativi del femminismo radicale americano, espressione

ternità, individuandone la causa proprio nel nesso “riproduzione-produzione”: l’origine dello squilibrio di potere tra uomini e donne è radicato nei compiti femminili di nutrimento e di cura dei figli, da cui è possibile liberarsi attraverso l’*appropriazione dei mezzi di riproduzione* resa possibile dall’uso della tecnologia. L’autrice americana propone di ampliare la teoria marxiana sviluppando una visione materialistica della storia basata sul sesso. Perché nella condizione della donna «abbiamo a che fare con un sistema più vasto, con un’oppressione che risale più indietro della storia scritta»⁴³ che precederebbe quindi, il fattore economico.

Dagli anni Settanta il dibattito sulla questione della divisione del genere è affiancato anche da quello relativo alla razza e all’etnia grazie al contributo delle teoriche femministe afroamericane⁴⁴ che ampliano le rivendicazioni del movimento - ritenute centrate sulla realtà delle sole donne bianche di classe media -, alle *differenze tra le stesse donne*. Per cui, contro il mito di una *sorellanza* universale⁴⁵, le pensatrici afroamericane propongono analisi per interpretare il modo in cui razza e genere incidono sulle vite, introducendo la nozione di “intersezionalità”⁴⁶ per tenere insieme tutte le differenze, comprese quelle di classe e gli orientamenti sessuali, ritenendo sessismo e razzismo sistemi di potere interconnessi.

Le “altre differenze” sono prese in considerazione dai *Women’s e Gender Studies* degli anni Ottanta che introducono il pensiero delle donne nell’accademia, aprendo nuove prospettive nelle diverse discipline. Sulla necessità di riconoscere le differenze tra le donne insistono anche i movimenti femministi che si sono sviluppati nei paesi del Sud del mondo (in particolare India, Sudafrica, America Latina e Medio Oriente) nel corso degli anni Novanta, sottolineando come il femminismo bianco e occidentale tenda ad imporre un unico modello di emancipazione basato sul punto di vista delle donne occidentali. Come sostiene Gayatri Chakravorty Spivak⁴⁷, che critica il femminismo bianco

dell’elaborazione politica sviluppata fra il 1966/67 e il 1968 e che si era manifestata in documenti come *No More Miss America* del 1968, le *Notes from the First Year* del 1968 e il *Redstockings Manifesto* del 1969, e in altri saggi che ebbero grande influenza anche sul femminismo italiano.

43 Firestone, *La dialettica dei sessi*, cit. p. 16.

44 La Dichiarazione del Collettivo Combahee River, 1978, tra le firmatarie Barbara Smith, riassume gli aspetti principali del *black feminist*, di cui fanno parte anche bell hooks (*Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, 1990) e Angela Davis il cui testo *Donne, razza e classe* (1981), scritto in carcere nel 1971, è un punto di riferimento per la riscoperta della storia dimenticata delle ribellioni delle donne nere contro la schiavitù.

45 Robin Morgan aveva intitolato il suo volume (la prima raccolta organica di scritti del femminismo radicale americano), *Sisterhoods Powerful* (Random House, 1970), ignorando, appunto, alcune differenze determinanti tra donne - bianche e nere, benestanti e proletarie - appellandosi alla “sorellanza”.

46 Termine introdotto dall’attivista e giurista statunitense Kimberlé Crenshaw nel 1989 per affermare che cultura, classe, orientamento sessuale, colore della pelle e disabilità sono intersezioni che costruiscono l’identità.

47 In “A Critique of Postcolonial Reason”, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, trad. it. *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi Editore, Roma 2004. Gayatri Chakravorty Spivak (1946), dopo aver conseguito la laurea all’Università di Calcutta nel 1959, si trasferisce negli USA. È tra le artefici dell’introduzione nelle accademie americane del decostruzionismo, avendo tradotto dal francese *De la grammatologie* (di Jacques Derrida), nel 1976.

in quanto non avrebbe messo in discussione la dinamica di sfruttamento del capitalismo verso i Paesi più poveri, considerando le donne occidentali come “privilegiate”.

Il pensiero della differenza

Nella crescita teorica e organizzata del movimento femminista tra gli anni Sessanta-Settanta, **in** modo associativo, non verticistico - con la costituzione di circoli di donne che praticano la “Crescita di coscienza”, avendo come riferimento il motto “il personale è politico”⁴⁸- si può contestualizzare anche il pensiero femminista italiano. Questo si è sviluppato come *pensiero della differenza sessuale*, tenendo in considerazione la corporeità, “incarnando” la soggettività femminile, in polemica con il *femminismo dell’uguaglianza*, accusato di sottovalutare il rischio dell’omologazione al modello maschile.

A partire dalla già citata Carla Lonzi, che ha affermato in modo radicale la differenza femminile - criticando in modo deciso tutte le ideologie (religiose, filosofiche, politiche, ecc.) in quanto presuppongono sempre una gerarchia dei sessi⁴⁹ -, prima che Luce Irigaray (ritenuta l’ideatrice del pensiero della differenza sessuale) fosse tradotta in Italia. Alla teoria della differenza della filosofa-psicanalista franco-belga farà riferimento la Comunità di Diotima per la quale le donne possono ottenere un’indipendenza simbolica solo se si muovono su un altro piano rispetto agli uomini. Luisa Muraro, tra le fondatrici della comunità veronese, sostiene la necessità di creare un *nuovo ordine simbolico materno* e una *genealogia femminile* che deve costituirsi attraverso l’incontro e la relazione tra donne⁵⁰. Nell’*Ordine simbolico della madre* (1991), Muraro approfondisce le differenze con la tradizione maschilista, elevando “l’ordine della madre” ad un valore pari, se non superiore, a quello maschile; cambiamento simbolico possibile soltanto se le donne riescono a istituire un rapporto di fiducia e gratitudine verso l’autorità materna e di debito simbolico verso una propria simile alla quale si affidano.

Adriana Cavarero ha partecipato al gruppo Diotima sottolineando la questione della non neutralità e universalità del linguaggio e delle categorie del pensiero. In *Per una teoria della differenza sessuale* (1987) analizza il linguaggio filosofico ritenendolo come proprio del pensiero maschile e ritrovando più possibilità di espressione del pensiero femminile nel linguaggio poetico e nella narrazione. Proprio a partire dal racconto, le donne possono costruire un *linguaggio della differenza* secondo una logica non più monistica come quella maschile ma duale. Cavarero si allontanerà dal gruppo di Diotima nei primi anni

48 La saggista Carol Hanisch utilizzò questa frase, divenuta iconica, in un testo pubblicato su *Notes from the Second Year: Women’s Liberation* (1970).

49 Mentre «il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere» in *Sputiamo su Hegel*, cit. p. 20.

50 Sull’ordine semiotico (segni, immagini, ordine della madre che precede l’ordine simbolico del padre) si concentra l’attività della psicanalista e semiotica J. Kristeva (1941). Cfr. *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979, così come alla ricerca di un linguaggio altro rispetto a quello maschile si dedica e H. Cixous (1938), *Le rire de la Méduse*, Edition L’Arc, 1975. Queste autrici sono le teoriche del femminismo francese degli anni Settanta, insieme a Irigaray, di riferimento per il pensiero della differenza sessuale.

Novanta per intraprendere un percorso personale, sempre comunque nell'ambito della teoria della differenza. In *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*,⁵¹ rileggendo alcune figure femminili di testi classici - da Omero a Platone (Penelope, Demetra, Diotima e la servetta tracia del Teeteto - ne fa assumere un senso diverso, delineando un nuovo soggetto (non più astratto e universale) ma singolare e incarnato. In *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione* (2005) la filosofa italiana afferma che la domanda fondamentale legata all'identità è "chi sono io" e non "che cosa sono io", trovando nella narrazione, fatta però da un'altra persona, la possibilità di identificazione, di delineare il sé⁵². In polemica con il pensiero femminista postmoderno che parla di soggettività multipla, per Cavarero, il soggetto è quindi unico, irripetibile e sessualmente definito.

Soggetti (?) in trasformazione

La nascita del *soggetto femminile* all'interno del pensiero femminista, il "soggetto imprevisto"⁵³, finisce per coincidere con la crisi di una certa idea di *soggetto universale* che sembra seguire le sorti della metafisica, condannata dal pensiero contemporaneo e dalla critica femminista che la identifica con il "pensiero patriarcale". Così, soprattutto sulla scia del decostruttivismo, alcune teorie femministe, in particolare della cosiddetta "terza ondata" - anche se ormai le "onde" si susseguono e si sovrappongono fino all'attuale "quarta" - radicalizzano il tema della differenza, considerando il concetto di "individuo" come un insieme di più differenze. Il soggetto, proprio in quanto *non sostanza ma processo*, è concepito come positivamente instabile, in continuo cambiamento e caratterizzato da diverse variabili, tra cui il sesso e l'orientamento sessuale. Proprio in quanto *fluide*, le identità sono considerate più aperte, sensibili all'incontro e alla relazione con l'altro da sé.

Ne sono esempi le "figure" che compaiono nelle teorizzazioni di alcune femministe. Ad esempio, Donna Haraway nel suo *A cyborg Manifesto* (1985)⁵⁴ propone la metafora del *cyborg* come soggetto senza genere - uomo, donna e macchina contemporaneamente -, che rappresenta il superamento, non soltanto delle opposizioni natura e cultura, maschile e femminile, ma anche psiche e materia, normale e alieno. Prefigurando una sorta di distopia, per cui anche il concetto di corpo sembra scomparire, divenendo una realtà di numeri, onde magnetiche, immagine di un computer Haraway ha pensato, in modo

51 Editore Ombre corte, Verona 2009. Pubblicato per la prima volta nel 1990 da Editori Riuniti, tradotto in molte lingue, questo testo è tuttora al centro del dibattito internazionale sulla filosofia della differenza sessuale, la teoria politica di stampo radicale e gli studi culturali e di genere.

52 Fra i testi di Adriana Cavarero (1947): *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995; *A più voci: filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003 e *Inclinazioni. Critica della rettiludine*, Cortina Raffaello Editore, Milano 2014.

53 Carla Lonzi, op. cit. p. 60.

54 Donna Haraway (1944), trad. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di Rosi Braidotti, Milano, Feltrinelli 1995.

ironico e provocatorio, ad un mondo postgender, avviando la cosiddetta *teoria femminista post-umanista*, antispecista.

La critica all'essentialismo è sfociata anche nei cosiddetti studi *queer*⁵⁵ sulle diverse forme di sessualità, che originano parallelamente alla presenza di movimenti per i diritti civili di «soggetti sessuali che non si riconoscono nelle categorie binarie (...): transessuali, transgender, travestiti e travestite, ermafroditi e androgini»⁵⁶, che mostrano la performatività del genere analizzata anche da Butler⁵⁷. Soggetti *eccentrici* in quanto forme di “devianza” dalla normatività dell'eterosessualità, che delineano un individuo «non immune o esterno al genere, ma autocritico, distanziato, ironico, eccedente, insomma eccentrico»⁵⁸.

A queste figurazioni, Rosi Braidotti⁵⁹ aggiunge quella di *soggetto nomade*, come rappresentazione teorica più rispondente alla soggettività contemporanea che implica «anche una presa di distanza critica dalle forme diffuse della mobilità a fini commerciali, intesa come l'economia politica del capitalismo avanzato»⁶⁰ e include la corporeità come dato costruito, variabile e mobile.

L'attenzione al corpo, tipica del femminismo più recente, consente anche di recuperare un modello metafisico. Christine Battersby in *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity* (1998)⁶¹ delineando la donna come *soggetto fenomenale*, sostiene la necessità di costruire una nuova “metafisica carnale” che parte dall'atto della nascita, in quanto rappresenta la forza della carnalità, con l'immediata dipendenza del figlio dalla madre per la sopravvivenza. In antitesi al pensiero esistenzialista di Heidegger e Sartre - per i quali venire alla vita significava “essere gettati” nel mondo, senza alcun legame - Battersby sostiene invece la centralità della *relazione*, un vincolo doppio tale per cui la donna rappresenta una maternità insieme biologica e culturale, che crea e rende possibile il *dia-logos* come continuo scambio con la creatura.

55 Il termine *queer* è stato introdotto nel dibattito pubblico e nelle scienze sociali nel campo degli studi sulla sessualità, all'inizio degli anni Novanta. La sua prima apparizione in ambito accademico è fatta risalire al numero speciale della rivista «differences» curato da Teresa De Lauretis, *Queer theory. Gay and lesbian sexualities* (1991). *Queer*, strano, bizzarro, a sua volta deriverebbe dal tedesco *quer*, diagonale, di traverso.

56 Michele Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, Booklet, Milano, p. 444.

57 Judith Butler in “Bodies that matter. On the discursive limits of ‘sex’”, New York-London 1993 (trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996) fa riferimento alla teoria Queer. Con il termine si indica, in generale, ciò che si pone in maniera eccentrica per le definizioni e le pratiche sessuali e sociali, rispetto a quelle imposte dal codice culturale egemone. La definizione queer è stata riconosciuta dalla comunità LGBT (Lesbiche, Gay, Bisessuali, Transgender) ed è inserita nell'acronimo comunitario (LGBTQ), più di recente ampliato a LGBTQIA+ (ad includere anche Intersessuali e Asessuali). Il segno + rappresenta le altre identità che non trovano posto nell'acronimo.

58 Teresa De Lauretis, op. cit. p. 60.

59 Rosi Braidotti (1954), Cfr. *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995; *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003; *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Derive Approdi, Roma 2014.

60 Rosi Braidotti in *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*, Luca Sossella Editore, Roma, 2002, p. 10.

61 Christine Battersby, *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, Routledge, London 1998), tr. parz. in Cavarero, Restaino, op. cit. *La donna fenomenale. Metafisica femminista e modelli di identità*, p. 217.

Anche Elena Pulcini⁶² riprende il tema del corpo e propone la visione di un *soggetto contaminato* con l'intenzione di preservare due aspetti importanti dell'identità: «l'unicità dell'Io e l'interazione Io/altro che rischiano di perdersi nell'enfasi decostruzionista del femminismo postmoderno»⁶³. Pur riconoscendo a quest'ultimo il contributo al superamento dei dualismi del pensiero occidentale e l'aver giustamente insistito sulla questione dell'alterità, proprio per la salvaguardia di tale nozione, Pulcini intende mantenere «la concreta e insostituibile singolarità dell'Io, di ogni particolare Io; quello che consente (...), di narrarne e ricostruirne la storia, frammentata e molteplice, e pur tuttavia diversa da ogni altra, unica e irripetibile».

L'incontro e la contaminazione con l'altro, senza *un luogo del soggetto* - sia pure non essenziale, naturale, fissato da norme e regole - non sarebbe possibile. Proprio nella misura in cui l'altro è *l'inappropriabile e l'inassimilabile* può rappresentare *lo spazio della differenza*. L'Io è sempre potenzialmente un altro «e per questo, solo per questo, virtualmente disposto a lasciarsi contagiare, interrogare, contaminare». Questa consapevolezza può indurre il soggetto all'auto-critica, a quel “distacco da sé” che consente di prendere *distanza dal proprio pensare*, ma anche *dal proprio sentire e desiderare*⁶⁴. In questa “posizione eccentrica” il soggetto può trovare la capacità non soltanto di resistere al «potere dei discorsi e delle ideologie egemoni, emancipandosi dalla propria posizione “assoggettata”, ma anche di smascherare le proprie complicità con quei discorsi e quelle ideologie, aprendosi al rischio e all'incertezza di «nuovi saperi e nuove modalità di conoscenza»⁶⁵.

Verso il superamento dell'“uomo”: da monade a nomade

Negli ultimi decenni, soprattutto a partire dalla generazione poststrutturalista, una parte della teoria femminista ha svolto una critica “anti-umanista”, perché il concetto di “uomo” è stato tradizionalmente costruito per contrapposizioni/esclusioni di ciò che, di volta in volta, è stato ritenuto “non umano”. La critica femminista dell'umanesimo parte dal presupposto che «la soggettività come pratica discorsiva e materiale equivalga

62 Pulcini Elena, (1950-2021) morta di recente a causa del Covid, è stata docente di Filosofia Sociale all'Università di Firenze. Tra i suoi testi: *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa* (con Sophie Bourgault), Il Mulino, Bologna 2018.

63 Questo e i virgolettati che seguono sono tratti da Elena Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, cit. pp. XVII- XVIII.

64 Pulcini riprende su questo tema Foucault: «staccarsi da sé (*se dépendre se soi-même*) (...) Ci sono momenti nella vita in cui la questione di sapere se si può pensare o percepire differentemente da come si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere (...) Ma che cos'è dunque la filosofia oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non il lavoro critico del pensiero su sé stesso?» (M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984).

65 Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, cit. p. XIX.

alla coscienza razionale e universale (...) mentre l'Alterità è definita come il suo opposto negativo»⁶⁶.

Rosi Braidotti, cogliendo la mutazione culturale in atto verso una società multietnica, ritiene necessario un nuovo tipo di identità, *nomade* e *postnazionalista* e propone un progetto etico e politico fondato sulla *disidentificazione* da tutte le *identità prestabili*. L'assunzione di una *coscienza nomade* rappresenta un impegno in difesa delle differenze contro le *identità dominanti*, una scelta a favore di una visione del soggetto in divenire e nello stesso tempo incarnato e situato, che per questo è in grado di pensare ogni altra differenza, mostrandone la positività e la creatività.

In tale prospettiva la donna è l'altro dell'uomo, l'immigrato e il rifugiato è l'altro del cittadino: avviene il superamento dell'identità individuale per costruire una *soggettività* che è trasversale e collettiva, *postumana* nel senso che rompe i limiti dell'umanesimo e dell'antropocentrismo occidentali - quali la prevaricazione e il dominio sui popoli ritenuti inferiori - individuati anche dagli studi e dai dibattiti postcoloniali⁶⁷. Oltre alla razza, alla classe, al genere e all'orientamento sessuale, anche età e abilità fisica determinano la nozione e stabiliscono l'accesso a ciò che viene ritenuto umanità. A partire da una filosofia dell'immanenza radicale si approda a un *materialismo vitalista* che tiene in considerazione una concezione relazionale del sé, come unità/totalità generata dall'effetto di molteplici legami. Il corpo, la *carne pensante dell'umano*, è intelligente come il resto della materia, data la sua capacità di autoorganizzazione e perché interconnesso al resto della vita organica. Secondo la *filosofia nomade dell'immanenza radicale* si pensa con tutto il corpo, per questo «bisogna riconoscere l'incorporazione dell'intelletto e l'intellettualizzazione del corpo»⁶⁸.

Venuta meno l'egemonia dell'*ánthropos*, emerge l'importanza degli "altri": animali, piante, l'ambiente e il mondo in generale verso i quali la specie umana ha responsabilità⁶⁹. La definizione dell'attuale era geologica come *Antropocene* evidenzia, insieme, il maggior potere acquisito dall'*ánthropos* attraverso la tecnologia e le sue conseguenze letali: una nuova consapevolezza che comporta una nuova prassi politica. «La teoria femminista postumana è una sperimentazione oltre i sistemi binari, che funziona per "e...e", non per "aut-aut". Il principio del Non-uno come struttura profonda della nostra soggettività, tramite il riconoscimento dei legami che ci uniscono ai molteplici altri

66 Rosi Braidotti, "Fourtheses on posthuman feminism", in Richard Grusin (a cura di), *Anthropocene Feminism*, University of Minnesota Press, 2016; trad. it. *Quattro tesi sul femminismo postumano*, in La Camera Blu. Rivista di Studi di Genere, vol. 12, p. II). Braidotti è tra le principali autrici per gli studi sul tema della soggettività e del postumano, soprattutto in relazione alle prospettive neofemministe.

67 A partire da quelli ritenuti ormai dei classici come Franz Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1961 (or. *Les Damnés de la terre*, Éditions Maspero, Paris 1961) e di Eduard Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991 (or. *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978).

68 Rosi Braidotti, *Quattro tesi sul femminismo postumano*, op. cit. p. XV.

69 Posizione anche dell'*Ecofemminismo* che è iniziato nel 1974 con uno scritto di Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*. éd. P. Horay, Paris, in cui l'autrice si sofferma sui costi ambientali dello "sviluppo", individuando nelle donne i soggetti del mutamento. Il femminismo incrocia anche l'antispecismo nel 1989 con Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, tradotto di recente in *Carne da macello. La politica sessuale della carne*, VandA Edizioni, Milano 2020.

(...) in una trama vitale di interrelazioni complesse (...). La priorità data alla relazione deriva dalla consapevolezza che il soggetto è l'effetto del perenne flusso di incontri, interazioni, affettività e desideri»⁷⁰.

Con il soggetto nomade l'Io, da *fascio di percezioni* - che già David Hume⁷¹ aveva ipotizzato, mettendo in discussione i due principi caratterizzanti la soggettivazione: «l'unità dell'individuo e la fondamentale razionalità del suo comportamento»⁷² - diviene un *fascio di relazioni*. Se con la «fabbrica dell'individuo moderno nel XVII sec.»⁷³, con la produzione del confine tra l'interno e l'esterno, di cui l'esempio più estremo è rappresentato dalla *monade* leibniziana, il soggetto è ora non più autonomo, indipendente e chiuso in sé stesso (monade, da *monas*, unità), ma *nomade*, errante, nel senso di aperto, plurimo, relazionale e per questo anche più vulnerabile. Con il recupero positivo della corporeità, della sensibilità, viene superata anche la dicotomia cartesiana mente/corpo, con le passioni relegate nell'ambito del secondo.

Si delinea, quindi, un "soggetto complesso", come quello che emerge nell'esercizio delle pratiche filosofiche.

Complessità generativa

La pratica filosofica - in particolare la consulenza, rivolgendo l'indagine ai singoli -, si confronta con il possibile nichilismo che può derivare dalla messa in discussione radicale del soggetto. Un rischio che, sottolinea Francesca Brezzi⁷⁴, può essere evitato proprio tenendo in considerazione, «il politeismo dei valori, dei linguaggi e delle concezioni della vita umana, che è il dato epocale del nostro presente storico, una complicazione senza precedenti non solo della teoria della storia, ma anche del soggetto (e dei soggetti)»⁷⁵. La riflessione femminista, offre, in questo senso un esempio di «espressione di quel "pensare senza ringhiera", di cui parla Hannah Arendt (...) siamo abituati ad appoggiarci alla ringhiera dell'identità, al valore dell'unità, al logos, al sistema, oggi, invece, "abbiamo perso la ringhiera". Da qui sorgono aporie e interrogativi, ma anche movimenti di pensiero di grande rilevanza (...) in cerca di nuove fondazioni o di fondamenti "altri", dal momento che permane la domanda filosofica intorno ai principi generali e al

70 Rosi Braidotti, *Quattro tesi sul femminismo postumano*, cit. p. XXII e p. XXIV.

71 «Da parte mia, quando mi addentro più intimamente in ciò che chiamo me stesso, m'imbatto sempre in qualche percezione di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad afferrare me stesso senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione. [...] Il resto del genere umano non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile, e si trovano in perpetuo flusso e movimento» (David Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1982, p. 505).

72 Lo ricorda Riccardo Baldissoni in *Io siamo. Per una genealogia della soggettivazione*, cit. p. 207.

73 Ibidem.

74 Brezzi Francesca, Che genere di pratiche filosofiche? In B@belonline, n. 14-15, Anno 2013, p. 61. Brezzi insegna Filosofia morale presso l'Università di Roma Tre ed è presidente dell'Osservatorio interuniversitario Studi di genere e Pari opportunità che riunisce le tre università romane («La Sapienza», Tor Vergata e Roma Tre). Fa parte del direttivo del "Réseau international des femmes philosophes", promosso dall'Unesco.

75 Op.cit., p. 61.

senso valoriale delle nostre azioni»⁷⁶. Brezzi ricorda che il femminismo, soprattutto quello rappresentato dal “partire da sé”, si confronta con «precarietà esistenziale e rischio, sicurezza e fragilità, possibili mascheramenti (occorre ricordare l’etimologia di persona che rinvia a maschera?) di fronte alla nudità, cioè alla consapevolezza dell’illusione, per evitare la rete o ragnatela del relativismo soggettivo e gnoseologico, ma anche la gabbia della verità assoluta»⁷⁷.

Pensare la complessità del soggetto nella sua *relazionalità costitutiva* è la sfida della pratica filosofica. In questo contesto assume un ruolo rilevante l’idea di *ragione* - che è in gioco nel dialogo (*dia-logos*) riflessivo -, non considerata come sostanza, come un’entità separata da passioni e desideri. Piuttosto è *pensiero complesso* (*cum-plexum*, con nodi, intrecciato) in cui sono implicate tutte le dimensioni “umane”⁷⁸: oltre a quella logico-critica, anche la creativa/generativa e quella emotivo-valoriale, un “dare valore” che richiama l’aver cura (idea tradizionalmente legata al “femminile”, come presunta vocazione delle donne) come parte fondamentale dello stesso *logos*. Nella nozione di *pensiero/soggetto complesso* l’aspetto cognitivo non è separato da quello affettivo, così come dall’elemento corporeo: percettivo e concettuale, fisico e mentale sono tenuti insieme. Nel soggetto, inteso nella sua complessità, la razionalità non si riferisce alla mera logica ma all’articolazione di ragioni credute attendibili: le “buone ragioni”, che sono tali in quanto mostrano una loro forza e rilevanza. Pensare razionalmente/logicamente comporta il riferimento a criteri quali, ad esempio, validità, valore probatorio, coerenza, ecc., come avviene nella ricerca scientifica. Allo stesso modo, la dimensione valoriale non fa riferimento ad un pensiero “buono e affettivo”, ma a quando «si presta attenzione a ciò che importa, si costruiscono graduatorie, si assegnano priorità, si distingue ciò che è urgente da ciò che non lo è, ecc.»⁷⁹. Così come il pensiero creativo/generativo non è inteso come disposizione psicologica alla creatività (non appartiene, insomma, soltanto agli artisti o agli inventori) ma si definisce in riferimento a caratteristiche più generali quali stupore, originalità, indipendenza, immaginazione, inventiva, sperimentazione, produttività.

Il dialogo riflessivo può consentire di appropriarsi di questi *mezzi di produzione* del soggetto quando si affrontano le *questioni identitarie*, come avviene (nella maggior parte dei casi) nelle pratiche filosofiche, dove spesso emergono anche problematiche di “ge-

76 Op.cit., p. 66.

77 Ibidem.

78 La multidimensionalità del pensiero, e quindi del soggetto, è teorizzata da Lipman Matthew (1923-2010), che a partire dalla fine degli anni Sessanta ha sviluppato, insieme ad Ann Margaret Sharp, il curricolo didattico della Philosophy for Children. Oltre a pubblicare i racconti e relativi manuali del curricolo, Lipman ha presentato la sua filosofia dell’educazione in diversi testi, tra cui “Thinking in Education” (Cambridge University Press, 1991; tr. it. *Educare al pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 2005). Nel 2018 è stata tradotta in italiano anche la sua autobiografia, *L’impegno di una vita: insegnare a pensare*, Mimesis, Milano.

79 Lipman sottolinea che il pensiero *caring* può essere definito «conservativo, nella misura in cui si preoccupa di mantenere la situazione esistente ed è operativo, quando tende a cambiarla [...]. In entrambi i casi rappresenta un orientamento al valore, perché coloro che ne sono privi non si preoccupano né di conservare le cose importanti, né cercano di produrre qualcosa di importante” in *Orientamento al valore caring come pensiero*, in Antonio Cosentino, *Filosofia e formazione, 10 anni di Philosophy for children in Italia*, Liguori, Napoli 2002, p. 41.

nera” e sempre più anche di “generi” e orientamenti sessuali diversi. Negli incontri - sia con bambini/ragazzi che con gli adulti -, affiora una questione femminile dietro varie forme: mancata o scarsa occupazione lavorativa, difficoltà ad accedere alle posizioni apicali (anche nella politica) e, più in generale, riguardo ruoli considerati in modo separato “maschili e femminili”, con i primi che tendono alla prevaricazione dei secondi, fino alla violenza di genere. L’ordine simbolico che decide i luoghi comuni che sono parte, a volte consistente, delle singole “visioni del mondo” - i diversi “sistemi” in cui ciascuno articola la propria posizione gnoseologica - sembra ancora costituito dalle diverse dicotomie che il pensiero femminista, in quanto teoria critica delle culture e dei modi di produzione della conoscenza, ha contribuito a rivedere.

Benché il femminismo si sia affermato come prospettiva capace di rinnovare i saperi e come riflessione sul pensiero che interpreta la realtà, sembra invece avere difficoltà ad essere una teoria in grado di incidere più diffusamente sui rapporti sociali e materiali. Anzi, proprio a fronte della vasta e articolata teorizzazione appare più ampia la distanza con quanto avviene nei diversi contesti di vita.

Le pratiche filosofiche - che mostrano come non ci sia una «natura della filosofia, qualcosa che la filosofia sia *ab aeterno* e una volta per sempre»⁸⁰ e che pongono l’attenzione sulle categorie utilizzate, sulla “grammatica”, il linguaggio con cui si traducono/costruiscono identità e mondo - possono rendere più diffusa (come suggerisce di fare Braidotti), l’articolazione di singole *cartografie*. Letture del presente dotate, oltre che di fondamenti teorici, di consapevolezza pratica, poiché «l’approccio cartografico adempie alla funzione di fornire strumenti interpretativi e, allo stesso tempo, alternative teoriche creative»⁸¹.

Il dialogo filosofico, offrendo la possibilità di configurare *mappe del pensiero*, rivedibili dalla porzione di luogo nel quale si è, con le tutte le particolari, importanti, differenze “individuali”, può rendere *con-sapevoli* (un *sapere comune*), e quindi orientati nella complessità. Compresa quella che riguarda la dimensione corporea, che implica il *soggetto* come *con-dividuo*⁸²: un *singolo-molteplice* che è tale in termini biologici, perché abitato dalla eterogeneità di mondi batterici e virali. Come l’attuale pandemia ha mostrato nei suoi effetti drammatici: un soggetto/nodo di reti di dipendenze ecologiche.

80 «Come non c’è una “natura umana” e tanto meno una “natura della donna”». Lo ricorda Francesca Rigotti in Nicola Vassallo (a cura di) *Donna m’apparve*, Codice Edizioni, Torino 2009, p. 43.

81 Rosi Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, cit. p. 10.

82 Elena Gagliasso, *Condividui in evoluzione: quale filosofia?*, in (a cura di) Monica Monti, Carlo Alberto Redi, “CON-dividuo. Cellule e genomi”, Ibis, Pavia 2019, pp. 81-96.