

# Donna m'apparve

A cura di Nicla Vassallo

Contributi di Eva Cantarella, Francesca Rigotti, Laura Boella,  
Claudia Mancina, Claudia Bianchi, Alessandra Tanesini,  
Pieranna Garavaso e Nicla Vassallo



Nicla Vassallo  
*Donna m'apparve*

Progetto grafico: studiofluo srl  
Impaginazione: adfarmandchicas  
Redazione: Alessandra Papa  
Coordinamento produttivo: Enrico Casadei

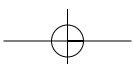
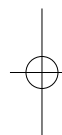
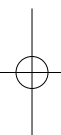
© 2009 Codice edizioni, Torino  
Tutti i diritti sono riservati

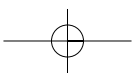
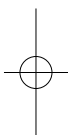
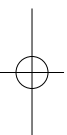
ISBN 978-88-7578-125-5



*Noi siam qui ninfe e nel ciel siamo stelle*  
Dante Alighieri, *Divina Commedia, Purgatorio*, Canto XXXI, v. 106

*A Mario Trincherò,*  
*geniale e speciale per amicizia, filosofia, umanità*





## Indice

- Prologo*  
3 **Così fan tutte**  
*di Nicla Vassallo*

### **L'io**

- Capitolo 1*  
23 **Essere diverse**  
*di Eva Cantarella*

- Capitolo 2*  
31 **Essere madri**  
*di Francesca Rigotti*

### **L'io e l'altro**

- Capitolo 3*  
49 **L'empatia**  
*di Laura Boella*

- Capitolo 4*  
67 **Il bene**  
*di Claudia Mancina*

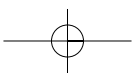
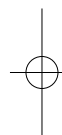
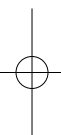
- Capitolo 5*  
83 **La parola**  
*di Claudia Bianchi*

## L'io e il mondo esterno

- Capitolo 6*  
103 Oggettività  
*di Alessandra Tanesini*
- Capitolo 7*  
117 Scienza  
*di Pieranna Garavaso*
- Epilogo*  
131 Donna m'apparve  
*di Nicla Vassallo*
- 149 Bibliografia  
161 Le autrici  
165 Indice dei nomi



Donna m'apparve



*Prologo*

## Così fan tutte

di Nicla Vassallo

*Don Alfonso:*

*Ed io, giuro alla terra,*

*Non scherzo, amici miei;*

*Solo saper vorrei*

*Che razza d'animali*

*Son queste belle,*

*Se han come tutti noi carne, ossa e pelle,*

*Se mangian come noi, se veston gonne,*

*Alfin, se Dee, se donne son...*

Lorenzo da Ponte

*Così fan tutte, ossia La scuola degli amanti, Atto 1*

### Su fedeltà e tradimenti

Immagino che conosciate *Così fan tutte, ossia La scuola degli amanti*, l'opera lirica (K 588) di Mozart. A interessarci qui non è tanto la partitura, quanto il libretto, in cui Lorenzo da Ponte, mentre solleva "giocosamente" una domanda, "le donne sono fedeli?", dà come per scontato che agli uomini l'infedeltà sia concessa. In realtà, le donne *devono* essere fedeli (agli uomini ovviamente) mentre il contrario non vale.

Provate a cercare su un qualsiasi dizionario la parola "fedeltà". I suoi significati non sono molti: «stabilità nel mantenere i patti o le promesse», «continuità nel conservare sentimenti e affetti»; si è pertanto fedeli ai giuramenti, fedeli in amore, fedeli in amicizia. Questi significati evidenziano la natura sociale della fedeltà, su cui si fondano alcune importanti relazioni e istituzioni umane. Relazioni e istituzioni che prevedono sempre, oltre agli affetti e a sentimenti (ovviamente, quando questi ci sono, perché possono non esserci), alcune forme di tipo contrattuale: si pensi, per esempio,

ai matrimoni, in cui, se c'è una reciprocità che riguarda la fedeltà (ma dubito che tutte le forme contrattuali la richiedano) essa dovrebbe interessare entrambi gli sposi.

Già, si parla di sposa o moglie fedele, così come di sposo o marito fedele. Ma per comprendere che la fedeltà è sostanzialmente imposta alle donne e non agli uomini, basta pensare a Penelope e a Ulisse (nell'*Odissea*), alle dame Dorabella e Fiordiligi da una parte, e ai loro due amanti, gli ufficiali Ferrando e Guglielmo dall'altra (nel libretto di da Ponte), o alle percentuali di uomini sposati che usufruiscono di prestazioni sessuali a pagamento. Del resto, nelle società attuali, ancora androcentriche, incluse purtroppo quelle occidentali, l'autorità è vissuta a senso unico, al pari della fedeltà: l'autorità politica, culturale, sociale appartiene agli uomini; alle donne è riservata la fedeltà agli uomini, insieme a diverse altre imposizioni agite sulle donne dall'autorità maschile. Lo schema prevede di frequente una relazione di subordinazione, non di equità, e (adattato ai tempi, naturalmente) si avvicina parecchio a quello feudale dove è ai servi che si impone fedeltà (e difatti si parla di servi fedeli), o a quello religioso nel quale al proprio Cristo, Buddha, o Maometto i discepoli devono essere fedeli (ma si pensi anche ai discepoli dei vari "maestri", filosofi inclusi, maestri che pretendono fedeltà assoluta alle proprie dottrine). E non si dimentichi che essere fedeli può arrivare a coincidere con l'essere totalmente dipendenti, passivi, servili: è per questo che si dice «fedele come un cane».

Notoriamente si ritiene che il contrario della fedeltà coincida con il tradimento. Eppure il tradimento non comporta di necessità l'inganno. Il termine "tradire" deriva infatti dal latino *tradere* che nel suo significato più generale significa "consegnare, affidare, trasmettere": consegnare, affidare, trasmettere cultura, conoscenze, sentimenti, identità, valori (da cui poi il termine "tradizione"). Solo in un significato specifico significa "consegnare al nemico", e di conseguenza "ingannare". Per di più, non è sempre facile capire chi viene tradito, nel senso di ingannato: è Cristo a essere tradito da Giuda che lo consegna alle guardie, o è Giuda a essere tradito da un Cristo incapace di adempiere a quel ruolo politico che da lui molti si attendono e che Cristo stesso ha in qualche modo promesso, o comunque lasciato intendere? Sta però di fatto che, a partire dall'interpretazione cristiana dell'atto di Giuda, il tradimento viene a configurarsi come un tradimento rispetto a una figura (Cristo) che simboleggia amore, e pertanto come un "tradimento d'amore", inter-

pretazione conservata fino a noi, che identifichiamo il tradimento con l'adulterio e più in generale con l'infedeltà amorosa, specie in società come quella occidentale contemporanea dove la monogamia in ogni sua possibile accezione (non solo sessuale, ma anche affettiva e intellettuale) è considerata superiore a ogni forma di poligamia.

Mettere in luce questi aspetti non del tutto consueti della fedeltà e del tradimento può aiutarci a intuire (sebbene una piena comprensione di ciò reclamerebbe un intero volume) che essere fedeli non comporta sempre portare l'altro a conoscenza della verità, e che tradire non equivale sempre a negare all'altro la conoscenza della verità. Del resto, essere fedeli può richiedere di tacere la verità per non provare e provocare sofferenza, mentre tradire può richiedere di riferire la verità per provare e provocare sofferenza. Quante volte non vogliamo conoscere la verità e cerchiamo di evitarla a ogni costo, rifugiandoci in vite fasulle: la consapevolezza di noi stessi richiederebbe fatica emotiva, epistemica, etica, oltre che sofferenza, e comporterebbe la necessità di assumere responsabilità e decidere per libertà che ci paiono incompatibili con le nostre gabbie concettuali, moralistiche, pratiche.

Per di più, non bisogna sottovalutare il fatto che essere fedeli a qualcun altro può costringerci a essere infedeli a noi stessi, alle nostre identità, sentimenti, valori, intellettualità, sessualità, conoscenze, culture. In altre parole, essere fedeli a qualcun altro non vuol dire automaticamente essere fedeli anche a se stessi, e meno che mai non tradire se stessi. Garantire la fedeltà a qualcun altro può trasformarsi, così come la storia delle donne ci insegna, in un vero e proprio incubo in cui ci si segrega nei propri segreti, pensieri, attese, nella propria inettitudine, nel proprio discredito, nelle proprie memorie, nella propria inerzia, nella propria sottomissione, oppure in cui si tradiscono i propri segreti, pensieri, attese, le proprie forze, la propria fama, le proprie memorie, la propria volontà, la propria libertà. E quando ciò accade l'affettività delle donne nei confronti degli altri si trasforma di necessità in un'affettività traditrice, e di conseguenza anche semplici manifestazioni d'affetto quali abbracci e baci divengono sintomi traditori, e con gli abbracci e i baci si diventa traditori e traditrici.

Ci sono pochi dubbi sul fatto che gli esseri umani si diano parecchio da fare per tradire se stessi, per rafforzare la propria ignoranza su se stessi, per autoingannarsi.

L'autoinganno solleva però diverse domande: se è un atto intenzionale, come possiamo riuscire a condurlo a termine? Forse c'è una

parte di noi che intende ingannarci e una parte di noi che non intende ingannarci? Il nostro io è allora un io per forza diviso? Oppure, la nostra ignoranza su noi stessi deriva dall'incapacità di comprendere il contenuto informativo ed epistemico di certe proposizioni su noi stessi, o dalle limitazioni temporali che ci sono imposte (per esempio, un atto fortemente violento nei nostri confronti può avvenire in modo talmente rapido da non concederci la possibilità di coglierne appieno la violenza), o da "blocchi" psicologici (per esempio, non siamo in grado di sopportare la sofferenza psichica che ci causerebbe il sapere di aver assistito alla morte di nostra madre), o da processi del tutto consci che ci conducono a rimandare l'accettazione dei fatti, o a razionalizzarli per neutralizzare il loro impatto emotivo su di noi. Infine, se l'obiettivo dell'autoinganno consiste realmente nell'evitare di confrontarsi con conoscenze sgradevoli, e se grazie all'autoinganno conseguiamo l'obiettivo, ci consideriamo poi soddisfatti di quanto abbiamo ottenuto – stati di falsità, ignoranza, emozioni improprie e irrispettose dei fatti, vite epistemiche "bruciate" (sull'autoinganno, si vedano Martin, 1985 e Mele, 2001)?

Forse non riusciamo e non possiamo attenerci del tutto al «conosci te stesso» che ci prescrive l'oracolo di Delfi, non solo perché il nostro io non è facilmente trasparente o accessibile sotto il profilo epistemico (questo sempre che concediamo un minimo di credibilità alle teorie psicoanalitiche), né solo perché alcune conoscenze di noi stessi ci procurerebbero sofferenze talmente inaudite da condurci ad autoannientarci psichicamente o fisicamente, ma anche perché consacrare la propria esistenza a conoscere se stessi significherebbe essere così assorbiti dal proprio io da aver ben poco tempo da dedicare agli altri e ad altro (e non solo sotto il profilo epistemico). Tuttavia, anche se non riusciamo ad attenerci alla prescrizione dell'oracolo, dobbiamo riconoscere che la capacità di conoscere noi stessi è nodale e peculiare di noi esseri umani. Nel momento in cui ci ritroviamo quindi ad autoingannarci, non solo per i motivi appena visti, ma perché la fedeltà a qualcun altro ci conduce a tradire noi stessi, dovremmo domandarci seriamente se "il gioco vale la candela", se è lecito che un altro ci conduca a mortificare la nostra possibilità di conoscerci, e quindi di realizzarci pienamente come esseri umani. Perché accantonare le nostre autenticità e responsabilità nei confronti di noi stessi per mostrarci fedeli a qualcun altro?

La fedeltà verso qualcun altro è normalizzante, è una delle tante imposizioni che hanno riguardato e riguardano le donne (anche se non solo le donne), per renderle "normali", quindi più facil-

mente governabili, contenibili, godibili. Se chi ci chiede fedeltà ci vuole normalizzare, nel chiederci fedeltà non ci sta amando: in questo modo la fedeltà risulta dissociata dal discorso amoroso, e ciò vale sia nel caso si interpreti l'amore come una mera attenzione per il benessere dell'altro, sia nel caso in cui questa attenzione venga arricchita da emozioni intense di carattere amicale, romantico, erotico, emozioni accompagnate dalla necessaria (o sempre auspicabile) corrispondenza e reciprocità (sulla natura dell'amore, si veda Singer, 1987).

In fondo, sebbene il comportamento del vecchio "filosofo" Don Alfonso (volto a dimostrare che la fedeltà non si concretizza nelle donne: «È la fede delle femmine / Come l'araba fenice: Che vi sia, ciascun lo dice; Dove sia, nessun lo sa») ci induca a pensare alla fedeltà come a una comoda costruzione sociale, non è affatto Don Alfonso il personaggio più saggio e più femminista di *Così fan tutte*, ma è, come spesso accade, la cameriera Despina, e per più di una buona ragione.

- a) Despina distingue chiaramente tra autoinganno e realtà: se a Fior-diligi e Dorabella par di morire se perdessero i rispettivi amanti, Despina replica «Brave, "vi par", ma non è ver: ancora / Non vi fu donna che d'amor sia morta. Per un uomo morir!... Altri ve n'hanno / Che compensano il danno».
- b) Una considerazione valutativa sugli uomini conduce Despina a consigliare alle donne di divertirsi: «Han gli altri ancora / Tutto quello ch'han essi. Un uomo adesso amate, / Un altro n'amerete: uno val l'altro, / Perché nessun val nulla. / Ma non parliam di ciò: sono ancor vivi, / E vivi torneran; ma sono lontani, / E, piuttosto che in vani / Pianti perdere il tempo, / Pensate a divertirvi». Divertirsi non tanto per il gusto del divertimento in sé, quanto per una questione di reciprocità, equità, eguaglianza: la fedeltà non può venire imposta solo alle donne e non agli uomini; si tratterebbe altrimenti di un'asimmetria gratuita, di una difformità opinabile, di una palese discriminazione sessuale, di un'attribuzione univoca di responsabilità. Il consiglio di Despina è netto e senza sottintesi: «E, quel ch'è meglio, / Far all'amore come assassine e come / Faranno al campo i vostri cari amanti».
- c) A un'idea degli uomini realistica e lungi dall'essere ingiustificata, Despina associa un'idea che gli uomini hanno delle donne e suggerisce a queste ultime di comportarsi di conseguenza: «In uomi-

ni, in soldati / Sperare fedeltà? (*ridendo*) / Non vi fate sentir, per carità! // Di pasta simile / Son tutti quanti: / Le fronde mobili, / L'aure incostanti / Han più degli uomini / Stabilità. / Mentite lagrime, / Fallaci sguardi, / Voci ingannevoli, / Vezzi bugiardi / Son le primarie / Lor qualità. // In noi non amano / Che il lor diletto; / Poi ci dispregiano, / Negandoci affetto, / Né val da' barbari / Chieder pietà. // Paghiam, o femmine, / D'ugual moneta / Questa malefica / Razza indiscreta: / Amiam per comodo, / Per vanità! / La ra la, la ra la, la ra la, la».

- d) Tra l'altro, Despina ha una concezione dell'amore che alcuni filosofi sarebbero disposti a sottoscrivere: «È legge di natura, / E non prudenza sola. Amor cos'è? / Piacer, comodo, gusto, / Gioia, divertimento, / Passatempo, allegria: non è più amore, / Se incomodo diventa, / Se invece di piacer nuoce e tormenta».

*Così fan tutte* ha un lieto fine, come deve essere in ogni dramma giocoso, e anche la morale conclusiva, cantata da tutti i personaggi, sembra gaia: «Fortunato l'uom che prende / Ogni cosa pel buon verso, / E tra i casi e le vicende / Da ragion guidar si fa». Questa ragione, da cui ci dobbiamo fare guidare e che ci consiglia (o perlomeno consiglia gli uomini) di prendere tutto per il verso buono, sembra somigliare più al buon senso che alla ragione vera e propria. Alle donne è stato spesso negato anche il buon senso; altrettanto spesso è stato loro attribuito. Quando invece si tratta di ragione vera e propria, cioè di razionalità, le cose mutano in modo radicale. Le donne fan tutte così: fanno le irrazionali.

### Su razionalità e oggettività

Le donne sono da sempre giudicate emotive, tradizionalmente quindi irrazionali, a tal punto che dalla sfera della razionalità sono state a lungo escluse. Non solo: la nozione di razionalità è stata impiegata, e spesso viene ancora impiegata, per etichettare positivamente gli uomini, mentre quella di irrazionalità per etichettare negativamente le donne. Nel tentativo di rimediare sarebbe un errore rinunciare al concetto di razionalità: se da una parte le donne rimarrebbero comunque intrappolate nel regno delle emozioni, dall'altra si giungerebbe a un'esaltazione, sempre assai pericolosa, del concetto di irrazionalità nelle donne e negli uomini. Meglio



allora rivedere il concetto stesso di razionalità, considerandola come meno astratta, argomentativa, proposizionale, e meno dissociata dalla corporeità, di quanto abbia fatto finora la tradizione (sul ruolo attribuito, o attribuibile, alle emozioni in campo epistemico, si veda comunque Jaggard, 1989).

Il concetto di razionalità non può essere identificato con la logica deduttiva classica; logica che sostanzialmente si deve ad Aristotele. Dato che in termini aristotelici a distinguere gli animali umani (ovvero gli esseri umani) dagli animali non umani è proprio la razionalità, ne segue banalmente e rischiosamente che, se sono irrazionali, le donne non sono esseri umani. Così fan tutte: fanno gli animali non umani. Poniamo, invece, di affermare che la razionalità degli uomini si deve al fatto che essi nutrono certe credenze in base a ragioni appropriate, a differenza delle donne le cui credenze si devono a emozioni, fedi folli, decisioni capricciose, impulsi azzardati, *wishful-thinking*, e via dicendo: ciò che stiamo affermando non è supportato da alcuna ragione valida (non disponiamo di alcuna prova che le cose stiano effettivamente così per gli uomini e per le donne), e quindi la nostra stessa affermazione è, in base a quanto essa stabilisce, irrazionale.

Purtroppo, diverse filosofie tessono le lodi dell'irrazionalità, filosofie di matrice anche femminista, spesso con il solo risultato che a più di una dicotomia sessista viene conferito nuovo vigore. Perché, nonostante tutto, gli uomini continuano a rimanere per molti non solo animali umani razionali, ma anche attivi e oggettivi, mentre le donne non solo animali non umani irrazionali, ma anche emotive, passive, soggettive. Non ci si deve stupire più di tanto, quindi, se i sinonimi di "uomo" sulla più recente (2007) versione di Microsoft Office Word sono "essere umano", "persona", "individuo", "genere umano", "il prossimo", "umanità", "gente", "maschio", "adulto", "addetto", "operaio", "tecnico", "giocatore", "atleta", "soldato", "militare", "elemento", "unità", "un tizio", "un tale", "uno", "qualcuno"; mentre i sinonimi di "donna" sono "femmina", "gentil sesso", "bel sesso", "sesso debole", "signora", "signorina", "donna di servizio", "domestica", "cameriera", "collaboratrice familiare", "colf", "governante", "dama", "regina". È evidente che, ancora oggi, le donne rimangono sostanzialmente e per la maggior parte donne di servizio, domestiche, cameriere, collaboratrici familiari, colf, governanti, anche in virtù del solito pregiudizio: a donne di servizio, dome-

stiche, cameriere, collaboratrici familiari, colf, governanti non sarebbe richiesta razionalità e oggettività alcuna per svolgere in modo degno le proprie mansioni.

Tacciate di irrazionalità, emotività, passività, soggettività, le donne non vengono incoraggiate a nutrire fiducia nelle proprie capacità mentali, e di conseguenza ad aspirare a posizioni di spicco sul piano culturale e professionale; non è certo un caso se si assiste da una parte al proliferare di veline, letterine, troniste, modelle, e dall'altra a un'assoluta rivalutazione del ruolo delle donne in quanto "essenzialmente" madri, a tal punto che a volte sembra di essere ritornati a una rappresentazione conservatrice à la Jean-Jacques Rousseau: le donne devono essere accondiscendenti e sottomesse, capaci di soddisfare i soli bisogni del proprio partner e dei propri figli, mogli, madri e nullo altro (si vedano le pagine dedicate a Sofia in Rousseau, 1762).

A parte rarissime eccezioni (John Stuart Mill, per esempio), i grandi filosofi si adoperano attivamente per rendere la situazione ancora più fosca, dimostrandosi ben poco filosofi nelle loro opinioni sulle donne. Direi anzi che i "grandi" filosofi hanno dato prova di sostanziale irrazionalità, coltivando credenze del tutto gratuite o frutto di assurde superstizioni: per Aristotele non solo le donne sono maschi menomati, ma l'essere donna coincide con l'assenza di potenza; per Nietzsche le donne consistono primariamente in un mero passatempo per gli uomini; per Levinas la donna viene a coincidere con il raccoglimento, l'interiorità, la casa. Anche se non è qui il caso di dilungarsi sui tanti filosofi e le tante filosofie che nutrono disprezzo per le donne e mal teorizzano sulla cosiddetta natura femminile, non giudico il compito affatto inutile: costituisce anzi un buon modo per prendere consapevolezza di un corso della storia della filosofia misogina che ci ha restituito una concezione filosofica coercitiva non solo delle donne, ma anche della sessualità, della famiglia, della maternità.

Se i filosofi maltrattano le donne, la storia della filosofia le cancella. Si consideri Ipazia. Benché Giovanni Malala ce la descriva come «la celebre filosofa della quale si tramandano grandi cose» e Socrate Scolastico sostenga che ella «era giunta a un tale culmine di sapienza da superare di gran lunga tutti i filosofi della sua cerchia», quanti di noi hanno avuto occasione di imbattersi in volumi di storia della filosofia che fanno cenno al pensiero di Ipazia? A dire il vero, c'è un volumetto splendido del 1690, *Mulierum philosopharum historia*, che non esita ad ammettere tutta la rilevanza filosofica di Ipazia e in cui viene riportato

quanto di illuminante scrive Niceforo: «[Ipazia] era disposta a offrire la sua conoscenza a tutti gli studiosi. Inoltre, quanti erano animati dall'amore per la filosofia si recavano da lei non soltanto per la sua onesta e profonda libertà nel parlare, ma anche perché si rivolgeva agli uomini di potere in modo onesto e prudente: e non sembrava cosa indecorosa che lei si trovasse in mezzo a un'assemblea di uomini. Tutti la trattavano rispettosamente per la sua straordinaria onestà di comportamento. Tutti provavano ammirazione nei suoi confronti, quando l'invidia si armò contro di lei» (si veda *Ménages*, 1690, p. 53).

Non so se si tratti di semplice invidia, o piuttosto di feroce insofferenza per l'esistenza di una donna di "insolite" capacità intellettive, che ben poco fa (o può fare) per nascondere la propria indubbia razionalità – ricordiamoci che è anche una scienziata di fama –; sta comunque di fatto che Ipazia viene assassinata su ordine (almeno così si racconta) di Cirillo, patriarca di Alessandria d'Egitto. La sostanziale eliminazione filosofica e l'eliminazione fisica di Ipazia altro non sono che chiari sintomi dell'irrazionalità di alcuni esseri umani, di quegli esseri che l'hanno appunto duplicemente cancellata. C'è da chiedersi – con consistente stupore, è ovvio – se le donne razionali non possono che venire uccise, uccise in senso reale, così come in senso simbolico.

Forse Ipazia infastidisce anche perché smentisce con nettezza la fantasia secondo la quale le donne sarebbero incapaci di fare filosofia e di fare scienza. Così fan tutte, e le donne non fanno filosofia e non fanno scienza, almeno, se non in casi davvero singolari, non sullo stesso piano e allo stesso livello degli uomini. Perché mai? Proviamo a mettere la questione nei seguenti termini: se gli esseri umani devono essere razionali e le donne sono irrazionali (almeno così vuole una consistente tradizione), allora le donne non possono fare né filosofia, né scienza, a meno che non possa essere filosofo e scienziato chi non è un essere umano.

Ipazia non rappresenta un semplice, antico, isolato "incidente", che non si è più ripetuto nel corso dei secoli. Limitando l'attenzione alle scienze, è evidente che le donne sono state a lungo estromesse dal sapere scientifico, ma ciò, lungi dal significare che le donne sono inadeguate a fare scienza, mette semplicemente in evidenza una delle tante opposizioni ingiustificate: uomo capace di oggettività *versus* donna avviluppata nella soggettività. Se a questa opposizione si aggiunge da una parte la convinzione che della soggettività fanno parte integrante la parzialità, i desideri, le emozioni, i capricci, e dall'al-

tra la convinzione che si possa dare conoscenza scientifica e/o oggettiva solo nel caso in cui i soggetti cognitivi conoscono in modo neutro, depurato di desideri, emozioni e capricci, il gioco è fatto. Non ci può essere quindi scienza e conoscenza delle donne in un duplice senso: le donne non possono conoscere, o perlomeno non in senso oggettivo, cosicché non hanno alcun diritto ad aspirare a fare scienza, e le donne non possono essere conosciute – come si può afferrare la soggettività? –, cosicché risulta superfluo che le diverse scienze si occupino delle donne. In effetti le diverse scienze si sono occupate molto poco di donne e solo recentemente si è verificata un'inversione di rotta<sup>1</sup>.

### Sulla violenza

Quando ci troviamo di fronte al fatto che le donne vengono marginalizzate come “oggetti” di conoscenza, inclusa la conoscenza scientifica, si può parlare a ragion veduta di violenza epistemologica perpetuata nei confronti delle donne; quando ci troviamo di fronte al fatto che alle donne viene rifiutato lo status di “soggetti” di conoscenza, di soggetti capaci di conoscere, e quindi anche lo status di scienziate, è preferibile parlare di violenza epistemica. E non bisogna dimenticare forme per così dire sottili di violenza, che hanno luogo anche quando alle donne viene riconosciuto, almeno formalmente, il ruolo di soggetti conoscenti. In proposito è sufficiente menzionare Rosalind Franklin, che giunge al King's College di Londra nel 1951. È proprio di quell'anno la sua celebre *Photo 51*, la foto ai raggi x della struttura del DNA, che, insieme ad alcuni risultati delle ricerche di Rosalind Franklin, giunge nelle mani di un suo superiore, Maurice Wilkins, e da qui in quelle di Francis Crick e James Watson. Franklin scrive che il DNA è composto da due catene distinte; solo in seguito Crick e Watson costruiscono il modello della struttura del DNA: la prima muore di cancro alle ovaie a soli trentasette anni nel 1958, i secondi ottengono il premio Nobel, insieme a Wilkins.

<sup>1</sup> L'inversione di rotta si deve anche, sebbene in modo implicito, al fatto che parecchie “entità”, giudicate un tempo soggettive, risultano oggi oggetto di studi scientifici. Un esempio su tutti: le emozioni vengono attualmente considerate dai più alla stregua di reazioni biologiche (una tesi che si deve originariamente a William James) e sono quindi oggetto di studio della biologia, delle neuroscienze e della psicologia empirica. In proposito, si veda Griffiths (1997); per una tesi opposta, si veda Solomon (2007).

L'episodio è tanto più raccapricciante non solo perché Watson si riferisce a Franklin in termini decisamente fuori luogo e ingiuriosi (in *The Double Helix* ne parla come di una donna malvestita e frigida; Watson, 1968), ma anche perché egli ha sempre negato il contributo decisivo del lavoro della scienziata.

Sembra aver proprio ragione Jocelyn Bell-Burnell, la scopritrice delle Pulsar, quando sostiene che le scienziate vivono da mancine in un mondo popolato solo da soggetti che scrivono con la destra. In effetti, questa metafora efficace può essere estesa a ogni donna, nel senso che le donne paiono diverse dagli altri soggetti e si trovano in difficoltà a vivere in un mondo di gente che scrive con la destra, dove non c'è posto per la gente "bizzarra", che scrive con la sinistra. Per di più, c'è una lunga tradizione che giudica le donne mancine, quando all'essere mancino si attribuisca il significato di "maligno, cattivo, irregolare, anormale". Già, così fan tutte: tutte le donne sono mancine.

Come si è visto, l'"anormalità" femminile può essere tale da condurre a negare che le donne siano esseri umani, negando loro la razionalità. Il medesimo risultato si ottiene anche attraverso una forma di violenza epistemica, la cui matrice è ancora una volta aristotelica: se, infatti, ipotizziamo che sia nella natura degli esseri umani aspirare alla conoscenza e al contempo rifiutiamo che le donne aspirino o possano aspirare alla conoscenza, non facciamo altro che ribadire l'impossibilità per le donne di realizzarsi come esseri umani. Questa impossibilità è senz'altro un atto violento, almeno in un'accezione ampia di violenza – quella fin qui applicata – per cui è violento il comportamento di un individuo che causa danni fisici o psichici a un altro individuo. In un'accezione più ristretta, la violenza consiste invece nell'uso della forza fisica di un individuo a danno di un altro. Si tratta della violenza materiale, che viene considerata la violenza "vera e propria", e che Catherine MacKinnon (2006) prende in considerazione per ribadire sotto una diversa angolazione che le donne non sono esseri umani; l'angolazione è diversa perché in questo caso le donne non sono esseri umani in quanto oggetti di violenza fisica. Se infatti fossero esseri umani, non sarebbero costrette a prostituirsi; non verrebbero considerate alla stregua di schiave sessuali e trattate come tali; sarebbero esenti dalle umiliazioni delle mansioni pesanti, pericolose, avvilenti, prive di retribuzione; non subirebbero molestie sessuali; non verrebbero infibulate, picchiate, stuprate; non si imporrebbe loro di sposare i propri stupratori; non

sarebbero costrette al suicidio per restituire alla propria famiglia quell'onore che lo stupro ha intaccato; non dovrebbero velarsi né segregarsi dietro i burka; non sarebbero rinchiusi in case che in realtà si trasformano presto in prigioni; non verrebbero messe a tacere, torturate, lapidate, decapitate, uccise appena nate.

Così fan tutte: tutte le donne sono soggette a una forma o l'altra di violenza. Eppure, la violenza perpetuata nei loro confronti, nelle sue variazioni sia epistemico-epistemologiche, sia psico-fisiche, viene costantemente sottovalutata: se da una parte si evita spesso di considerarla tra le palesi violazioni dei diritti umani, così come invece si dovrebbe, dall'altra viene raramente vista come un muro contro cui va inevitabilmente a scontrarsi qualsiasi considerazione delle donne e sulle donne. Per di più, nonostante i comportamenti maschili che danneggiano le donne siano stati identificati come il meccanismo chiave di subordinazione delle donne agli uomini (si veda, per esempio, Radford e Stanko, 1996), nonostante si riescano a identificare una vasta gamma di gruppi in cui la violenza si ritrova perlopiù declinata al maschile (membri delle forze armate, criminali, molestatori e/o violentatori dei membri della propria famiglia e dei propri partner, praticanti e tifosi di sport in cui la forza fisica gioca un ruolo considerevole), nonostante per alcune statistiche ufficiali siano gli uomini a commettere l'85% dei crimini violenti (si veda Breines, Connell e Eide, 2000), le donne stesse continuano a minimizzare la gravità dei comportamenti violenti maschili, dicendo cose come «niente è davvero accaduto» o «non mi ha fatto poi troppo male», mentre gli uomini sminuiscono il significato dei propri comportamenti giudicandoli spesso non violenti, o tendendo a sottovalutare, se non addirittura ad azzerare, i contenuti violenti dei comportamenti stessi.

Non inquadrare in modo corretto la complessità del fenomeno ci consente di rifugiarsi in un'ipocrisia che preferisce esiliare questa o quella violenza in certe classi sociali, religioni, etnie, come se la violenza non riguardasse ogni essere umano. Scrivo "essere umano", e non solo "donna", di proposito, perché non credo che i comportamenti violenti, o comunque aggressivi, sebbene prevalentemente maschili, siano esclusivamente tali: non possiamo e non dobbiamo negare che vi sono donne violente che sfruttano, perseguitano, tiranneggiano, mutilano, seviziano se stesse o altri esseri umani. Per fare chiarezza occorre comprendere meglio le donne, interrogarsi sulla loro identità, sui loro rapporti con gli altri, sul loro

relazionarsi con il mondo esterno. Tra l'altro, comprendendo meglio le donne, riusciamo ad aprire gli occhi di fronte a diversi tipi di oppressione che riguardano più di un ruolo femminile (biologico, familiare, professionale, sessuale: si vedano Bergmann, 2005; Brownmiller, 1975; Firestone, 1970; MacKinnon, 1987 e 1989; Okin, 1989), e, senza confondere quanto è naturale con quanto è normale, normalizzante, normalizzato, giungiamo inevitabilmente a percepire che etichettare qualcosa come "naturale" (lo si fa anche con la violenza) non comporta che quel qualcosa non sia passibile di condanna culturale, etica e giudiziaria.

### Sulle "mie" donne

I capitoli che seguono riguardano l'identità (Eva Cantarella ci riferirà sull'"essere diverse", mentre Francesca Rigotti sull'"essere madri"), i rapporti con gli altri (Laura Boella tratterà di "empatia", Claudia Mancina di "bene", Claudia Bianchi di "parola"), i modi più classici di guardare al mondo esterno (Alessandra Tanesini ragionerà sull'"oggettività" e Pieranna Garavaso sulla "scienza"). Mi pare superfluo riassumere i diversi capitoli; credo però doveroso spiegare alcune mie decisioni, prese di posizione, manchevolezze che hanno dato vita al presente volume.

Ho scelto le "mie" donne in base alle loro specifiche competenze, nella convinzione che questo volume non potesse essere scritto da un singolo autore (io comunque non ne avrei avuto la presunzione), semplicemente perché nessuno possiede le competenze sufficienti per trattare temi tanto diversi come quelli qui contenuti. Conosco personalmente alcune "mie" donne, altre no; alcune le conosco bene, altre no; di alcune magari penso di conoscere molto, quando invece conosco poco – la conoscenza degli altri non è affatto una conoscenza facile da ottenere e mantenere. Sono però tutte donne, e se è vero che di ciò vado orgogliosa, non tanto perché di donne possano scrivere solo le donne, quando perché il "palcoscenico" viene riservato una volta tanto alle sole donne, è altrettanto vero che avrei gradito coinvolgere qualche uomo, per la mia opposizione nei confronti di ogni forma di discriminazione. O forse sarebbe stato preferibile che noi tutte avessimo optato per apparire con nomi di fantasia, difficili da catalogare come femminili o maschili, in modo che sarebbero stati giudicati solo i nostri scritti, e non essi sulla scorta del no-

stro sesso e genere di appartenenza, proprio come Charlotte Brontë scelse di pubblicare *Jane Eyre* con il nome di Currer Bell: una donna o un uomo? Chissà. Artista, questo sì. Eppure, apparire in quanto donne, con i nostri nomi reali, può avere un senso, che non consiste tanto in quello di essere singolarmente riconoscibili e individuabili, bensì in quello di venire identificate in quanto donne che, proprio perché donne, così come del resto accade agli omosessuali e alle persone di colore, hanno sperimentato e sperimentano modi di venire marginalizzate ed escluse più ampi di quelli solitamente sperimentati dagli uomini bianchi ed eterosessuali.

È, tuttavia, fonte di rammarico che tutte noi siamo privilegiate, almeno nel senso che siamo donne colte, con un riconoscimento ufficiale e formale all'interno dell'accademia. Sarebbe stato corretto dare voce anche a donne meno privilegiate, il cui punto di vista sulla condizione femminile è senz'altro diverso dal nostro e forse più incisivo. Non siamo però donne tutte uguali: tra noi ci sono differenze di storia personale, classe sociale, preferenza sessuale, religione, età; non presentiamo invece differenze di "colore" (siamo tutte "bianche"), e ciò mi spiace particolarmente. Oggi gli errori scientifico-filosofici a proposito della razza sono più manifesti e noti di quelli che riguardano il genere (femminile o maschile); ma è difficile da contestare il fatto che nelle nostre società il diventare donne o uomini si intrecci con il colore della propria pelle in modi spesso scorretti. Anche l'ormai imprescindibile ripensamento degli stessi concetti di genere e razza, sempre che i concetti stessi abbiano una qualche giustificazione o un qualche valore, non sempre porta a cancellare le superstizioni che legano certe caratteristiche fenotipiche a certi specifici tratti psico-comportamentali – superstizioni innegabilmente più evidenti a chi le ha vissute o le vive in prima persona, rispetto a chi le osserva dall'esterno.

Le mie donne bianche hanno però tutte un corpo, oltre che una mente. Se sono state scelte perché credo che abbiamo una bella mente, il loro corpo non è del tutto secondario, anche al fare filosofia. Al pari degli altri essere umani, ogni filosofa possiede un'identità, e l'identità fisica viene modellata sulla base di norme che interiorizziamo e che finiscono con l'ossessionarci attraverso metafore e immagini di vario tipo, il cui peso sulle nostre esistenze non è indifferente (si veda Heyes, 2007). Il compito di noi filosofe diviene anche quello di "trasgredire" quanto più possibile queste norme, al fine di comprendere la natura reale delle tante donne che ci



circondano e i confini entro cui viene loro consentito di esprimere le loro libertà – al di là degli stereotipi che impongono ai corpi body piercing, chirurgia estetica, diete, droghe, fitness, tatuaggi, e via dicendo, nella direzione univoca dell'artificialità. Al contempo, noi filosofe dobbiamo essere ferme nel nostro trasgredire fino in fondo, per non cadere neanche nella facile tentazione di appellarci al corpo “naturale”, specie nel caso in cui ci si riferisca a una naturalità priva di riscontri scientifici e mero prodotto sociale di una delle tante normalizzazioni del femminile.

Le costruzioni sociali che riguardano il corpo lo rendono (lo *devono* rendere?) maschile o femminile, costringendoci a tutta una serie di comportamenti regolati da un doppio standard (uno standard per le donne, un altro per gli uomini), che nelle nostre società androcentriche comporta spesso svantaggi per le donne e benefici per gli uomini. Per esempio, le norme che governano la sessualità rendono appropriati certi comportamenti per le donne e altri comportamenti per gli uomini, a tal punto che il medesimo comportamento (si pensi all'infedeltà sessuale, con cui si è aperto questo Prologo) risulta spesso riprovevole per le une e apprezzabile per gli altri (si veda Hawkes, 1996). Lo stesso vale per i canoni con cui valutiamo l'età, come tempo fa ha ben evidenziato Susan Sontag (1979) e come ormai è palese ai più: le donne devono essere fisicamente attraenti e giovani, il che ha evidentemente a che fare con un concetto distorto di seduzione sessuale, mentre i segni del processo d'invecchiamento assumono valenze negative che travalicano le evidenze bio-mediche; negli uomini capelli bianchi e rughe possono invece rappresentare indici di esperienza, e a contare è lo status socio-economico raggiunto, piuttosto che il mero giudizio sullo stato fisico. Ancora un caso di doppio standard – ma ce ne sono parecchi altri – a proposito del codice di abbigliamento: non è solo che le donne sembrano monitorare, in una misura ben maggiore rispetto agli uomini e senz'altro più costante, la propria sessualità anche attraverso modi e stili di abbigliarsi, ma è anche che certi tipi di abbigliamento, per nulla bizzarri o stravaganti, mettono in discussione l'identità sessuale femminile. In proposito, il seguente racconto di Suad Amiry (2007, pp. 131-132) è esplicativo, oltre che toccante:

Quel che più mi preoccupava era che, se non avessi continuato ad allenarmi, non sarei stata più il portiere della nostra squadra di calcio. Essendo una ragazza, molti maschi non vedevano l'ora di rubarmi il po-

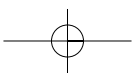
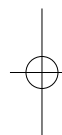
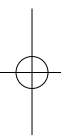
sto. La cosa diede inoltre a due odiose bambine del vicinato l'ennesima occasione di canzonarmi: «Vai in giro a piedi nudi come una zingara, in pantaloni come un maschiaccio». Ci rimasi parecchio male. Poiché ero sicura di essere una femmina, scoppiai a piangere. Mi infilai i sandali, che mi ero tolta per giocare in strada, e corsi a casa. La mamma era stupefatta, perché non era mai capitato che fossi io, e non Omar, ad arrivare in lacrime. Con il suo incoraggiamento andai in camera mia, aprii l'armadio e tirai fuori gli abiti nuovi che lei e papà mi avevano portato dal Cairo. Erano ancora avvolti nella carta. Indossai la gonna di pelle marrone, la camicetta color ruggine e le calze a righe in tinta. Poi mi misi le scarpe scure da signora e mi feci aiutare dalla mamma a pettinarmi. Uscii di nuovo e, con mia grandissima gioia, le bambine erano ancora lì. Feci un po' su e giù, mettendo in mostra i miei abiti eleganti. Quando loro se ne andarono facendo finta di non avermi visto, corsi a casa, mi infilai nella tuta da ginnastica, mi liberai delle scarpe e tornai a giocare a pallone con i maschi.

Noi filosofe dovremmo forse proprio «giocare a pallone», non tanto, o non solo, per giocare con i maschi, quanto per giocare, per metterci in gioco e mettere in gioco il nostro sesso e genere di appartenenza, perlomeno sul piano teorico. Se la filosofia è un esercizio trasgressivo, la dobbiamo vivere anche non facendo così come fan tutte.

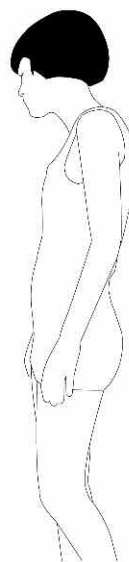
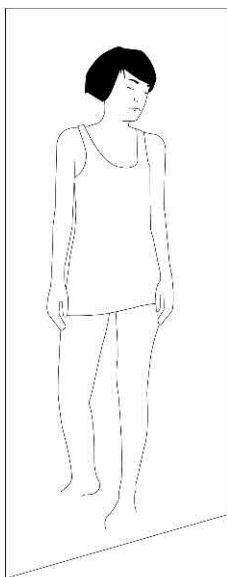
Benché non sappia se le “mie” donne siano politicamente femministe (immagino che alcune lo siano, e altre no), so che insieme abbiamo scritto un volume di filosofie femministe, in cui, nel tentativo di riflettere senza dogmi e preconcetti sulle donne, evitiamo l'omogeneità: i nostri stili e le nostre scuole filosofiche sono differenti, così come sono differenti alcune delle nostre tesi (tra l'altro, è possibile che alcune delle “mie” donne non condividano i contenuti e le tesi di questo mio Prologo; lo stesso vale ovviamente nel caso dell'Epilogo).

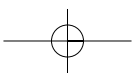
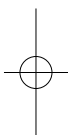
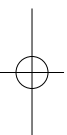
Personalmente, non so neanche se i tanti femminismi di matrice politica abbiano un qualche prosieguo che sia a favore delle donne, mentre credo che alcune filosofie femministe abbiano di fronte a sé un brillante futuro e che questo futuro sia per le donne e delle donne: spero che il presente volume lo riesca a testimoniare, nonostante tutti i suoi limiti. Certo, avrei potuto progettare un altro volume, meno tematico e più organizzato per settori, in cui mostrare da una parte come epistemologia, estetica, etica, filosofia della mente, filosofia del linguaggio, filosofia della religione, filosofia della scienza, filosofia politica, metafisica, storia della filosofia

possano e debbano essere riviste alla luce dei contributi innovativi delle filosofie femministe, e dall'altra come le filosofie femministe stiano esplorando nuovi settori (epistemologia morale, etica medica, filosofia della razza, filosofia lesbica, filosofia postcoloniale, filosofia delle disabilità) con una forza e un coraggio che le filosofie tradizionali non hanno. Non ho progettato un volume del genere per due ragioni: se da una parte ce ne sono già diversi eccellenti esempi in inglese (si vedano Alcoff e Kittay, 2007; Fricker e Hornsby, 2000; Jaggar e Young, 1998), dall'altra ci sono settori ancora marginali e marginalizzati che meriterebbero volumi monografici in cui venga valorizzata appieno l'importanza di certi tipi di *embodiment*.



L'io





## Capitolo 1

### Essere diverse

di Eva Cantarella

#### Diverse: come e perché

Che le donne fossero “diverse” è cosa di cui gli antichi greci erano profondamente convinti. Le donne erano diverse, essi pensavano, per molte ragioni. In primo luogo – diversità visibile, che non era necessario dimostrare – erano corporeamente diverse. Non tanto nella forma e nell’aspetto fisico, particolare certamente importante ma secondario: erano diverse perché i figli venivano alla luce dal loro corpo, e non da quello degli uomini; motivo, questo, di non poca preoccupazione sul quale torneremo. La diversità femminile, inoltre, era legata all’indole, alle disposizioni naturali e alla mente. Le donne secondo i greci avevano attitudini diverse da quelle maschili e, soprattutto, mente diversa, in quanto non possedevano il *lògos*, la grande, luminosa “ragione”, gloria e prerogativa dei maschi. La sola ragione che potevano possedere era la *métis*, l’intelligenza astuta, diversa e inferiore.

Naturalmente, queste diversità avevano delle conseguenze non solo nell’atteggiamento degli uomini nei confronti del sesso femminile, ma anche – e soprattutto – nelle regole sociali e giuridiche da essi sancite.

Nelle pagine che seguono, cercherò di tracciare il quadro delle diversità femminili, del modo in cui i greci le elaborarono e delle conseguenze che ne trassero.

Conoscere le opinioni dei greci in materia, le loro credenze popolari, le teorizzazioni dovute ai loro maggiori filosofi e le regole di vita che la *pòlis* dettò per le donne non è una semplice curiosità storica. È, al contrario, uno strumento fondamentale per capire il nostro presente. La diversità delle donne – dopo una prima fase della rivoluzione femminista in cui l’obiettivo era quello dell’uguaglianza, intesa ovviamente come uguaglianza di diritti rispetto agli uomini – è diventata un argomento al centro del dibattito sui rapporti di ge-

nera. Le donne, ha osservato una parte del movimento femminista, non sono uguali agli uomini e non vogliono diventarlo. La strada per la liberazione non può passare che attraverso il riconoscimento della loro differenza: ma non più teorizzata dal sesso maschile, come sinora è stato. Spetta alle donne stesse e solo a loro individuare i caratteri reali di un femminile diverso dallo stereotipo che gli uomini hanno imposto loro (esattamente come hanno imposto a se stessi un'idea stereotipata della virilità).

Sono nate, così, varie e articolate teorie della differenza sessuale, sulle quali si è aperto un vivo e importante dibattito, che ovviamente esorbita dai limiti delle pagine che seguono. Ma poiché la teoria che le donne sono diverse è stata elaborata dai greci, è non solo inevitabile ma anche e soprattutto molto istruttivo partire da loro.

### La donna materia: fatta di acqua e di terra

Prima che i filosofi dessero una veste logica alla teoria delle diversità femminili, a spiegare questa diversità fu un mito: quello che raccontava la nascita di Pandora, la prima donna. A raccontarci questa storia è Esiodo, poeta contadino vissuto in Beozia nel VII secolo a.C.

Pandora, racconta Esiodo, venne mandata sulla Terra – dove sino a quel momento gli uomini vivevano felici – per punirli del furto commesso da Prometeo, che aveva sottratto il fuoco agli dèi per darlo agli esseri umani, consentendo a questi di intraprendere la strada del progresso e accorciare la distanza che li separava dagli immortali. Una punizione si imponeva: Prometeo venne legato a una colonna, ove ogni giorno un avvoltoio mangiava il suo fegato che ogni notte ricresceva: un supplizio atroce, senza fine, ma non sufficiente. Oltre a Prometeo, Zeus decise di punire tutti gli uomini, e a questo fine costruì Pandora.

Come dice il suo nome (da *pan*, “tutto” e *dòron*, “dono”), Pandora ricevette un dono da ciascuno degli dèi: da Efesto un aspetto «simile» a quello di una casta vergine; da Afrodite la capacità di sedurre (*chàris*), «desiderio struggente» e «affanni che fiaccano le membra». Ma Ermes le regalò «mente sfrontata», «indole ambigua», «menzogne» e «discorsi ingannatori» (Esiodo, *Teogonia*). Nessuna sorpresa se quando giunse sulla terra gli uomini cominciarono a conoscere l'infelicità: come, di nuovo, ci racconta Esiodo, questa volta nelle *Opere e i giorni*. Un giorno, dunque, Pandora, mandata da Zeus,



giunse nella casa di Epimeteo, fratello di Prometeo, che a differenza di questi (che pre-vedeva, come dice il suo nome) vedeva dopo, capiva in ritardo. Anche se Prometeo lo aveva messo in guardia dalla donna, Epimeteo l'aveva sposata. E mal gliene era incolto: a lui, e al resto dell'umanità. Nella casa di Epimeteo era conservato un vaso ermeticamente chiuso, che non doveva essere aperto per nessuna ragione. Pandora, curiosa come tutte le donne, lo aveva scoperchiato, e dal vaso erano uscite tutte le calamità del mondo. Quando, spaventata, aveva chiuso il vaso, i mali erano già volati via, disperdendosi fra i mortali. Sul fondo di quel vaso era rimasta solo *Elpis*, la speranza. Dopo l'arrivo di Pandora, nient'altro restava all'umanità.

Ma torniamo al momento in cui Pandora venne costruita: a differenza della Eva biblica, Pandora non nacque dal corpo maschile. Venne costruita da Efesto artigianalmente, con acqua e terra: la parola "diversità" non è sufficiente, Pandora era l'"alterità". Non a caso, nel raccontare la sua storia, Esiodo dice che da lei discende il «genere» (*génos*), le «tribù delle donne» (*phylàì gynaiòn*).

### Dal mito alla poesia: donne e animali

Esiodo non specifica le caratteristiche delle tribù delle donne, ma a dare un'idea di quello che i greci pensassero in proposito interviene un altro poeta: Semonide di Amorgo, che descrive i vari tipi di donne (vogliamo chiamarli "tribù"?). Alcune, quelle fatte di terra, spiega Semonide, sono minorate, non sanno distinguere il bene dal male, pensano solo a mangiare. Altre, quelle fatte dall'acqua, hanno due nature, come il mare: un giorno sono e rendono felici, il giorno dopo sono inavvicinabili, aggressive come cagne che difendono i cuccioli. Ancor peggio sono le donne che derivano da animali di cui posseggono le caratteristiche: quella che viene dalla scrofa, sporchissima, ingrassa rotolandosi nel letame; quella che deriva dalla volpe è infida, sa e controlla tutto, ma si adatta agli eventi; quella che deriva dalla cagna si aggira incessantemente per la casa uggiolando; quella che viene dall'asina è paziente e lavoratrice, anche se la bastoni non protesta, ma è pronta a far l'amore con chiunque. La donna-gatta è sgraziata, ladra e ninfomane. Quanto alla cavalla (raffinata, curata, sempre ben pettinata) è un vero guaio per chi la sposa, a meno che non sia un re. La scimmia – ridicola, goffa, senza collo e senza natiche – pensa solo a fare del male. Sorprende quasi che al termine del-

l'elenco ci sia una donna dalle caratteristiche positive: quella che viene dall'ape è fedele al marito, alleva in maniera devota i figli. Beato chi la sposa. Ma i versi finali del poema fanno pensare che non esista: chi sta con una donna – conclude infatti Semonide – non ha un giorno di pace. La donna ape è scomparsa.

### La diversità biologica

Diverse e preoccupanti, dunque, le donne. Eppure, erano loro a dare alla luce i figli. Tra le diversità femminili, questa turbava i greci così profondamente che cercarono addirittura di negarla: il figlio, dissero alcuni (Ippone, per esempio, e più in generale gli stoici) è generato solo dal padre. Altri erano meno drastici: Anassagora, Parmenide, Empedocle, Democrito, Epicuro e Ippocrate, per esempio, ritenevano che la madre contribuisse alla generazione. Ma in che cosa consisteva, esattamente, questo contributo? In un celebre passaggio dell'*Oresteia* Eschilo abbraccia un'ipotesi, certamente non solo sua, che riduce tale contributo a ben poca cosa. La storia è quasi troppo nota per doverla ripetere. La guerra di Troia è finita. Agamennone torna ad Argo, dove viene ucciso dalla moglie Clitennestra. Secondo le regole dell'etica eroica, Oreste, figlio di Clitennestra, per vendicare la morte del padre uccide la madre. Le Erinni, le dee che difendono il legame di sangue, iniziano a tormentarlo, esigono che Clitennestra sia vendicata. Per porre fine alla persecuzione la dea Atena istituisce il primo tribunale della storia ateniese, l'Areopago, che dovrà giudicare Oreste. Il mondo della vendetta è finito. Ma la prima sentenza del nuovo mondo del diritto assolve Oreste sulla base di un principio destinato a sancire per secoli l'inferiorità e la subordinazione delle donne: «Non è la madre la generatrice di quello che è chiamato suo figlio: ella è la nutrice del germe in lei inseminato. Il generatore è colui che la feconda» (Eschilo, *Oresteia*, *Eumenidi*, 658-660). Così dice Apollo, in difesa di Oreste. E il tribunale accoglie la sua tesi.

### La donna materia: diverse e inferiori

Inserita nel dibattito sulla riproduzione, l'ipotesi del ruolo del tutto secondario della madre venne ribadita da Aristotele, che lo codifica

su basi scientifiche. Le donne, egli spiega, hanno anch'esse un ruolo nel processo riproduttivo. Accanto allo sperma, alla formazione dell'embrione concorre anche il sangue mestruale: ma con una funzione diversa. Lo sperma è sangue, come quello mestruale, ma più elaborato. Il sangue altro non è che il cibo che non viene espulso dall'organismo, trasformato dal calore: ma la donna, essendo meno calda dell'uomo, non può compiere l'ultima trasformazione, che dà luogo allo sperma. Nella riproduzione, quindi, è il seme maschile che "cuoce" il residuo femminile, trasformandolo in un nuovo essere. In altre parole il seme ha un ruolo attivo, il sangue femminile un ruolo passivo. Anche se indispensabile, dunque, il contributo femminile è quello della materia, per sua natura passiva, con cui la donna si identifica; l'apporto maschile invece è quello dello spirito, attivo e creatore (Aristotele, *Le parti degli animali*, 728 a, 17 ss.). Esplicitamente, Aristotele teorizza una differenza tra generi di tipo "essenzialista", che inevitabilmente, nella formulazione greca – e nei secoli a venire – traduce la differenza in inferiorità: le donne sono e nascono naturalmente diverse. Con le inevitabili conseguenze.

### **Le conseguenze: il controllo sulla sessualità**

La teorizzazione della subalternità femminile nella riproduzione risolveva un problema che aveva sempre turbato la *pòlis*, organizzazione rigorosamente patriarcale nella quale, ovviamente e inevitabilmente, il potere sui figli spettava agli uomini. La teoria aristotelica forniva un fondamento logico a questa regola, a completare la quale stava quella che concedeva ai maschi il controllo della sessualità femminile. Infatti, dare agli uomini la certezza che dal corpo femminile nascessero solo i figli che essi volevano (e, soprattutto, la certezza che questi figli fossero loro), era uno degli interessi primari della *pòlis*. Ma controllare la sessualità femminile era molto difficile, come dimostrava – ancora una volta – un mito: quello di Tiresia, l'indovino tebano che nel corso della sua vita era stato sia uomo sia donna. Per questa ragione, un giorno Zeus e sua moglie Era, mentre discutevano se durante l'atto sessuale provavano più piacere gli uomini o le donne, lo avevano interpellato: solo lui, è evidente, poteva rispondere con cognizione di causa. E Tiresia aveva risposto che dividendo in dieci parti il piacere che l'accoppiamento provocava, l'uomo ne provava una parte, la donna nove.

Controllare nei minimi dettagli la vita sessuale delle donne, dunque, era indispensabile: e il diritto ateniese rispose a questo imperativo stabilendo che nel corso della loro vita – ovviamente, a meno che non fossero delle prostitute – le donne dovevano avere rapporti sessuali solo con il marito. Qualunque atto sessuale al di fuori del matrimonio (e del concubinato, che nell'antica Grecia godeva di una certa tutela) era un reato chiamato *moichéia*, che poteva essere punito su iniziativa di qualunque cittadino, e che poteva portare alla condanna a morte. Questo valeva non solo se la donna era sposata, ma anche se la donna era nubile o vedova.

### Conseguenze in famiglia: torniamo ad Aristotele

Per avere una rapida sintesi delle conseguenze della diversità nei rapporti familiari, niente di meglio che leggere lo Stagirita, che – essendo l'*òikos* (la “casa”) il progetto centrale del suo progetto politico – dedica molta attenzione ai rapporti tra i membri della famiglia: «Il maschio» – scrive – «è più adatto al comando della femmina, tolte alcune eccezioni contro natura». Solo gli uomini infatti, lo abbiamo visto, possiedono nella loro pienezza il *lògos*, e quindi la capacità di deliberare (*bouléutikon*). Le donne non riescono a controllare la propria parte concupiscibile. Anche se non sono del tutto prive della parte deliberante, la possiedono «senza autorità» (Aristotele, *Politica*, I, 13, 1260 a). Di conseguenza, il rapporto coniugale è caratterizzato dal fatto che l'uomo ha sulla donna «l'autorità dell'uomo di Stato». Ma mentre l'autorità dell'uomo di Stato comporta un'alternanza di comando fra i cittadini, nel rapporto uomo-donna non c'è alternanza: «Nella relazione del maschio verso la femmina l'uno è per natura superiore, l'altra è comandata, ed è necessario che fra tutti gli uomini sia proprio in questo modo» (Aristotele, *Politica*, I, 12, 1259 b).

### Conclusione semiseria

Diverse, come tali inferiori, e dunque – oltre che ovviamente escluse dal pubblico – sottomesse nel privato. Difficile, a questo punto, resistere alla tentazione di ricordare l'iconografia che rappresenta Aristotele a terra, a quattro zampe, cavalcato da una donna. L'immagine si riferisce a una leggenda raccontata nel XIII secolo, durante

una predica, da un famoso uomo di Chiesa, Jacques de Vitry: un giorno Aristotele rimproverò Alessandro il Macedone, di cui era precettore. Secondo il filosofo, Alessandro trascurava gli affari di Stato per la moglie. Quando questa venne a conoscenza dell'accusa che le veniva indirettamente mossa ne fu profondamente indignata e decise di vendicarsi. Il primo passo consisté in un'abile ed evidentemente efficace azione di seduzione: Aristotele cadde nella trappola, e si innamorò di lei. La donna gli promise allora che gli avrebbe concesso i suoi favori se le avesse consentito di montare a cavallo sulla sua schiena, e Aristotele acconsentì. Non immaginava, povero Aristotele, che il suo allievo, avvertito dalla moglie, se ne stava nascosto a godersi lo spettacolo. Questa è una delle versioni della storia, accanto alla quale si diffuse, e ottenne grande successo, anche un'altra, secondo la quale Alessandro si sarebbe trovato per caso ad assistere alla scena di Aristotele cavalcato dalla sua amante Phyllis. Ironia del destino: il grande teorico del comando maschile raffigurato, per secoli, mentre viene cavalcato da uno degli esseri di cui si era impegnato con tanta convinzione a dimostrare la diversità.

Ma vediamo ora, dimenticando la presunta disavventura di Aristotele, di ragionare sugli esiti della sua teoria della diversità. Sino ai tempi del femminismo, la prospettiva aristotelica sulle differenze di genere (differenza = inferiorità) è rimasta sostanzialmente inalterata. Nell'impossibilità di seguirne la lunga vicenda, a dimostrarlo basteranno alcuni esempi.

Facendo un salto cronologico molto ampio, arriviamo alla Germania dell'Ottocento: in pieno clima romantico, un autore che nasce sulla fine del secolo precedente, Josef Görres, vedendo tradite le speranze rivoluzionarie (ovviamente, quelle della Rivoluzione francese) trova rifugio nello studio della mitologia e della cosmologia, e formula una singolarissima teoria della differenza sessuale, da lui intesa come il riflesso sulla Terra della differenza sessuale che percorrerebbe il cosmo. E traduce questa differenza sessuale in alcune equiparazioni: «maschile = natura spirituale, luce e libertà» e «femminile = natura materiale, gravitazione e necessità». Il discorso non cambia molto se da Görres si passa a un altro esempio. Sempre in Germania, sempre nell'Ottocento, Jacob Grimm, uno dei famosi fratelli, formula una teoria della differenza sessuale in campo linguistico: le vocali, più elementari, sono femminili; le consonanti, frutto più elaborato della riflessione, sono maschili; la forma attiva del verbo è maschile, la forma passiva è femminile. E veniamo a un ultimo esempio, che

dalla cosmologia e la linguistica ci conduce alla storiografia. Ancora nell'Ottocento, lo storico del diritto romano Johann Jakob Bachofen, nel 1861, scrive *Das Mutterrecht (Il matriarcato)*, un'opera monumentale destinata a suscitare molte polemiche ma anche ad avere grande celebrità, nella quale formula la teoria che tutti i popoli, in tutti i tempi, devono passare attraverso degli stadi di sviluppo: il primo, che definisce "afroditismo" o "eterismo", è lo stato di natura, in cui gli uomini sottomettono le donne grazie alla superiore forza fisica. A questo stato di cose le donne reagiscono tentando dapprima la guerriglia (di cui Bachofen vede il riflesso nel mito delle amazzoni) e quando questa fallisce ricorrendo alla loro religiosità, con cui riescono a imporre il matrimonio monogamico e con esso la "ginecocrazia": un'epoca felice, in cui – siamo al punto che ci interessa – trionfano i valori femminili, vale a dire la fratellanza, la giustizia, e l'egualianza. E all'affermazione della femminilità in campo sociale Bachofen collega l'affermarsi di una serie di equazioni, che, di nuovo, riporta molto indietro nel tempo. Tra di esse: la notte e il buio sono femminili, mentre il giorno e la luce sono maschili; la destra, attiva, è maschile mentre la sinistra è femminile.

Ma il periodo del potere femminile, dice Bachofen, è destinato a essere superato dal patriarcato, che si impone perché la donna, legata alla materia, non è in grado di far nascere lo Stato, prodotto dello spirito, con cui solo l'uomo si identifica.

Per concludere il discorso: solo con il femminismo le cose sono finalmente cambiate e la teorizzazione della differenza non è stata più tradotta inesorabilmente in svalutazione del femminile. È questa la ragione per cui è importante rileggere la storia delle teorie sulla diversità di genere, come abbiamo cercato di fare, sia pur in estrema sintesi e attraverso pochi (ma significativi) esempi. Questa rilettura infatti pone una domanda: la catena delle letture discriminatorie è stata veramente spezzata? Purtroppo, il dubbio che essa continui a resistere, quantomeno in un alcune sacche della nostra cultura, non è del tutto infondato. Ripensare ai greci e alla storia delle teorie da loro elaborate è un monito a mantenere sempre alta la guardia.

## Capitolo 2

### Essere madri

di Francesca Rigotti

#### Tra insulto e retorica

Non è facile mantenere una dignitosa calma e scrivere *sine ira* sulla filosofia delle donne e in particolare sui rapporti tra maternità e filosofia, strette come si è tra due bracci di una morsa, impugnati comunque da rappresentanti di ambo i sessi: da una parte, l'insulto puro e semplice; dall'altra, la più stucchevole retorica. Nel mezzo, una gamma di variazioni tanto fantasiose quanto fastidiose sulle donne, le madri, le donne pensatrici, le filosofe donne; le madri filosofe no, non per rispetto ma perché non ce ne sono così tante da poter compilare una casistica.

Per gli insulti denigratori, una voce maschile tra tutte: quella del filosofo tedesco Schopenhauer, per il quale le donne (non *Frauen* ma *Weiber*, "femmine") sono e rimangono per tutta la vita una via di mezzo tra bambini e adulti, incapaci come sono di riflessione e ragionevolezza, false, infedeli, irricoscenti, traditrici, estranee alla ragione e all'astrazione, ma predestinate *per natura (sic)* all'obbedienza a un uomo (Schopenhauer, 1851). Gli insulti di Schopenhauer sono tra l'altro, nella loro virulenza, così affini a quelli della propaganda antisemita da suscitare il pensiero che un filo rosso colleghi la misoginia con il misosemitismo, anche se poi la situazione è ulteriormente complicata dal fatto che l'Antico Testamento predica, come tutti i testi sacri, la sottomissione e la subordinazione delle donne, buone per far da base e basta.

Per la retorica, una voce femminile, quella di un'altra filosofa tedesca, Edith Stein: la vocazione principale della donna, illustra Stein, è alla maternità, alla procreazione e all'educazione della prole. Le donne sono *per natura (sic)* orientate alla privazione e all'adattamento: il loro regno è l'ambito del concreto, dell'affettività, dell'attività domestica; le loro prospettive, o compiere i doveri naturali di sposa e madre, o dedicare tutte le energie al regno di Dio nella verginità (Stein, 1959, p. 113). Per non dire di quando le madri diventano

persino presunte castratrici della creatività dei loro figli geni e da costoro odiate perché interpretate come impedimento alla loro fioritura; altro leitmotiv ideato per scaricare sulle donne, le madri in questo caso, frustrazioni e insuccessi maschili.

Le due voci finiscono per unirsi in un duo che mentre modula le sue opinioni sull'inferiore dotazione delle donne a produrre prestazioni elevate, si sdilinquisce allo stesso tempo nel dipingere idilliaci quadretti di tenere maternità. Superfluo dire che il coro si arricchisce di molte altre voci che cantano sullo stesso registro, denigrazione e retorica, dirette dal maestro di coro Aristotele, colui che espresse nei confronti della donna la più terribile delle condanne, terribile perché irrevocabile e irrevocabile in quanto *physei*, "per natura" (*sic*); da una parte la condizione femminile è una menomazione; dall'altra però, le madri amano i figli gioendo – senza pensarci e senza rifletterci – del loro amare, che i figli ricambino o no (Aristotele, *Etica nicomachea*, p. 735).

La reazione minima con la quale reagire di fronte a questi quadretti sarebbe, come ben scrive Silvia Ballestra, una scenata (Ballestra, 2006). Ma poiché questo ci sottoporrebbe alle solite accuse di isteria, mancanza di controllo delle passioni, irrazionalismo ecc., ci tocca rispondere in maniera composta, magari dopo una bella risata liberatoria.

### Filosofia e pannolini

A lungo ci si è compiaciuti di assegnare la filosofia (*per natura*) ai luoghi alti del pensiero puro e soprattutto astratto. Astratto, dal latino *abstrahere*, "tirar via, detrarre". Astrarre e detrarre da che cosa e da dove? Dalle cose "concrete", basse, creaturali, terrestri. Astrarre è il movimento con il quale l'uomo può distanziarsi dalla sua situazione concreta, allontanarsi dalla pratica, staccarsi dalle cose materiali per dirigersi verso l'astrazione composta da concetti, numeri, forme (Flusser, 1999, p. 201). Colà danzano e volano le idee, nell'aria pura e leggera, calma, libera e rarefatta delle sublimi altezze (Nietzsche, 1887). Indispensabile è per il filosofo l'essere libero dalla costrizione, dagli affari, dai doveri, dai fastidi, dai rumori. Figurarsi sopportare fastidi e rumori di bimbi...

A convalida della voce maschile appena udita, quella di Nietzsche, si aggiungono due voci femminili, entrambe di donne intellet-



tuali, la seconda persino di una fondatrice storica del femminismo. La prima voce è quella di Eloisa la quale, rivolgendosi ad Abelardo per convincerlo a non sposarla e a dedicarsi completamente alla filosofia, adduce i seguenti argomenti: «Cos'hanno in comune le assemblee degli scolari con le ancelle, gli scrittoi con le culle, i libri e le tavolette con i mestoli, gli stili e le penne coi fusi? Chi, mentre è intento nella meditazione di argomenti sacri o filosofici, può sopportare i pianti dei bambini, le nenie delle nutrici che cercano di calmarli, [...] come può tollerare la sporcizia dei neonati, repellente e continua?» (Abelardo, 1996, p. 79). La seconda voce, non dissimile dalla prima, è quella di Simone de Beauvoir: come far coabitare le meditazioni sulla scrittura e la filosofia con i vagiti di un neonato o la sporcizia di un bambino (De Beauvoir, 1949)? *Aut liberi aut libri*, è stato dunque ed è ancora il motto che riassume per tante donne la necessaria conclusione/scelta tra l'una o l'altra alternativa, con la quale nessun uomo viene mai confrontato.

Ma quella tra figli e libri, tra maternità e filosofia, è una scelta che esclude necessariamente l'altro fattore, è un vero e proprio *aut aut*, o non sarà superabile in un *vel vel* o addirittura in un *et et*? Non è facile, per cominciare ad argomentare con un esempio, individuare nella storia del pensiero filosofe madri che si siano occupate personalmente dei figli e della filosofia, ma a ben scavare qualcosa si trova.

Nella sua autobiografia pubblicata postuma nel 1994, Paul K. Feyerabend, che non aveva figli (non poteva averne), descrive una visita da lui compiuta a metà degli anni Cinquanta del Novecento, a Oxford, a Elizabeth Anscombe, allieva di Wittgenstein e curatrice dei suoi scritti, e soprattutto autrice di un prezioso studio sul concetto di intenzione, considerato uno dei più importanti scritti filosofici del Novecento. Prima di leggere il passo di Feyerabend ci preme ricordare che Miss Anscombe (come veniva chiamata) fu una persona di rara coerenza: convertitasi giovanissima al cattolicesimo, contraria alla contraccezione e all'omosessualità, si oppose, insieme ad altri due soli colleghi oxoniensi, alla consegna della laurea honoris causa a Harry Truman, a causa delle responsabilità del presidente degli Stati Uniti nel bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki. Chissà che cosa avrebbe detto di fronte alla farsa (che segue sempre la tragedia) delle lauree honoris causa assegnate a cantanti e campioncini di motociclismo. Si sarebbe probabilmente sbellicata dalle risate sbuffando nella mitica nuvola di fumo che la accompagnava. Ma leggiamo quello che scrive Paul K. Feyerabend:

La Anscombe, sistematasi al sicuro a Oxford, mi invitò ad andarla a trovare; quella fu un'altra avventura. La mattina iniziò con un'esplosione: i bambini avevano invaso la stanza dove avevo dormito e giocavano alla guerra. "Pesca", come Elizabeth chiamava suo marito Peter Geach, si aggirava con aria mesta [...]. Era possibile trovare tracce di marmellata, spiccioli, pagine di manoscritti nei posti più impensati: e in mezzo a tutto ciò Elizabeth, con aria distaccata, che fumava come una ciminiera. (Feyerabend, 1995, p. 106)

*Et liberi et libri* pare essere stato dunque il motto che sostenne la sua attività di madre e filosofa e che invalida tante considerazioni di parte maschile, ma spesso anche femminile, sull'impossibilità di partorire sia figli sia idee. Punto sul quale torneremo. Quando e come lavorava, meditava e scriveva Elizabeth Anscombe, tra lo strepito «de' suoi sette figlioli», per rubare un'espressione di Giambattista Vico, anch'egli solito lavorare in casa circondato dai suoi ragazzi (Vico, *Vita di Giambattista Vico*)? Non lo sappiamo perché non abbiamo dettagliate biografie a disposizione: ce lo immaginiamo però, perché facciamo anche noi così. Lavoriamo molto, lavoriamo sempre (non fumiamo perché non è più di moda), facciamo doppio e triplo lavoro e non abbiamo svaghi che non siano con i figli, e quando questi sono all'asilo o a scuola o dormono o sono fuori ci tuffiamo nella scrittura e nella lettura senza un attimo di raccoglimento, senza concederci relax, senza tregua, senza andare mai al cinema o a teatro, tanto meno dal parrucchiere o dalla modista (basta guardare una foto di Elizabeth). È dunque possibile nel caso di Anscombe, una delle rarissime filosofe con tanti bambini, che le sue intuizioni siano state non ostacolate ma addirittura stimolate dalla presenza dei figlioli e dall'osservazione dei piccoli esseri umani che agiscono in funzione di uno scopo da conseguire all'interno di un contesto, sostanzialmente sociale, di traguardi e cognizioni?

È possibile che Anscombe, è la domanda più generale, abbia seguito una specie di "pensiero materno", da considerare in ogni caso spoglio d'ogni orpello di retorica sentimentalista e rivestito invece dei panni di una creatività forte e determinata?

### **"Cuore di mamma" e "testa di mamma"**

*Il pensiero materno* è il titolo di un'opera pubblicata nel 1990 (*Maternal Thinking*) da Sara Ruddick. Seguendo Wittgenstein, Winch e Ha-

bermas, Ruddick assume la prospettiva che il pensiero nasca e sia formato dalle pratiche che la gente esercita. Esercita in prima persona o anche soltanto osserva in comportamenti altrui? Notiamo rispetto a questo punto che il filosofo francese Gilles Deleuze, con la sua teoria del pensiero nomade, aveva dato una motivazione convincente del tipo di pensiero ispirato a una pratica di vita (nel suo caso il “nomadismo”) non necessariamente esercitata dal soggetto che sceglia di adottarla come pratica di pensiero. Rosi Braidotti, che coniugò il nomadismo filosofico con la problematica femminista del soggetto incarnato e sessuato, nomade invece fu, anzi venne, come si esprime ella stessa, «marchiata a fuoco dall’esperienza dell’emigrazione» (Braidotti, 1995, p. 14). Deleuze invece, che sul nomadismo e sul suo carattere liscio e rizomatico ancorò la cifra del proprio pensiero, nomade certo non fu anzi ben poco si allontanò dalla Francia e dalla sua dimora parigina. Il nomade non è necessariamente qualcuno che si muove, teorizzava Deleuze: ci sono viaggi sul posto e viaggi di intensità e altre forme di viaggio in cui l’unica cosa importante è di sfuggire ai codici (Deleuze, 1972, p. 174).

Per tornare ora, proseguendo l’analogia con il “pensiero nomade”, al “pensiero materno”, in che cosa quest’ultimo consiste e in che misura è importante essere o non essere madri per esercitarlo? Secondo Ruddick, è dalla pratica materna che nascono e si sviluppano modi specifici di concettualizzare, ordinare e valutare il mondo, in quanto l’esperienza della maternità (concepimento, gravidanza, parto, allattamento, crescita, assistenza ed educazione della prole) sviluppa capacità intellettuali, giudizi, riflessioni, valori e attitudini metafisiche di tipo particolare. Centrali al pensiero materno sarebbero, in particolare, forme di attenzione e di amore che le madri praticano, dal momento che importante è non quello che le madri sono bensì quello che le madri *fanno*. Questa premessa proteggerebbe il “pensiero materno” dal rischio di diventare essenzialista, ovvero di rispecchiare una presunta essenza o natura femminile-materna à la Edith Stein. Le diverse esperienze di vita, alla luce di queste posizioni, non provocano una mentalità accessibile unicamente a chi abbia concepito, partorito e allattato bambini. Come infatti non è necessario correre per la steppa o il deserto per intuire il senso del nomadismo filosofico, né spostarsi su lunghe percorrenze per studio o per lavoro per comprendere e praticare il senso del “pensiero pendolare” (Rigotti, 2006), così noi reputiamo che non sia necessario ed essenziale alla comprensione e all’esercizio del

pensiero materno condividere in prima persona e in tutte le sue fasi l'esperienza della maternità.

Ipotizzando l'idea di un parallelismo tra stili di vita e stili di pensiero, forme di vita e forme di conoscenza, crediamo che sia proponibile un sapere materno nel quale le caratteristiche di attenzione e amore, vincolo, legame e vicinanza possano diventare simboli di esperienza e conoscenza. Il pensiero materno non suppone che le donne, e tra loro le madri, pensino in modo diverso perché possono generare bambini (e le madri, di fatto li abbiano generati); non sostiene che la natura fornisca le donne di un'essenza cognitiva specifica in relazione al loro apparato riproduttivo e nemmeno sta a dichiarare che esiste un modo tipico di ragionare delle donne *quae* donne (Garavaso e Vassallo, 2007, p. 89). E neppure proclama che il pensiero materno ha a che fare con il pensiero della nascita attribuito per esempio a due filosofe come María Zambrano e Hannah Arendt, e che preferiremmo definire qui, piuttosto che materno, "filiale", in quanto non le madri nascono ma i figli, e Zambrano e Arendt non come madri pensavano bensì come figlie: le esperienze che incidono sul pensiero materno sono piuttosto il parto, il nutrimento, l'allevamento dei figli e il chinarsi su di loro non per adorarli – come la Madonna con il figlio suo maschio, i cui piccoli attributi vengono messi così bene in vista in tutta la pittura perché sia chiaro a che sesso appartiene –, ma per assisterli e ascoltarli, con attenzione e amore.

Appellarsi al pensiero materno significa semplicemente constatare che le pratiche nelle quali le madri sono impegnate sollecitano determinate facoltà e danno luogo a particolari stili di vita e di pensiero che è possibile riconoscere e adottare anche in assenza dell'esperienza diretta. Quali siano le pratiche nelle quali sono impegnate le madri e quali facoltà, abilità e capacità esse sollecitino, l'abbiamo in parte già spiegato. In quello che diremo tra poco entra comunque l'esperienza diretta, del "fare le madri", particolarmente lontana dall'esperienza delle menti maschili clericali che descrivono e prescrivono comportamenti e attitudini delle e per le donne, facendole parlare, pensare e agire per bocche e menti di maschi ai quali paradossalmente è precluso il contatto intimo con esse, e che finiscono per considerarle alla stregua di travestiti nei casi migliori, di personaggi usciti da semplice farneticazione nei peggiori (Ceresa, 2007, p. 61).

Essere madri nel senso di fare le madri vuol dire conoscere le diverse facce della medaglia, il bello e il brutto della faccenda della generazione. Essere madri vuol dire conoscere la percezione della pe-

santezza del corpo, del portare un peso dentro, di essere gravi, gravide, cioè pesanti e felici di esserlo, obbedendo alla legge di gravità che governa l'universo, tendendo in modo sublime verso il basso e conoscendo la felicità, nota anche ai poeti, di cosa che è felice e cade, ed è felice perché cade, come recitano gli ultimi versi dell'ultima elegia duinese:

Ma se svegliassero in noi una parabola, i morti per sempre, / vedi, indicherebbero, forse gli amenti / degli spogli avellani, penduli, oppure intenderebbero / la pioggia che sullo scuro terriccio cade in primavera. – // E noi, che pensiamo alla felicità *ascendente*, / saremmo commossi / e quasi sconvolti / quando *cade* una cosa felice. (Rilke, 1930)

Essere madri vuol dire aver provato la sensazione di sentire qualcosa muoversi all'interno di sé, perfettamente coscienti del fatto di non essere, almeno per il periodo della gestazione, *in-dividui*, atomi unici e indivisibili, bensì esseri *dividui*, divisibili. Essere madri vuol dire conoscere il dolore delle doglie e il sollievo dell'espulsione finale, la tensione della montata lattea, il dolore delle ragadi e il piacere della poppata, arricchito dalla percezione dell'intenso odore della testa del lattante e dall'attesa e poi dalla liberazione provocata dal ruttino che scioglie la tensione come l'accordo finale di una cadenza; vuol dire sentirsi arricchite, potenziate, gratificate ed esaltate dallo stringere tra le braccia un figlio, ma avvertirsi nello stesso momento private del proprio tempo e spazio nonché espropriate della disponibilità di se stesse.

Pur sottolineandone soltanto gli aspetti negativi (il dolore del parto e della montata lattea, la servitù dell'allattamento), Simone de Beauvoir ebbe la genialità di cogliere il senso ambiguo della maternità, che se non è certo luogo unicamente dell'alienazione e della schiavitù, come vorrebbero alcune teoriche femministe (Badinter, 1980), non è nemmeno occasione di amore e beatitudine integrali, come vorrebbero i teorici dell'"essere per l'altro" (Ratzinger, 2004). Essere madri vuol dire infine conoscere l'appagamento dovuto a nient'altro che alla vicinanza dei figli e la lacerazione data dalla loro dipartita e lontananza, sentimenti "culturali" finché si vuole ma in ogni caso forti, intensi, pervasivi.

Quale sapere può, dunque, nascere da queste forme di esperienza, quali capacità, facoltà, abilità provenienti dall'essere o fare le madri e da offrire come contributo alla "filosofia delle donne" o preferibilmente alla filosofia in generale?

Sara Ruddick individuava come forme centrali al pensiero materno – ripetiamo – sia una capacità intellettuale, l'attenzione, relativa alla conoscenza dell'altro, sia una virtù, l'amore, che implica l'apprezzamento di chi viene conosciuto. Tra le due, la forma dell'amore ci appare più scontata: tutte le madri sono attraversate dall'amore per il figlio, persino le madri che nella versione di Aristotele corrispondono a quegli esseri che, pur menomati e inferiori per natura quali le femmine della specie umana (Aristotele, *Parti degli animali*, p. 299), sono capaci tuttavia di amore. Più innovativa la forma dell'attenzione, per la quale si sottolinea l'apporto della riflessione di Simone Weil, che la presentò come metodo di comprensione delle cose, da guardare appunto con intensità e attenzione finché non ne zampilli la luce (Weil, 1948, p. 154). Se possiamo accettare l'amore attento o l'attenzione amorosa quali basi fondanti del pensiero materno, non dobbiamo però nemmeno dimenticare altre importanti forme di espressione di tale pensiero: se al "cuore di mamma" pertengono amore e attenzione come anche cura, relazione, vincolo, emotività, calore ecc., alla "testa di mamma" fanno capo altre capacità, dalle precedenti stimulate: programmazione, coordinamento e organizzazione (Anscombe aveva per certo in mente, oltre alla filosofia, gli spostamenti e le intenzioni di nove persone). Altro che "vento" nella testa delle donne come voleva Flaubert (*Il y a du vent dans la tête des femmes*) (Priollaud, 1983, p. 237). Nella testa delle madri c'è una solida impalcatura di sostegno e controllo, una capacità di pensiero in grado di organizzare e gestire e fare molte cose in una volta. Nella "testa di mamma" trovano posto anche la flessibilità, la mobilità, la capacità di adattamento a situazioni improvvise e oltre a ciò, la mirabile disposizione a tenere costantemente aperto ai figli un settore della mente che rappresenta una specie di collegamento sempre acceso.

Non essendo l'esercizio del pensiero materno necessariamente pertinente alla madre di fatto, esso può inoltre ispirare il pensatore materno, che come scrive Ruddick in un saggio preparatorio al libro (Ruddick, 1980), potrà essere uno psicologo, un poeta, un matematico, un architetto, un fisico: non a caso Ruddick cita professioni veramente creative, le quali altamente possono approfittare delle condizioni di amore e attenzione del pensiero materno se trasposte nelle rispettive discipline.

## Chi ha rubato la maternità?

Un uomo non può mettere al mondo un figlio, non può nutrirlo con il suo latte: il potere di far nascere i figli dal loro corpo ce l'hanno solamente le donne, la «razza maledetta», nelle espressioni misogine di Esiodo, Semonide o Euripide (Cantarella, 2007, p. 137), o, a piacere, di Kierkegaard, Schopenhauer, Proudhon, Nietzsche (Priolaud, 1983). Di fronte a questo potere alcuni filosofi si sono dedicati, c'è chi dice per invidia, alla appropriazione di parte maschile della capacità riproduttiva femminile attraverso un processo che trasforma la condizione letterale in espressione metaforica: il risultato di questo furto è stato l'appropriazione della generazione, non di figli bensì di idee, da parte della mente maschile.

Prima di affrontare questo punto specifico ci preme far notare che esso fa parte di un repertorio ben più ampio che raggruppa diverse attività “femminili” che hanno subito un analogo processo di espropriazione e che è stato definito «il paradosso di Arianna» (Riggotti, 2007). Nel senso che tali attività, finché praticate dalle donne, risultano insignificanti e di poco conto (*faùlla*, diceva Platone, *artes minores* Cicerone, *modica* Eloisa). Ma se vengono invece ripescate e trasfigurate all'interno del procedimento di purificazione metaforica, diventano improvvisamente degne del maschile, *maiores* dunque. Anche in questo caso il segreto sta nel distanziarsi dall'ambiente delle cose concrete e materiali per dirigersi verso le forme dell'astrazione, concetti, idee, numeri.

È successo così in primo luogo per le attività del filare e del tessere, che per qualche misteriosa quanto non comprovata affinità con la donna, risulterebbero essere “lavori femminili”. Il frutto dell'umile lavoro di filatura manuale della matassa di lana o di lino infilata nella rocca e lavorata dalle dita per essere poi avvolta sul fuso, il filo di stoffa materiale dunque, è di pertinenza della donna, come sostiene per esempio Sylvain Maréchal – uno dei membri della congiura di Babeuf nonché estensore del celebre Manifesto degli Uguali (eguali al di fuori delle differenze «del sesso e dell'età») – nell'incredibile *Progetto di legge per vietare alle donne di imparare a leggere* del 1801: «La Ragione vuole: All'uomo la spada e la penna. Alla donna l'ago e il fuso» (Maréchal, 1801, p. 63). Ma quando il filo, interpretato, purificato e sublimato dalla trasfigurazione metaforica, si trasforma nel filo del *lògos* e della ragione che Téseo usa per uscire dal labirinto (ma che era stata una donna,

Arianna, a fornirgli), ecco che esso acquisisce improvvisamente dignità di cittadinanza maschile (Rigotti, 2002).

Ancora in relazione alle stoffe, alle donne era (ed è) permesso, anzi quasi intimato, di stenderle, piegarle, spiegarle e ripiegarle in senso proprio: in senso metaforico no, perché il vocabolario astratto della spiegazione – articolato intorno al tema dell'*ex-plicare* ed *ex-planare*, togliere cioè le pieghe dell'oscurità per sciorinare la teoria alla luce e al sole della conoscenza come un lenzuolo o una tovaglia aperti e distesi – si addice agli uomini, per la tradizione filosofica unici depositari della razionalità capace di conoscere e spiegare (Rigotti, 2007). Similmente per le attività di cucina, riservate abitualmente alle donne, soprattutto quelle più monotone e ripetitive, perché quando si tratta di maneggiare fuochi e metalli per arrostitire carni, dai banchetti sacrificali dell'antica Grecia all'odierna grigliata in giardino, ecco che è nuovamente l'uomo a manovrare e dirigere le attività (Rigotti, 2004). Le attività della cucina casalinga riposano in mano femminile quando praticate di fatto, per ricadere in mano maschile se purificate dal bagno metaforico che le sublima in elaborazioni di forme del pensiero letterario, filosofico ecc.

Se i tre casi precedenti del paradosso di Arianna nascono da attività praticate sì abitualmente ma non necessariamente da donne, dal momento che di filare, stirare e cucinare sono capaci tutti, maschi o femmine, purché si insegnino loro questo sapere competenziale – anzi, se se ne approprierà un maschio abile lo farà salire al piano nobile della haute couture e della haute cuisine – le cose si complicano per quanto riguarda concepimento, parto e allattamento, che esclusivamente le donne possono “fare”. In questo caso l'appropriazione tramite traslazione metaforica deve andare molto più in profondità e deve essere condotta con tanto maggior accanimento per riuscire a espropriare completamente quanto paradossalmente la donna di questo potere. È come se, non contento di aver costruito le posizioni sessiste, maschiliste e patriarcali nelle quali le donne sono (state) costrette a vivere, il soggetto agente e conoscente maschile volesse far sue anche le caratteristiche del soggetto (sovente anche oggetto) tanto denigrato per occuparle totalmente e totalitariamente (Barile, 2008). Che cos'altro potrebbe infatti giustificare la pretesa che la creatività (astratta e metaforica, quindi ideale) sia di pertinenza maschile e che i cosiddetti “creativi” vengano riconosciuti superiori per numero e prestazioni delle “creative”?



Sappiamo che l'idea dell'appropriazione maschile della riproduzione femminile, in filosofia, è originaria di Platone (Tomin, 1987, p. 99; Pender, 1992, p. 72), benché soltanto di recente essa sia stata sottoposta a una lettura femminista (Cavarero, 1990; DuBois, 1988): nel *Fedro*, nel *Teeteto*, nel *Simposio*, la seduzione e l'inseminazione mentale sono una faccenda tutta di uomini in cui non c'è posto per le donne. Nel *Simposio* poi l'espropriazione è tanto più assoluta in quanto messa in bocca a una donna, Diotima, che l'espropriazione subisce, mentre l'amore degli uomini, astruendo dalle cose caduche e materiali tramite il processo di sublimazione metaforica che abbiamo appena descritto, attinge a ciò «che è eterno e divino»: la bellezza, l'idea, il concetto, la filosofia (Cavarero, 1990, p. 103).

Sebbene l'elaborazione platonica della filosofia e della creatività come parto maschile sia sicuramente la più importante, essa non è certamente l'unica. Nella Lettera ai Galati (14, 18-19), Paolo immagina di «soffrire le doglie del parto» per i suoi figli simbolici che sono i neoconvertiti di Galizia e che in Cristo non sono ancora nati. Nella Prima Lettera di Pietro, poi, non le doglie bensì l'allattamento viene espropriato alla madre per essere proposto da Pietro stesso sotto forma di nutrimento metaforico da lui elargito in quanto adatto a fedeli appena convertiti, che come bambini neonati anelano «al latte spirituale e genuino» (Pietro, 1, 2, 1-2). E il «temporis partus masculus» di Bacone, la venuta alla luce di questa cosa nuova, definitiva, maschia che è la nuova scienza, dove troverà posto se non, ancora una volta, nella visione della creatività mentale maschile? Da dove nascerà la nuova scienza se non dalla testa dell'uomo gravida di semi e pronta a portare alla luce la virtù, come suona il nome della madre di Socrate, la levatrice Fenarete, cui il figlio ruba e il mestiere e il sapere?

### Tempo della madre e tempo della filosofia

Persuasa della validità delle posizioni essenzialiste che le apparivano sgorgare direttamente dalle Sacre scritture: uomini e donne hanno alcune caratteristiche umane universali ma *nature* separate e distinte (Baseheart, 1989, p. 123), Edith Stein non esitava a presentarle categoricamente al suo uditorio (senza nemmeno chiedersi, come avevano almeno fatto i coniugi Stuart Mill, se sia possibile pronunciare giudizi in questo senso prima che entrambe le nature abbiano avuto la stessa possibilità di fioritura): all'uomo la vita conoscitiva e creati-

va, alla donna la vita affettiva; all'uomo la proprietà *naturale* di dominare la terra, alla donna quella altrettanto *naturale* di generare ed educare; all'uomo lo spazio della lotta, della conquista, della forza, dell'intelletto, della volontà e dell'energia attiva; alla donna, la privazione, l'adattamento, il concreto, l'amore e il servizio, l'azione schiettamente domestica (Stein, 1959, p. 106). Si capisce anche come Edith Stein arrivi a sostenere che la donna è meno adatta a prestazioni intellettuali elevate (Stein, 1959, p. 107), contribuendo a dipingere quel ritratto di famiglia denigratorio delle donne cui già tante mani maschili si erano applicate (Garavaso e Vassallo, 2007, p. 17). Si va infatti – come si diceva in apertura di questo saggio – dall'insulto gratuito alla retorica della protezione e dell'aiuto al sesso debole e fragile da parte del sesso forte. Il punto del trattamento differenziato per esseri diversi per natura merita particolare attenzione perché è proprio uno dei punti sui quali si appoggia la posizione essenzialista islamica: la donna è come la perla nella conchiglia, preziosa, delicata e meritoria di protezione e aiuto..., e intanto via con la negazione della parità, dei diritti, della dignità e di tutto il resto. Temo che se avessero vinto gli stessi argomenti nel caso del velo e del silenzio che Paolo di Tarso impone alle donne – interpretato dagli essenzialisti come momento di esaltazione del valore e dell'onore della donna stessa – oggi saremmo anche noi velate, sottomesse e prive di diritti. Insomma il rischio di essenzialismo al quale è soggetta la posizione differenzialista è decisamente alto anche e soprattutto per quanto riguarda la prospettiva epistemica che riserva all'uomo la testa, alla donna e in particolare alla madre, il cuore.

È opportuno invece riprendere l'osservazione di Edith Stein sulla minore capacità della donna a prestazioni elevate che richiedono concentrazione delle energie spirituali, da lei enunciata – proprio da lei, l'allieva più brillante di Husserl e da Husserl sfruttata per copiare e riordinare le sue carte – ma non motivata. Questo perché c'è del vero in questa osservazione, se circoscritta dalla donna in generale, alla madre di bimbi piccoli in particolare. Essere madri nelle società in cui gli uomini lasciano alle donne i figli per mettersi a giocare, in ordine di tempo – scrive Umberto Galimberti – con gli animali, la guerra, gli dèi, le idee, il denaro (Galimberti, 2008, p. 178), significa infatti per le madri una grande dispersione di energie mentali. La filosofia è sempre stata considerata una attività di uomini liberi, non di donne né di schiavi. Lo scrive Platone nel *Teeteto* (172, b-d), quando fa dire a Socrate che, in confronto a coloro che sono stati al-

levati nello studio della filosofia, quelli che «vanno in giro per tribunali o luoghi simili [...] sembrano schiavi di fronte a uomini liberi». I filosofi infatti, continua Socrate, «hanno sempre gran tempo a loro agio, e i loro discorsi fanno agiatamente e in pace [...] e di condurre un discorso più o meno lungo non si preoccupano affatto, pur di toccare la verità». E Seneca a fargli eco: «Non devi dedicarti alla filosofia quando tu hai tempo a disposizione, ma avere tempo libero per occuparti di filosofia» perché la filosofia «non è un'attività da svolgere nei ritagli di tempo, richiede una pratica continua, fa da padrona, esige una presenza assidua» (Seneca, *Lettere morali*, VI, 53, 9).

Oggi questa condizione di disponibilità di tempo non è più accessibile ad alcuno e la maggiore scarsità che affligge le società altamente industrializzate e globalizzate è proprio la scarsità di tempo (Weinrich, 2004). Ancor di più la scarsità di tempo e di tranquillità investe chi fa la madre. Se la definizione di filosofia corrisponde necessariamente (per natura? per essenza?) a quella di Platone o di Seneca, non è cosa per madri, che non possono sicuramente «considerare secondaria ogni altra attività per attendere a questa disciplina» (Seneca, *Lettere morali*, VIII, 72, 3). Per fortuna la filosofia non corrisponde per natura o essenza a tale definizione, non è un corpo elastico, come aggiunge Seneca, che ritorna al punto di partenza e allo stato iniziale se non lo tieni in continua tensione. Anche nel caso che le manchi la continuità, la riflessione filosofica può essere abbandonata e poi ripresa: come non c'è una «natura umana» e tanto meno una «natura della donna», non c'è nemmeno una «natura della filosofia», non c'è qualcosa che la filosofia sia *ab aeterno* e una volta per sempre. C'è la filosofia che è ricerca e che richiede impegno e fatica. Come c'è il pensiero materno e la condizione di essere madri, che è faticosa e impegnativa perché pesante e gravida, di figli e di idee, *et liberi et libri*, per chi ha la passione – questa capacità di patire e sopportare – di entrambi.

### Contro (la) natura

Perché affermiamo che non c'è una «natura della donna» e nemmeno una «natura della filosofia»? Perché questo è il modo più drastico ed efficace per difendere l'una e l'altra, la filosofia e la donna, dall'attribuzione continua di nature ed essenze costruite a tutto vantaggio e comodo di chi le inventa e le assegna.

Che cos'è infatti la *natura* di un essere? È l'insieme delle proprietà che lo definiscono, dei caratteri particolari che lo contraddistinguono, delle determinazioni che ne formano il fondamento, o almeno questa è la risposta classica che si dà per definire uno dei termini più antichi e consolidati del linguaggio filosofico.

Sappiamo che Diogene, alla domanda su quale fosse la natura dell'uomo rispose, parafrasando Platone, «un bipede implume» (motivo per cui l'iconografia lo rappresenta, oltre che con la botte e il lanternino, affiancato da un gallinaceo); alla medesima questione Aristotele rispondeva invece, con maggior sussiego, che l'uomo è un «animale politico». Varie altre interpretazioni si sono aggiunte nel corso della storia, ma tutte hanno fatto capo a una sostanziale ambiguità che non lasciava capire se sotto la specie uomo fossero compresi a pari titolo e il maschio e la femmina. Tale ambiguità ha potuto a lungo far pensare che per esempio i «diritti dell'uomo» fossero da intendersi alla lettera come diritti del maschio e che egli ed egli solo fosse autorizzato a vendere e acquistare, possedere, ereditare, votare e deliberare, ad agire insomma «politicamente».

Anche oggi, nell'Occidente globale ed emancipato, democratico e liberale, varie attività di cui tutti e tutte si gode di diritto sono di fatto riservate ai maschi della specie, come nel caso dei campionati di calcio (nazionali, europei, mondiali) che sono sempre ed esclusivamente campionati di calcio maschile, ma *ça va sans dire*, naturalmente, e infatti nessuno lo dice.

Il passo successivo di questo modo di pensare fa sì che, invece di sussumere il maschio e la femmina della specie uomo sotto l'essenza e la natura «umana» («humankind» non «mankind») – se proprio si devono usare queste categorie e generalizzazioni, sulle quali molto ci sarebbe da osservare –, spesso e volentieri si indugia nello stabilire caratteri essenziali e naturali per la femmina dell'uomo, che chissà perché stimolano molto di più la fantasia e l'immaginazione degli «studiosi» che non la ricerca di proprietà e determinazioni del maschio della specie. Con particolare insistenza da parte maschile, giacché è raro che biologhe e teologhe, antropologhe, filosofe e moraliste si dedichino con lo stesso accanimento a indagare la natura del maschio per poi spiegarla ben bene ed esortarlo a seguirla.

Nel film *Water* (India 2005), struggente e incantevole pellicola della regista indiana Deepa Mehta sulla condizione delle vedove indù, la bambina protagonista, piccola donna e piccola vedova, costretta a vivere in un miserabile ashram o casa delle vedove, chiede a

un certo punto, durante un momento di preghiera diretto dal locale sacerdote: «E dov'è la casa dei vedovi?». Segue un mormorio di disapprovazione da parte del religioso e delle altre vedove, persuase evidentemente anch'esse della loro natura di esseri a metà morti perché defunto è il loro sposo, e alle quali non resta che augurarsi che la loro anima, nella prossima vita, rinasca nel corpo di un uomo.

Il fatto è che l'essenza della donna come la natura della madre non sono altro che facili etichette da appiccicare quando conviene. È la cultura ad attribuire dei caratteri che poi, per comodità di alcuni e pigrizia di altri, vengono definiti naturali e costitutivi di una presunta natura, femminile o maschile che sia. I caratteri di cura, attenzione all'altro, sentimento, emozioni, concretezza, attenzione al particolare, empatia vengono attribuiti alle donne con un tipo di ragionamento che scambia la causa con l'effetto: non è la natura a condizionare la cultura quanto la cultura a dar senso alla natura. Privata in molte culture dell'identità legata a un mestiere specifico, magari astratto, e costretta alla genericità e alla concretezza dei mestieri di casa, che cos'altro restava infatti alla donna se non sviluppare le capacità che poteva esercitare dal suo luogo di privazione della sfera pubblica e dell'astrazione (perché questo significa "privato", in greco *idiota*): quindi, osservare gli altri che le stavano e le passavano intorno nella stanza comune dal momento che, sottolinea Virginia Woolf, non aveva una stanza tutta per sé; quindi coltivare relazioni sociali, stabilire contatti con gli altri, coltivare amicizie, svolgere lavori pratici di assistenza e di cura?

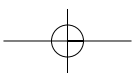
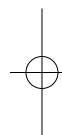
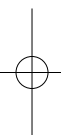
Sappiamo dunque che se essere o fare la madre significa portare per nove mesi in sé il feto, allattare al seno il bambino, prestargli assistenza e cura, questo non autorizza alcuno ad affermare che la donna/madre sia incline per natura alla vita affettiva, alla cura, alla privazione, all'adattamento e alla concretezza, né tanto meno a sostenere che il principio dell'anima femminile – che si abbiano o non si abbiano figli – sia nutrire, proteggere, amare e stimolare lo sviluppo dell'identità per gli altri (che siano soldati per la patria, fedeli per la chiesa o cittadini per la nazione). Ancora una volta ciò significa scambiare la natura con la cultura trasformando il frutto della funzione sociale in un comportamento innato.

«La natura», scriveva Guy de Maupassant, «rifiutando alle donne la forza, ha dato loro in cambio l'astuzia». Il sesso femminile è *per natura* inferiore, insisteva Eloisa, perché più fragile. Le femmine, ribadiva Aristotele, sono *per natura* più deboli. E in effetti il ritornello che contrapponeva "il sesso debole" – detto anche "gentil sesso" –

al “sesso forte” è stato un luogo comune a lungo ripetuto nella cultura occidentale, finché a un certo punto si è perso, è caduto fuori moda come tanti altri, la cavalleria, l'onore maschile legato alla pudicizia femminile, zavorra della storia che così a lungo ha impastoiato la possibilità di fioritura delle donne, la loro *eudaimonìa* (“vita buona”). Per questo una filosofia che vada contro la natura e contro la natura si esprima è l'unica possibilità che le donne hanno per trovar posto in essa, per aver libero accesso alla filosofia e comportarsi all'interno di essa a pieno titolo, assistendo non alla fioritura degli altri bensì alla propria, e per questo un appello ad agire “contro la natura” non può che essere la “naturale” conclusione di queste pagine.

## L'io e l'altro







### Capitolo 3

## L'empatia

di Laura Boella

*Si abituò talmente al lessico televisivo che di tanto in tanto le sfuggiva un modo di dire rivelatore, per esempio quando una volta disse che dagli altri si sarebbe aspettata più empatia.*

*«Empatia?» ripeté Mr. Ransome. «E da quando in qua usi termini di questo genere?».*

*«Perché, non è esatto?» domandò lei con aria innocente.*

*«Non volevo dire questo».*

A. Bennett, *Nudi e crudi*, Adelphi, Milano 2001, p. 76

### Una parola difficile, forse sbagliata?

La parola “empatia” sprigiona fascino e crea imbarazzo. La radice greca le conferisce la nobiltà del gergo filosofico, ma non riesce ad abolire un certo qual calore che da essa emana e che la rende appagante da pronunciare. In effetti, è abbastanza sconcertante che nel linguaggio impoverito dei giornali, delle riviste e della televisione se ne faccia grande uso, in realtà senza sapere bene di che cosa si stia parlando. “Empatia” è infatti un termine spesso usato per nominare non solo la capacità di comprendere e riconoscere sentimenti, pensieri, volizioni di un'altra persona, ma anche la partecipazione e condivisione di sentimenti altrui, ossia ciò che comunemente si chiama “simpatia”. L'empatia sta dunque al centro di una costellazione che comprende numerose forme di legame tra gli esseri umani fondamentali per la convivenza (l'amore, l'amicizia, la solidarietà) fino a identificarsi, a volte, con un sentimento oggi molto rivalutato al cospetto delle immani tragedie e dei conflitti che costellano la storia contemporanea: la compassione e i corrispondenti comportamenti altruistici. Un universo affettivo che al senso comune appare popolato in maggioranza da donne, tradizionalmente addette ai compiti di riproduzione della vita, di cura e di assistenza, e imperniato sulla

fragilità delle creature piccole e inermi, sulla vulnerabilità e dipendenza di chi sia esposto alla sofferenza fisica ed esistenziale.

Come per alcuni film, il successo di pubblico è assicurato, la critica (i filosofi in particolare) non degna l'empatia di grande considerazione, a meno che, come sta accadendo di recente nelle neuroscienze, non si scopra una sua base neuronale. In effetti, la scoperta dei neuroni specchio (Rizzolatti e Sinigaglia, 2006) ha rilanciato in ambito scientifico e filosofico l'interesse per l'empatia che era stato per così dire monopolizzato, soprattutto nell'area anglosassone, dalla psicologia morale e sociale. In questo tipo di ricerca si radicano infatti l'idea che l'empatia sia la base psicologica per le relazioni sociali e per il comportamento altruistico e il corrispondente uso di una nozione molto ampia che comprende molteplici capacità e attitudini: dall'assumere un punto di vista al mettersi nei panni degli altri al provare sentimenti di simpatia o compassione per le sofferenze altrui. Ritroviamo pertanto la multidimensionalità del concetto di simpatia (Scheler, 1923) nella definizione psicologica corrente di empatia, che mira a descrivere i diversi stadi dello sviluppo morale e a spiegare le emozioni sociali e il comportamento altruistico (Stueber, 2006).

Le manifestazioni dell'empatia coprono in effetti un arco molto ampio che va dalla disposizione innata a sviluppare istinti sociali e di protezione e cura dei propri simili ad attività cognitive complesse. Esse peraltro non possono essere separate dal contesto sociale e intersoggettivo dell'esperienza umana, anche se suggeriscono che c'è una differenza tra il semplice essere insieme proprio degli infiniti contatti e scambi umani e la capacità di mettersi in relazione con il mondo emotivo e mentale di un altro, di entrare in risonanza con i suoi bisogni vitali, le sue credenze e aspettative.

Appare pertanto fondamentale nell'empatia la presenza di componenti affettive, legate alla condivisione di emozioni, e cognitive, imperniate sulla comprensione del vissuto dell'altro. Questa sua caratteristica, che ne fa una capacità di base per la costruzione e gestione delle svariate forme di legami intersoggettivi, spiega perché essa possa essere considerata il perno della "moralità femminile". Nell'empatia si ritrovano infatti atteggiamenti e forme di vita contrastanti con i canoni di una società a predominio maschile. Ciò emerge chiaramente nel riferimento alle emozioni e alle relazioni, nella critica del soggetto autonomo e autosufficiente in nome di un soggetto che ha bisogni vitali, dipende dalla cura e dall'affetto di altri e si regola mediante

bilanciamenti di interessi, di amori e repulsioni, piuttosto che sull'obbedienza astratta alla norma o su un criterio impersonale di giustizia (Gilligan, 1982; Noddings, 1984; Held, 1993). L'idea che le donne abbiano una particolare sapienza relazionale e affettiva e un particolare interesse per ciò che è singolare e concreto, si fonda sulla centralità della funzione materna, di cura del vivente nell'esistenza femminile. Tale presa di posizione rischia tuttavia spesso di trasformarsi in affermazione del primato del sentimento rispetto alla ragione, nel prendere alla lettera la "naturalità" dell'esistenza femminile (e la corrispondente secolare divisione dei compiti riproduttivi e produttivi tra donne e uomini), magari sovrapponendo a essa un'immagine, falsa e ampiamente confutata dai fatti, della donna "per natura" pacifista, solidale, oblativa. La costellazione di atteggiamenti di tipo empatico implica certamente una valorizzazione della differenza femminile, di un modo di vivere la sessualità, il corpo, l'amore e le cose dello spirito, forse anche Dio, che non tollera astratte scissioni, ma si situa all'inserzione di natura e cultura, nel luogo particolarmente delicato di rimessa in discussione dell'antitesi mente/corpo, su di una soglia di forze materiali e simboliche. Tale valorizzazione deve rivolgersi tuttavia a un senso più ampio e profondo dell'esistenza della donna nel contesto di un mondo abitato da donne e da uomini. Occorre pertanto sottrarla alla logica binaria femminile/maschile, natura/cultura, concreto/astratto, personale/impersonale, come se la "competenza" femminile fosse di tipo empatico, altruista e quella maschile di tipo individualistico, analitico e calcolatore. L'esperienza empatica infatti può assumere, se la assume, una forma "naturale" nel vissuto femminile e nei suoi contenuti affettivi (l'attenzione e la cura amorevole, la responsabilità, la partecipazione emotiva), ma non si esaurisce affatto in essi, anzi si definisce e si completa nel passaggio dalla *cura* (materna) alla *comprensione* degli altri.

L'empatia è una funzione specifica dell'esperienza che uomini e donne usano quotidianamente. Il fatto che la si possa riconoscere come qualità radicata nell'essere femminile dice che in essa avviene un passaggio (e una trasmissione a ogni essere che viene al mondo) dalla passività biologico-naturale, dall'abbandono e dalla dipendenza del nuovo/a nato/a dalla madre al significato dell'esistenza di altri per l'esistenza di ciascuno/a (e quindi anche della fragilità e finitezza che contraddistinguono la vita umana). A partire da un momento fondamentale della condizione umana, la differenza dei sessi, bisogna pertanto andare alla radice della molteplicità di esperienze con

gli altri intrecciate all'agire umano e in particolare attestarle nel contesto globale dell'esperienza affettiva, cognitiva e volitiva. Solo in questo modo, la capacità femminile di comprendere l'esistenza e il valore di altri e di altro fuori di sé può acquistare il suo pieno significato di atteggiamento pratico e insieme cognitivo, di forma di sentire, pensare e agire valida per la costruzione dell'umano.

In questa prospettiva, la storia per nulla lineare della riflessione filosofica sull'empatia si rivela per molti versi interessante. Essa si impiglia infatti nei nodi spinosi di una capacità che mette in gioco corpo e mente, passività e attività, emozioni, conoscenza, immaginazione e azione. Una teoria filosofica e una definizione univoca dell'empatia si rivelano, almeno per quanto riguarda il pensiero europeo del Novecento, impossibili. Paradossalmente, tale eredità sostanzialmente incompiuta e aperta (alla quale peraltro hanno contribuito alcune importanti pensatrici) rilancia le potenzialità e il significato etico-politico dell'empatia. Essa si sottrae a compiute teorizzazioni non perché appartenga a un orizzonte precategoriale, biologico-naturale e affettivo irriducibile al concetto (rafforzando così l'idea che essa sia prerogativa esclusiva della sensibilità femminile), ma perché la sua dinamica e le sue caratteristiche vanno seguite con un pensiero attento alle mediazioni e anche agli scarti tra universale astratto ed esperienza singolare e concreta. La difficoltà di inquadrare l'empatia nel linguaggio e nelle categorie "neutre" della filosofia ufficiale, a preminenza maschile, deriva dal fatto che essa è molto più di un'assodata (e socialmente utile) risorsa femminile. Si tratta infatti di una potente riserva di significato per comprendere e *fare* la civiltà umana, il cui valore è in gran parte ancora da scoprire.

### La riflessione filosofica sull'empatia: un sentiero interrotto

Nel primo ventennio del Novecento, l'empatia è stata oggetto di un rilevante interesse filosofico all'interno del nascente movimento fenomenologico. Da Theodor Lipps a Edmund Husserl, a Max Scheler, a Edith Stein, l'empatia viene rilanciata, in maniera peraltro molto contrastata, rispetto alla tradizione che la considerava un sentimento morale e si cerca di attribuirle il ruolo di "fondamento" della serie di atti e di vissuti che riguardano la comprensione e la partecipazione alla vita altrui. Si trattò di una mossa affascinante, ma ri-

schiosa. L'empatia viene infatti sganciata dalle diverse forme di partecipazione emotiva che sono richiamate dal suo stesso nome: la simpatia, la compassione, il gioire insieme. Invece di essere assimilata frettolosamente a vissuti emotivi in cui resta spesso inavvertita la differenza tra prendersi cura dell'altro/a e condividere i suoi sentimenti, essa si propone come esperienza autonoma e specifica. Nella nuova accezione, l'empatia corrisponde all'originario riconoscimento dell'altro/a come simile all'io nelle sue strutture essenziali, ma unico/a nelle sue manifestazioni individuali e diventa una sorta di banco di prova del passaggio da una considerazione del soggetto come attività pura e disincarnata della coscienza, alla sua considerazione come "individuo psichico" e quindi "persona" nell'interezza delle esperienze cognitive, volitive ed emotive che si danno in configurazioni di significato, in valutazioni, in visioni del mondo o in forme di convivenza e di relazione (Stein, 1917).

Perché l'empatia sembra rappresentare il dispositivo di questo decisivo passaggio? Essa spiega un'esperienza che può accadere nel traffico cittadino: una sconosciuta ci sfiora, forse non vediamo nemmeno il suo volto segnato e percepiamo con la coda dell'occhio le sue spalle un po' curve, ma ci rendiamo conto che quella donna "si sente vecchia". Rispetto alla percezione di una folla anonima (che può portare a considerazioni di tipo sociologico, economico, ambientale), l'empatia consente di vedere *una* vecchia, cioè di riconoscere l'altra come soggetto vivente di esperienza (e non come problema per l'assistenza pubblica o potenziale consumatrice o fonte di dati per una ricerca sull'invecchiamento). Essa rende pertanto possibile l'attribuzione ad altri di processi mentali analoghi a quelli del soggetto e quindi di comunicare, scambiare, modificare o ricevere conferma della propria esperienza.

Per molti aspetti l'incontro con l'empatia di Husserl, di Scheler e di Stein fu un sentiero interrotto, anche se le loro analisi chiarirono e ampliarono in modo rilevante l'orizzonte tematico della questione. Emblematica fu la battaglia condotta contro l'idea di Lipps dell'empatia come "imitazione interna". Theodor Lipps, sulla soglia del Novecento, estese alla psicologia e alla sociologia la nozione estetica di empatia: l'apprezzamento estetico degli oggetti naturali o delle opere d'arte (la malinconia di un paesaggio, la bellezza di un quadro) si fonda infatti per lui sull'analogia sussistente tra la loro forma e il movimento e l'espressività del corpo umano. L'empatia accade quando l'incontro percettivo con una realtà esterna provoca una risonanza interiore che viene proiettata sull'oggetto percepito

come se fosse una sua qualità. L'oggetto viene per così dire "animato" dal soggetto: se a una linea tracciata con la matita viene attribuito un "movimento" o una scultura di pietra diventa "minacciosa", tanto più un volto può apparire triste e un corpo umano esausto. Si tratta di un meccanismo proiettivo, innato e istintivo e in definitiva irriducibile, fondato sulla tendenza all'imitazione motoria. Per empatizzare non c'è pertanto bisogno di un ragionamento per analogia, che consiste nell'inferire dall'osservazione di un comportamento fisico che l'altro/a si trova in un determinato stato mentale e nel sapere che tale comportamento è associato con un particolare stato mentale. Se ci troviamo con una persona che sbadiglia, sbadigliamo anche noi, così come muoviamo istintivamente le gambe e le braccia in discoteca. Molto famoso e molto citato, ancora oggi, da chiunque si occupi di empatia, è l'esempio dell'acrobata, che Lipps riprende da Adam Smith. Quando vede un acrobata fare le sue evoluzioni sul filo, lo spettatore è portato a una "imitazione interna" dei suoi movimenti, a uscire per così dire da se stesso e a identificarsi completamente con lui, anche se rimane fermo al suo posto (Lipps, 1903). Con particolare decisione Edith Stein, in consonanza con Husserl e con Scheler, rifiutò la tesi lippsiana che l'empatia porti a uno smarrimento estetico di sé nell'essere umano o nella cosa osservata. Quando c'è indistinzione tra l'io e l'altro/a o flusso indifferenziato di vissuti tra gli esseri umani non si dà empatia, bensì "unipatia" o identificazione organico-vitale, propria di fasi primitive della civiltà (l'animismo) o di relazioni simbiotiche come quella della madre con il neonato, o ancora riscontrabile nella psicologia delle masse descritta da Freud (Stein, 1917; Scheler, 1923).

La separazione dell'empatia dal meccanismo istintuale inconscio di risponderci, immedesimarsi, anche fondersi dei corpi implica un'importante acquisizione: empatizzare non significa assimilare l'altro/a a sé o immedesimarsi in lui/lei, bensì attribuirgli/le un'esperienza autonoma e distinta. La nuova impostazione del problema porta così a porre nuove difficili domande. Punto di partenza diventa l'attività di un soggetto, con i suoi pensieri, desideri, emozioni, che ne incontra un altro: al centro dell'esperienza del comprendere che un altro/a soffre non sta dunque il sentimento di *dolore* (che può essere comune, che si può partecipare direttamente o indirettamente), bensì il fatto che è *un altro/a che prova dolore*. Il riconoscimento dell'esistenza di altri precede dunque la condivisione di affetti e pensieri. In questo quadro, l'empatia sarebbe l'operazio-

ne specifica della mente – sento che lui/lei prova dolore, so che lui/lei è invidioso/a – che permette di uscire da sé e avere accesso alle credenze, desideri, emozioni di un altro essere umano. Una volta dato questo movimento di apertura, non è però detto che troviamo un coprotagonista della nostra scena: è anche possibile trovare un essere irriducibilmente ignoto ed estraneo. Si prospetta così, fin dall'inizio, con una nettezza quasi sconcertante, il problema che sta al centro dell'empatia. Per sfuggire appunto all'indistinzione tra l'io e l'altro/a, Edmund Husserl riteneva che il problema dell'esistenza di altri implicasse il riconoscimento dell'«ego estraneo, nel suo essere originale assolutamente inaccessibile al mio ego, eppure riconoscibile per me come esistente ed esistente in questo modo» (Husserl, 1929, p. 296; vedi anche Husserl, 1930, p. 134). Ciò presuppone che un io riesca a cogliere l'esistenza di un altro io a *un tempo* come riconoscibile, cioè *somigliante*, dotato di un repertorio comune di disposizioni che permettono lo scambio di esperienze e la comunicazione, e come *estraneo*.

L'approfondimento di questa tesi portò a scavare in una direzione diversa da quella dell'empatia considerata come atto autonomo e “fondante”, nella direzione cioè della corporeità vissuta come interfaccia tra ogni essere umano e il mondo esterno. Il corpo, che è passività naturale e precategoriale e insieme attività, perché si muove, tocca, afferra, organizza il proprio orizzonte percettivo, incontra altri corpi in virtù di una serie di meccanismi involontari e inconsci di identificazione, accoppiamento, associazione, somiglianza e risonanza tra sistemi psico-fisici propri e altrui. Dunque, l'empatia non può essere considerata una capacità separata da un'originaria risonanza corporea senza la quale non ci sarebbe ricerca, presa di contatto con l'altro/a. D'altra parte, la specificità dell'atto empatico sta, soprattutto per Husserl e per Stein, nell'essere un movimento dell'io che oltrepassa il proprio confine e quindi coglie per “trasposizione”, cioè *indirettamente*, un'analogia più profonda della somiglianza fisica dei corpi, ossia la presenza di una vita mentale nell'altro/a. Di quest'ultima il soggetto non fa esperienza in prima persona, ma gliela attribuisce sulla base dell'esperienza di se stesso come dotato di un corpo che si muove nell'ambiente circostante e che esprime stati d'animo, intenzioni, desideri, pensieri. In base a queste premesse, l'esperienza empatica appare quella di un io che getta ponti e si apre verso l'altro/a, non accettando in definitiva la separazione totale. Ne consegue una descrizione dell'empatia come intreccio tra esperienza ori-

ginaria e diretta dell'io di tipo percettivo ed esperienza indiretta di ciò che sta provando l'altro/a: vedere l'alterazione di un volto e riconoscerla come faccia sconvolta dal dolore non significherà mai provare lo stesso dolore che prova l'altro. Ricordiamo la radice, in particolare del termine tedesco con cui si designa l'empatia: *Einfuehlung* si collega a *Fuehlen*, "sentire" e a *Fuehlung*, "tocco, tatto", in cui riecheggiano i significati del contatto diretto e insieme del tastare senza vedere, dell'avere sentore, non certezza di una cosa.

La riflessione fenomenologica occupa invero un posto di rilievo nella storia dell'empatia per la forza con cui si è scontrata con l'impossibilità di ricondurre un'esperienza centrale per la convivenza umana all'attività di un io senza corpo, sesso, desideri, relazioni. Essa non ha però chiarito il rapporto tra l'immediato e intuitivo riconoscimento dell'esistenza degli altri, legato principalmente ai meccanismi neurofisiologici e organici di risonanza e associazione, alla condivisione di un campo di esperienze trasmesse per via evolutiva e antropologico-culturale, e le modalità indirette, parziali, spesso asimmetriche, attraverso cui si dà esperienza dell'altro/a. Se non si compie questo passo fondamentale, si finisce per trovarsi sempre di nuovo di fronte al rischio dell'indistinzione e della proiezione del proprio mondo interiore sull'altro/a (l'altro/a come sosia o duplicato dell'io) o dell'irrimediabile estraneità.

### Somiglianza ed estraneità

L'empatia porta l'io a sperimentare qualcosa che lo oltrepassa, l'esistenza di altri esseri umani che condividono la scena del mondo. Seguire tale movimento di apertura mette di fronte a possibilità, innanzitutto percettive, che rendono accessibile ciò che è diverso, a volte estraneo. L'altro/a infatti sta davanti all'io con il suo corpo di donna o di uomo, i suoi gesti, il tono della voce, analogamente alle cose che si possono toccare e vedere, ma anche con i suoi stati mentali, la sua biografia, la sua subalternità o la sua supremazia. Basta pensare al fenomeno dell'*espressione*, al fatto che nel rossore di un volto di donna, non attraverso di esso, ma in esso, simultaneamente e tutto d'un colpo, si riconosce la vergogna o il pudore, o nell'inclinazione dello sguardo di un uomo può insinuarsi l'ombra dell'apprezzamento sessuale sottostante alla lode dell'intelligenza di una collega. Il fenomeno espressivo rappresenta un altro dei temi



che fin dall'Ottocento ruotano intorno all'empatia e che hanno generato forti equivoci, promettendo a volte una facile soluzione dei suoi problemi. Intesa come accesso diretto all'anima altrui, capacità del corpo di manifestare la sua indissolubile unione con l'anima, l'espressione si prospetta come una via poco realistica di riconoscimento dell'altro/a. Ben diversa è la possibilità di intendere il corpo dell'altro/a come campo espressivo di esperienze (la mimica del volto, l'intenzionalità di un gesto) che *non* sono le nostre, ma che, in quanto visibili, forniscono un accesso diretto alla differenza tra gli esseri umani.

Veniamo così riportati al problema che si è rivelato centrale per l'empatia: per cogliere e riconoscere l'altro/a come tale e non assimilarlo a noi, ma anche per non fallire nella ricerca di un contatto e naufragare sullo scoglio dell'estraneità inaccessibile, occorre seguire con molta attenzione la dinamica della differenza che modula il variabile rapporto di somiglianza e di estraneità che sta al fondo delle relazioni umane.

Lo sviluppo della questione dell'empatia più importante per le relazioni private e pubbliche attuali riguarda proprio questo punto. Il movimento empatico che, come si è visto, nasce da un'originaria interdipendenza corporea tra gli esseri umani, è guidato da un essere in relazione che, per quanto inconscio e istintivo, si estrinseca innanzitutto nei confronti dell'altro/a da sé. Affermare la relazionalità originaria e costitutiva di ogni essere umano non equivale a sostenere un'intima comunanza, bensì mette al centro della condizione umana la ricerca della possibilità di scambiare qualcosa, di mettere qualcosa in comune. Tale ricerca deve essere sottratta all'ipoteca di una reciprocità e di un rispecchiamento tra simili che appaiono in realtà l'imposizione di un modo di essere e l'annullamento della differenza. Se si approfondisce il movimento empatico nel senso di una ricerca destata dall'esistenza dell'altro/a, si può notare che l'aspettativa, a volte la scommessa che l'altro/a diventi personaggio della propria scena e che ci sia qualcosa da mettere in comune non agisce propriamente come obiettivo da realizzare (la parità tra i sessi, il rispetto tra colleghi/e, l'uguaglianza tra cittadini/e), bensì come momento dinamico interno allo stesso movimento empatico, che ne spiega l'evoluzione, l'eventuale compimento o anche l'interruzione. Se il desiderio di "capire che cosa sente, pensa e vuole un altro/a" orienta l'esplorazione del suo mondo, è chiaro che l'intenzione di gettare (o non gettare) ponti sull'originaria differenza tra due esseri

umani, di per sé non sarà affatto l'unica componente del complesso processo mentale che chiamiamo empatia. Esso incontrerà conferme e delusioni corrispondenti alla progressione dalla percezione o intuizione del sentimento dell'altro/a al saggiare l'accuratezza di tale percezione o il suo eventuale contrasto con successivi comportamenti e vissuti, con la conseguente apertura di nuovi orientamenti di ricerca. Un famoso esempio di Iris Murdoch, che parte peraltro da un'empatia inizialmente bloccata, illustra bene questa dinamica: una signora di una certa età ospita in casa il figlio e la giovane nuora. La prima reazione è di ostilità tra la quieta signora e la ragazza disordinata, rumorosa. C'è rispetto esteriore, ma un sentimento di non accettazione. Subentra una riflessione da parte della suocera che comporta mutamenti di prospettiva, uno sguardo più accogliente gettato sulle abitudini di una giovane che in realtà è allegra più che puerile, spontanea più che maleducata, al quale si accompagna una relativizzazione della propria compostezza e ordine. L'accesso al mondo dell'altro diventa possibile in seguito a una ricognizione più accurata e chiara della "realtà" della relazione con una giovane donna (Murdoch, 1970, p. 21).

Occorre notare che il movimento iniziato all'insegna del ritrovamento di somiglianze o dissomiglianze tra l'io e l'altro/a si sviluppa assumendo, qualunque sia il suo percorso e il suo esito, una direzione impreveduta: lo sguardo gettato sull'altro/a ritorna per così dire sul soggetto che empatizza e gli viene restituito nella forma dell'immagine di sé che egli coglie riflessa nell'altro/a. La vita mentale dell'altro/a ci fa conoscere la nostra così come si presenta osservata dall'esterno. Ogni volta in cui si coglie l'esistenza di un essere umano diverso da noi, possono venire chiariti alcuni tratti della nostra personalità che ci erano sfuggiti, ma erano visibili ad altri o che non si erano rivelati, perché li avevamo rifiutati oppure perché ci erano stati preclusi.

Appare evidente quanto sia superficiale pensare che in gioco sia l'alternativa secca tra un io che getta la sua rete verso l'altro/a per conquistarlo e rispecchiarsi in lui e un altro/a che si sottrae alla presa negando qualsiasi possibilità di contatto. Tra l'io e l'altro/a è in corso da sempre una partita che, bisogna ammetterlo, inizia molto prima dell'affermazione della singolarità e unicità degli esseri umani. L'accesso empatico all'altro/a presuppone infatti una relazione originaria a livello automatico e involontario, un flusso di vissuti intercorporei in cui si fa esperienza, più che di postulate somiglianze o

estraneità, della differenza che costituisce dall'interno l'identità di ogni uomo e di ogni donna e che sta alla base della specificità, variazione, eterogeneità delle relazioni di somiglianza e dissomiglianza.

### **Immaginazione ed empatia**

In questa nuova prospettiva, diventa centrale il momento "indiretto" dell'esperienza empatica, quello corrispondente alle operazioni della mente comunemente designate con l'espressione "mettersi nei panni dell'altro/a", "mettersi al posto dell'altro/a". Si tratta di un momento essenziale perché in esso non si cerca solo di valicare l'abisso tra l'io e l'altro/a, ma anche di instaurare una giusta distanza che permetta di allargare il proprio orizzonte e di far passare qualcosa tra sé e l'altro/a nelle due direzioni. È questo propriamente il momento della "comprensione", del capire che cosa sente, pensa, vuole l'altro/a. Nelle considerazioni tradizionali dell'empatia, tale aspetto è sembrato consacrare il limite egologico e intellettualistico del riconoscimento dell'altro/a e segnare soprattutto la crisi del suo valore etico-pratico di condivisione di un destino comune. Si è fatto riferimento a processi molto diversi – associativi, analogici, proiettivi – ma non si è riusciti a dissipare l'ombra del sospetto che questi non siano altro che una rivincita dell'io, un tentativo di neutralizzare l'uomo o la donna diversa ed estranea che ha incontrato, ricomponendo e riordinando nella propria mente intenzioni e significati che appartengono a un altro essere umano. In realtà, molto c'è ancora da esplorare nel processo di comprensione ed esso appare la via per affrontare su un terreno nuovo le questioni irrisolte dell'empatia. Si è visto che non si darebbe problema di comprendere l'altro/a se una relazionalità originaria, involontaria e inconscia, un sistema di transizioni, scambi e reversibilità tra corpi e tra il corpo e l'ambiente in cui la differenza dei sessi si modula nei diversi contesti naturali e vitali, storici e culturali, non fossero all'opera ben prima dell'individuazione di un essere umano, di una donna o di un uomo rispetto a un'altra donna o a un altro uomo. Da questa prima esperienza nasce la serie di movimenti di trasposizione, coordinazione, trasferimento di vissuti tra soggetti che segna la dinamica e la "storia" degli avvicinamenti e allontanamenti tra gli esseri umani, della modulazione di ciò che può essere attratto nel proprio orizzonte emotivo e cognitivo e di ciò che resta estraneo, inaccessibile. Perlopiù essi sono stati interpretati come

procedure mentali inferenziali che aggiungono intenzioni e significati alle risposte emotive e corporee oppure come proiezioni di sé nell'interiorità dell'altro dettate dalla pretesa di renderla trasparente. La questione è un'altra: occorre scoprire il rapporto dell'empatia con atti cognitivi complessi che non si limitino a trasferimenti estrinseci di credenze dall'io all'altro/a, ma permettano un vero e proprio spostamento in direzione di ciò che sta (spesso) all'opposto o molto lontano rispetto al mondo di esperienza individuale.

Il quadro cambia pertanto radicalmente se si analizzano tali movimenti alla luce dell'immaginazione, la facoltà della mente che mostra come la coscienza sia capace di svincolarsi dalla percezione, di non fermarsi a ciò che si dà così com'è, ma di aprirsi ad altro, a ciò che è assente rendendolo presente, riorientandosi attraverso variazioni che sospendono le credenze e mettono a tema ciò che è solo verosimile, problematico, non-certo, non-dato. L'immaginazione, la "facoltà più misteriosa della mente", che ha impegnato pensatori come Kant, Husserl, Wittgenstein, è oggi la via per riaprire il discorso sull'empatia. Quello di immaginazione è un concetto complesso e oggetto di valutazioni anche opposte. Si tratta infatti di una nozione doppia, a volte ambigua, che allude a un potere di rappresentazione e di creazione il cui rapporto con la realtà sensibile è molto libero: l'immagine fantastica o mentale può sostituirsi alla realtà, non essere altro che ipotesi, illusione, sogno, congettura, errore. Comunque la si intenda, come capacità cognitiva produttrice di rappresentazioni mentali o come capacità creativo-romanzesca, l'immaginazione appare un organo per entrare in contatto con l'alterità, con ciò che non è presente ai sensi o che non è sperimentabile nell'orizzonte dell'esperienza diretta, ma lo diventa attraverso la mediazione di figurazioni, esperimenti mentali, sintonizzazioni con ciò che è ignoto, incomprensibile e magari impensabile. Le sue potenzialità si prestano pertanto in maniera eccellente a essere sondate nel momento in cui la "comprensione" dell'altro richiede operazioni che rinviano a possibilità di essere diverse dalle proprie. Lo stesso vale per la sua scommessa: l'immaginazione può diventare fuga dalla realtà e chiusura nell'angustia delle fantasie e proiezioni individuali, dei desideri consolatori, ma può sboccare anche nella percezione di ciò che sta fuori di noi e quindi nella scoperta dell'altro/a e di altri modi di essere.

Molteplici sono gli strumenti di cui si serve l'immaginazione: la fine ricettività nei confronti di ciò che è singolare che la rende mol-

to affine all'attenzione, la capacità di scorgere analogie, di bilanciare e cogliere rapporti, misure, proporzioni e sproporzioni. Particolarmente significativo per l'applicazione all'empatia è il suo modo di procedere "indiretto", sperimentale, sempre suscettibile di revisioni, revocabile e mai definitivo. Ciò si deve alla sua qualità "pittorica" o figurativa, al suo peculiare uso del linguaggio, delle metafore, alla sua predilezione per le storie, i racconti che ognuno costruisce (o legge o ascolta) sul mondo e sulla vita propria o altrui, al suo peculiare rapporto con la realtà, libero dai vincoli dei fatti e capace di comparazione, di guardare le cose da più lati, di effettuare passaggi tra piani diversi. In questo senso, l'immaginazione può diventare il dispositivo di una conoscenza dell'altro/a che non soggiace a criteri formali e astratti, non aspira a un sapere che spesso è strumento di dominio e di controllo, ma cerca di arrivare alla comprensione del valore e del significato della sua esistenza.

Per "capire" che cosa prova l'altro/a dobbiamo effettuare spostamenti, variazioni di prospettiva, di punto di vista che devono necessariamente tenere conto della distinzione delle reciproche sfere di esperienza. Questo è propriamente il lavoro dell'immaginazione. Le risorse della mente, pur essendo molto potenti nel consentire di operare variazioni immaginative in relazione a ciò che stiamo realmente vivendo, hanno dei limiti ben precisi quando si tratta di "mettersi nei panni dell'altro/a". Sbagliato sarebbe pensare che l'immaginazione ci porti a riprodurre interiormente fino a "sentire", a percepire vivamente dentro di noi il dolore o la gioia altrui. Ciò vorrebbe dire trasformare l'altro/a in un fantasma inesistente, o in un sosia. Necessario è invece fare i conti con la sua presenza reale, con il suo esistere, in carne e ossa. Il suo corpo, di donna o di uomo, chiama costantemente alla verifica e al controllo del "mettersi al posto dell'altro/a" con i dati della percezione sensibile, di ciò che si mostra alla vista, all'udito e al tatto. Allo stesso modo, la sua personalità non accetta di essere scambiata con quella di un altro/a, per quanto molto interessata e partecipe delle sue vicende. In questa luce, l'immaginazione non opera tanto come proiezione o costruzione della mente, ma è un movimento di messa in rapporto del soggetto con le cose e gli esseri umani, che coinvolge la percezione e ha quindi a che vedere con la pluralità degli sguardi e dunque dei modi di "presentarsi" del mondo che spesso hanno contorni ambigui e sfumati, sono pieni o vuoti di contenuto sensibile, hanno margini e aloni di attesa e di ricordo, di reale e di irreale.

Quando si parla del ruolo dell'immaginazione nell'empatia, frequente è il riferimento all'attore o allo scrittore, che si trasferiscono in un personaggio e compiono con lui/lei, per poi suggerirlo allo spettatore e al lettore, un viaggio in mondi lontani o imprevisi dell'esistenza.

Ancora più utile e soprattutto più ricco di suggestioni è il riferimento alla *traduzione* da una lingua all'altra di un testo poetico o letterario. Il traduttore deve rendere riconoscibile o preservare il movimento che in una poesia o in un romanzo porta a una visuale nuova e impreveduta sulle cose. Il passaggio da una lingua all'altra non produce così una sorta di resurrezione dell'originale, bensì apre la possibilità che il lettore trovi la via per una relazione con una lingua diversa. Occorre intuire, immaginare il percorso della mente del poeta nel suo sforzo espressivo, alle prese con un momento della realtà, con la parola e con lo stile. E restituirlo, non nella sua purezza, ma come traccia vivente perché parli anche in una nuova lingua. Tra sé e un altro/a le esperienze passano infatti come parole straniere che vengono tradotte, perché risorgano, rinascano altrove, con un altro corpo e un'altra mente.

Ma che cosa vuol dire creare un'area di traduzione tra sé e l'altro/a, "rendere presente" o dare figura reale all'esistenza e all'essere di un altro? "Mettersi nei panni dell'altro/a" significa sperimentare se stessi al di là delle vie battute, al di là dei propri confini. Ciò che appunto fa l'immaginazione, ampliando lo spazio di movimento dell'io, che prova a dirigersi verso lo spazio dell'altro/a, si trasferisce presso di esso, accetta di esserne trascinato dentro e di sospendersi in esso. Il soggetto dell'empatia, che usa l'immaginazione per comprendere l'altro, dà vita nella sua mente a qualcosa che non è reale, perché non rientra nelle sue attuali possibilità di esperienza, bensì riguarda l'altro/a. Immaginare l'altro/a è dunque un movimento che va molto oltre il saggiare la propria capacità di ospitare l'estraneo/a all'interno di sé: più che confermarci nella nostra bontà e apertura, per esempio nella nostra volontà di collaborazione e di armonia con l'altro sesso, esso porta molto lontano, spesso verso ciò che ci contrasta e ci contraddice.

L'importanza dell'immaginazione per uno sviluppo dell'empatia emerge soprattutto nel punto limite in cui risuona il lontano (1967) invito di Martin Luther King a immaginare il proprio nemico come un essere umano. Sarebbe possibile riattualizzarlo, in riferimento, per esempio, alle terroriste cecene incinta che si fanno saltare in aria?

È difficile per molte mettersi nei loro panni di kamikaze, ma forse è possibile mettersi nei panni di donne che hanno rovesciato il dare la vita nel dare la morte. Ogni sforzo di comprensione ha dunque bisogno di immaginazione, di un passaggio di piano per toccare almeno in un punto o per sporgersi verso una realtà che sfugge ai nostri tentativi di inserirla in codici di valutazione o in categorie o in norme universalmente valide.

Cercare il significato di determinate azioni, anche quando queste non riguardano la scena tragica della storia contemporanea, ma la prosa più banale di molte relazioni quotidiane, più che un esercizio di conoscenza è in realtà un mettersi in rapporto con uno spazio in cui spesso siamo sprovvisti di strumenti concettuali o di una possibilità di verifica sulla nostra "pelle". Per fronteggiare questo arduo compito, occorre tornare al modo figurativo, "artistico" di operare dell'immaginazione, al suo mettere indirettamente in scena l'impossibile, per esempio, immaginando/ascoltando l'altro/a "come se" fosse un essere umano e non immediatamente un nemico da punire o da assolvere. Certo, resta l'enigma della kamikaze suicida, della sua "coscienza" o stato d'animo, del suo rapporto con un movimento extra statuale, illegale, peraltro non suscettibile di interpretazione psicologica. L'immaginazione appare sempre più come un esercizio che non cancella o dimentica l'orrore o anche la stupidità delle azioni di determinati esseri umani, nonché la realtà obiettiva del contesto, ma al tempo stesso dà loro forma e figura e permette di mettersi in relazione con essi sottraendosi agli stereotipi del nemico, del "mostro", o semplicemente della "donna" (occidentale emancipata, islamica subalterna, giovane, vecchia, bella, brutta) o dell'"uomo" (sessista, paternalista, dominatore, brutale, padre fondatore).

### **Empatia: un modello di esperienza**

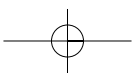
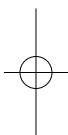
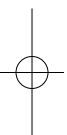
L'empatia si manifesta in diversi modi. Alcuni di questi sono involontari e inconsapevoli, altri dipendono dall'attivazione di processi cognitivi ed emotivi (immaginazione, anticipazione) che non sempre si completano con la condivisione dell'altrui stato emotivo. Nel processo empatico, come si è visto, non si percepisce solo una faccia o un'azione in presa diretta, ma la si segue, immaginando, anticipando, accogliendo o rifiutando il vissuto che essa manifesta. Empatizzare implica infatti vivere un'esperienza che assomiglia, ma non è

identica a quella dell'altro/a e quindi può avere risposte orientate verso l'io, per esempio la fuga, la sottovalutazione del dolore, l'impossibile comprensione, oppure verso l'altro/a, nella forma dell'altruismo, della condivisione. Ciò si spiega con la duplicità dell'empatia: in essa operano infatti un *meccanismo diretto*, che permette di cogliere a livello percettivo-motorio gli aspetti di un essere umano (la faccia, la voce) che fanno da ponte tra sé e l'altro/a, e un *meccanismo indiretto*, che implica l'intervento di mediazioni tra l'io e l'altro/a e spesso non presenta un rispecchiamento totale tra i due, bensì uno scarto (i due non provano lo stesso, ognuno raggiunge l'altro/a con attività diverse e una combinazione anche dispari di attività e passività).

Guardata nella complessità delle sue componenti, appare molto superficiale l'idea corrente che l'empatia sia un sentimento affidato alle ragioni del cuore che fa leva su un comune sentire tra gli esseri umani. La capacità di empatia non è per definizione "buona", non garantisce un'intima corrispondenza e legame tra gli esseri umani, può interrompersi, rimanere parziale, il suo esito può essere la prosimità, ma anche l'estraneità. Si potrebbe dire che il principale risultato dello sforzo di andare a fondo della sua dinamica reale sia quello di mostrare un percorso delle relazioni – di amore, di aiuto, di condivisione, ma anche di odio, di competizione – che scardina molte delle rappresentazioni comuni. Se focalizziamo l'attenzione sulla relazione tra uomo e donna, i movimenti dell'empatia permettono di osservare molte cose diverse dai picchi di fusione amorosa (che spesso sono fuochi fatui) o di conflitto tra i sessi, di subalternità e oblatività femminile e di dominio e violenza maschile. Emerge piuttosto un più realistico (e sincero) processo in cui sono in gioco molte umane o inumane possibilità: proteggere se stessi oppure esporsi al rischio che può comportare l'apertura all'altro/a, investire energie mentali creative nell'immaginare modi di essere, storie che diano conto di corpi, desideri, angosce che non abbiamo mai sperimentato, o rispetto ai quali non disponiamo di strumenti psicologici o culturali di comprensione oppure applicare un unico copione, quello degli stereotipi comprovati dall'ambiente, dalla convenzione, dai rapporti di potere. Nessuna di queste possibilità è neutra, bensì ognuna è frutto della scelta di una donna (o di un uomo) di dare un determinato significato (umano, civile, affettivo) al suo essere nata donna (o uomo). Nell'empatia dunque non è in gioco una disposizione naturale femminile che non solo causa ancora oggi discrimi-



nazioni e ingiustizie, ma può anche schiacciare una donna sul corpo, sulle pulsioni e sui fantasmi dell'immaginario (il sacrificio come oblio di sé o il fantasma di onnipotenza, entrambi presenti nell'essere madre). Nell'empatia è decisiva invece la libertà di una donna di essere se stessa spostando gli equilibri (o squilibri) delle molteplici relazioni con altre donne e altri uomini e con i loro desideri, pensieri, emozioni. Si è visto quanto profondamente i movimenti empatici incidano su momenti essenziali per la civiltà umana. Essi restituiscono peraltro un'immagine del mondo che non è quella delle guerre o dei bilanci di produzione o dei trattati internazionali, ma che mette donne e uomini alla prova della cura e interesse per le relazioni e della loro disponibilità a tener conto della corporeità, del suo sistema di dipendenze e di bisogni vitali, a riconoscere che l'intensità e il significato dell'esperienza (per esempio affettiva) non è tale solo quando avviene sulla "nostra pelle", ma anche quando riguarda altri esseri umani. L'empatia è quindi un'occasione preziosa per rimettere in gioco il rapporto con il mondo comune (abitato da donne e da uomini) facendo leva su atteggiamenti e valori diversi dal principio di prestazione o dalla competizione.



## Capitolo 4

# Il bene

di Claudia Mancina

### Premessa

Che cos'è il bene per l'essere umano? È questa, fin da Aristotele, la domanda che definisce l'etica. Le risposte, ovviamente, sono state molte e diverse. La felicità, intesa come attività dell'anima in accordo con la virtù, per lo stesso Aristotele; il piacere, per gli edonisti; l'obbedienza al comando di Dio, per i cristiani; la conformità alla legge della ragione, per Kant; la massima felicità per il maggior numero, per gli utilitaristi. Alcuni, come i marxisti, hanno rigettato la domanda perché la ritenevano priva di senso, e negavano quindi lo spazio dell'etica in quanto tale. Negli ultimi decenni del Novecento si è imposto in etica il cosiddetto "paradigma della giustizia": una riflessione ispirata all'idea che ciascuno/a ha il suo fine, o meglio il suo piano di vita, e questo è il bene per lui o per lei. In questo quadro, compito della teoria etica non è dire che cosa è buono e che cosa non lo è, ma definire criteri generali di distribuzione equa di quei beni strumentali (dalle libertà alle risorse) che, utilizzati diversamente nei vari piani di vita, consentono a ciascuno/a di raggiungere il suo fine e realizzare il suo bene.

L'etica femminista<sup>1</sup> si forma reagendo a questo paradigma, giudicato insufficiente. Abbiamo bisogno di qualcosa di più della giustizia, perché la giustizia – essendo un sistema di regole procedurali, che rinuncia ad affermare un'idea del bene ma cerca una definizione universale del giusto e dei diritti – non coglie la vita reale, fatta di corporeità, di relazioni, di sentimenti. Quella vita reale che le donne conoscono molto bene, perché a loro, da sempre, è stata affidata la cura dei corpi e degli affetti. *Esperienza, relazione, responsabilità, cura:*

<sup>1</sup> L'uso del singolare, nonostante le differenze di posizioni riscontrabili nelle diverse studiose, appare giustificato dall'unità del progetto e dalla costanza di alcuni temi, come emergerà dalla nostra ricostruzione.

sono queste le parole e i concetti con i quali le studiose femministe costruiscono un discorso che si contrappone alle teorie della giustizia. E alla domanda classica: "che cos'è bene?", trovano nuove risposte nell'esperienza delle donne.

Siamo negli anni Ottanta del secolo scorso. Il dibattito etico-politico è dominato dalla *Teoria della giustizia* di J. Rawls (1971), un'opera che ha una enorme influenza ma, naturalmente, è anche oggetto di critiche importanti. All'inizio del decennio vengono pubblicati i libri di A. MacIntyre (1981) e di M. Sandel (1982), che fondano un filone critico che avrà grande e durevole fortuna, quello comunitarista. Nel 1982 esce anche il libro di Carol Gilligan, *In a Different Voice* (*Con voce di donna* è il titolo della traduzione italiana del 1987), che si può considerare il testo originario della contrapposizione tra cura e giustizia e ispirerà una vastissima letteratura. L'autrice è una psicologa di Harvard: nel lavorare sulle fasi dello sviluppo morale degli adolescenti si è accorta che le ragazze spesso hanno punteggi più bassi, perché la loro capacità di giudizio morale appare inferiore a quella dei maschi. La sua tesi è che quella che ai test appare come una inferiorità sia invece una diversa modalità di giudizio morale: mentre i ragazzi seguono un'etica della giustizia, i cui principi sono diritti, proprietà, limiti, doveri; le ragazze seguono un'etica della cura, o della responsabilità, che appare incerta perché non obbedisce a principi astratti ma è attenta alle conseguenze delle azioni e alle relazioni tra i soggetti coinvolti. Emerge così una "voce diversa", la voce delle donne, che mette in discussione il primato della giustizia e introduce nell'etica la considerazione delle situazioni e delle persone concrete.

Tra le critiche comunitariste e quelle femministe c'è molto in comune. Sandel, per esempio, sostiene che il paradigma della giustizia si fonda sull'idea di un soggetto astratto, vuoto, non situato, e rivendica invece l'importanza delle relazioni e dei legami nella costituzione dell'identità individuale. Si tratta di una linea di pensiero molto vicina a quella femminista, e infatti sovente verrà ripresa. Più in generale i comunitaristi rifiutano la priorità del giusto sul bene e quindi l'idea stessa di un'etica che metta al centro l'autonomia degli individui e aspiri a costruire l'unità sociale senza riferimento a una visione comune del bene. Le studiose che si riconoscono nell'etica femminista non auspicano certo una società omogenea dal punto di vista etico; rifiutano però l'universalismo e il formalismo della teoria della giustizia, e ritengono che con questo si escludano dalla rifles-

sione aspetti essenziali; per questo finiscono con il riecheggiare spesso motivi comunitaristi<sup>2</sup>.

Ma la questione da loro posta è soprattutto una questione di confini e di contenuti. Facendo appello all'esperienza delle donne, si sostiene che nella famiglia (luogo emblematico e fino a poco tempo fa esclusivo di quell'esperienza) si producono giudizi, azioni, relazioni che hanno qualità morale. L'etica tradizionale, bloccata dallo strabismo della dicotomia tra pubblico e privato, non ne tiene conto, o al più riconosce l'esistenza di una moralità privata, che consiste di virtù come la bontà o lo spirito di sacrificio, ma che resta inessenziale rispetto alla definizione delle regole e dei fini della società. La famiglia, che coincide con la sfera della vita privata, viene quindi ignorata, considerata sede di rapporti puramente naturali, che cadono fuori dall'etica pubblica. Vediamo così che la storia delle idee esibisce una doppia serie: da una parte famiglia, natura, corporeità, istinto/sentimento, privato. Dall'altra Stato, cultura, spirito, ragione, pubblico. Va da sé che il femminile si colloca nella prima serie; il maschile nella seconda. Questa dicotomia non è più così rigida già da molto tempo (prima il Romanticismo, poi la sociologia l'hanno messa in discussione), e soprattutto è smentita dalle trasformazioni della famiglia e del ruolo della donna nel Novecento; ma agisce ancora nella cultura. Le affermazioni sull'insufficiente senso morale delle donne – che, tutte assorbite dai sentimenti e dai doveri verso i membri della famiglia che amano e di cui hanno cura, sarebbero incapaci di sollevarsi al livello superiore delle virtù civiche e dei principi universali – oggi forse non sono più così facili da trovare. Ma le conseguenze non sono state tratte. Queste conseguenze consistono, secondo le teorie femministe, in uno sconvolgimento dei confini dell'etica e in un profondo rimaneggiamento dei suoi contenuti.

### **L'esperienza delle donne può fondare un'etica?**

Prima di proseguire, c'è una domanda alla quale occorre dare risposta. In che cosa questa rivendicazione del valore etico dell'esperienza delle donne si differenzia dalla tradizionale valorizzazione della moralità femminile, per essenza diversa da quella maschile, usata per le-

<sup>2</sup> Rawls si è misurato sia con le critiche comunitariste sia con quelle femministe negli scritti successivi alla *Teoria della giustizia*. Si veda soprattutto Rawls (1993).

gittimare una diversa attribuzione di diritti? Quella, cioè, che è servita per secoli a giustificare la subordinazione giuridica e sociale delle donne o, anche nel caso più avanzato del papa Giovanni Paolo II (Wojtyła, 1995), a giustificare una specifica vocazione delle donne alla dedizione di sé, e quindi l'esclusione dal sacerdozio. O anche quella a cui hanno fatto ricorso, paradossalmente, molte suffragiste all'inizio del Novecento, per rafforzare la richiesta del diritto di voto con la prospettiva che l'ingresso delle donne avrebbe apportato un miglioramento alla politica (Rossi Doria, 1990). La differenza sta nel fatto che l'etica femminista non vuole affiancare alla moralità maschile una moralità femminile, ma propone il punto di vista delle donne come l'origine di una nuova etica, più valida perché più realistica e insieme più universale. Il rischio di ricadere in una concezione duale – che riaffermerebbe, da un punto di vista femminista, la millenaria separazione tra le virtù del pubblico e quelle del privato, tra la maternità, con la vocazione alla cura, e la dimensione della giustizia e dei diritti – resta però presente, soprattutto quando la voce diversa delle donne viene intesa in senso essenzialistico, cioè come espressione di una differenza che inerisca per natura al soggetto femminile. È significativa in questo senso l'ambiguità del termine "esperienza". Come abbiamo detto, il riferimento all'esperienza delle donne ha un ruolo fondativo per la critica dell'etica della giustizia. Ci possiamo chiedere però quale sia il senso preciso di questo richiamo. Ci si riferisce a un'esperienza fondata sulla corporeità, che quindi appartiene solo alle donne? O ci si riferisce a un'esperienza storica, quella che ha posto finora gli uomini nella sfera pubblica e le donne nella sfera della famiglia e degli affetti? Nei due casi la prospettiva è evidentemente molto diversa. È possibile trovare ambedue le versioni nella letteratura, e talvolta nelle stesse autrici. Lasciamo dunque questo punto aperto: si tratta di una delle grandi questioni irrisolte del pensiero femminista.

Vediamo piuttosto qual è il concetto di esperienza messo in campo. L'esperienza morale di cui si parla non ha molto a che vedere con l'esperienza come categoria della teoria empirista della conoscenza. Non è, come questa, osservazione empirica. Virginia Held la definisce così: «L'esperienza *morale* è l'esperienza di approvare o di-sapprovare azioni o situazioni di cui si è consapevoli e di valutare i sentimenti che si provano e i rapporti al cui interno ci si trova» (Held, 1993, p. 33). Così intesa, l'esperienza è per questa autrice la categoria centrale del pensiero femminista. È una *esperienza vissuta*,

che può entrare in conflitto con le convinzioni derivate da teorie morali: essa «comprende il tipo di giudizio che viene formulato indipendentemente dalla teoria morale. Comprende le scelte di comportamento che vengono fatte indipendentemente dai giudizi morali generali ai quali si pensa di essere legati» (Held, 1993, p. 36). L'esperienza viene quindi contrapposta alla teoria come fonte dei giudizi morali.

La stessa autrice mette in relazione questa categoria con il pragmatismo americano, nel quale è certamente presente e importante. Data la buona cultura tedesca di pragmatisti come William James e John Dewey, ciò non esclude affatto una parentela con la *Erlebnis* (per l'appunto "esperienza vissuta") dello storicismo tedesco, che corregge la separazione tra soggetto e oggetto propria dell'empirismo con la tesi che il soggetto esperisce se stesso come parte di una totalità storico-sociale. Connessione e interiorità sono i caratteri propri di questa accezione di esperienza (si veda D'Agostini, 1999, pp. 83-84).

A questi caratteri si possono riportare le altre qualificazioni dell'esperienza indicate da Held: la contestualità, l'importanza dei sentimenti, l'importanza del punto di vista personale, che l'etica kantiana, e l'etica in generale, svaluta come incapace di produrre giudizi morali.

In conclusione, l'etica femminista propone, attraverso l'uso di questo concetto, una profonda rivisitazione dell'agente morale: non più un individuo astratto, la cui moralità consiste nel riferimento a principi generali, ma «persone reali immerse in rapporti reali», che formano giudizi morali sulla base e nell'ambito della loro esperienza vissuta (Held, 1993, p. 45). E questo significa in primo luogo un ancoramento alla corporeità, a quel corpo sessuato che la filosofia tradizionale ha respinto nella natura, descrivendo un agente morale disincarnato, privo di corpo e libero dal condizionamento che ne deriva. La corporeità non è solo una condizione empirica, esterna alla moralità; non è solo un limite fisico con il quale donne e uomini devono fare i conti; conti che sono ovviamente molto più duri per le donne, per le quali il corpo, con la sua capacità riproduttiva, definisce un destino di subordinazione nella società dominata dal soggetto maschile. Il corpo è una dimensione esistenziale che determina il soggetto mettendolo in situazione, è qualcosa che conta sul piano epistemologico come su quello morale. Non è però inteso come una entità puramente fisica e materiale, ma come una costruzione culturale e simbolica che dà forma al nostro modo di stare al mondo, alla nostra soggettività, a partire dal genere. Il sogget-

to maschile o femminile è incarnato in un corpo che non è pura biologia, ma un campo di interazione di forze culturali e sociali. Il femminismo più radicale parla di un “materialismo corporeo” che sta all’origine della teoria della differenza sessuale, e che va inteso in senso simbolico, non naturalista (Braidotti, 2002). Più in generale, la corporeità è vista come il luogo d’origine dell’esperienza morale delle donne. Viene allora in primo piano quella sfera di esperienza corporea tipicamente femminile che è la procreazione, che viene sottratta alla natura per vederne la qualità propriamente umana, legata alla scelta (le donne hanno in modo testardo cercato di scegliere se avere o non avere un figlio, perfino a rischio della loro vita), e produttrice di sentimenti e valori umani. Il corpo è anzitutto corpo materno, capace di dare la vita e di non darla; è il corpo che vive l’evento della nascita dal lato della consapevolezza. Da quell’evento il figlio cerca di separarsi respingendolo nella natura. Esso è invece un’origine pienamente umana, nella quale il corpo materno mette al mondo una visione della vita che può trasformare il pensiero e la coscienza di sé degli esseri umani (Rich, 1976).

Lo sguardo rivolto all’esperienza delle donne fornisce anche una serie di contenuti, i più importanti dei quali sono: la relazione; la cura; sentimenti quali amore e fiducia; la fine della dicotomia pubblico-privato.

### **Il sé nella trama delle relazioni**

La relazione è un concetto molto usato – e abusato – nel femminismo politico italiano, dove ha indicato il riconoscimento reciproco tra le donne, volto a definire un universo separato anche all’interno della politica istituzionale, fino a quel “patto tra donne” che avrebbe dovuto fondare la rappresentanza di sesso (Boccia e Peretti, 1988). Non è questo il senso in cui tratteremo qui tale concetto. Tratteremo invece la relazione come concetto cardine di un modo di intendere l’io e la sua costituzione attraverso il rapporto con gli altri. Parleremo cioè di una teoria relazionale dell’io, o del sé, come di solito si preferisce dire.

Alla base di questa teoria c’è il rifiuto dell’autosufficienza dell’individuo della filosofia moderna, che definisce la sua identità prima e fuori delle relazioni con gli altri, in un rapporto esclusivo con se stesso. Proprio perché fuori dalle relazioni, il sé della filosofia moderna si rapporta a norme morali astratte o alla ragione universale: basti pen-



sare a Kant, che è insieme a Rawls il maggiore obiettivo polemico dell'etica femminista, così come Cartesio lo è dell'epistemologia. Se si parte invece dall'assunzione che le relazioni con gli altri siano costitutive del sé, che vengano prima e non dopo la formazione della sua identità matura, l'individualismo solipsistico cade, e con esso si pensa che cadano alcune tesi normative essenziali dell'etica liberale: l'universalismo, l'imparzialità, l'eguaglianza, la libertà come non interferenza. Contro tutto questo, si fa valere l'idea di un sé che è il protagonista di una storia di vita, il soggetto di una biografia: un sé che non si rapporta a un altro universale secondo norme universali, ma si rapporta a un altro concreto, al quale lo legano relazioni affettive e personali. Se diamo il giusto rilievo morale a queste relazioni affettive e personali, l'imparzialità non appare più un ideale così indiscusso: la responsabilità verso i nostri altri concreti, quelli a cui siamo legati, viene prima del dovere di imparzialità. Si pensi al caso di una madre che in una situazione di pericolo si trova di fronte alla scelta di curarsi di suo figlio o degli altri bambini presenti. Dal punto di vista dell'etica universalistica l'ideale dell'imparzialità obbliga alla seconda scelta; dal punto di vista dell'etica relazionale le cose possono essere più complicate. La tesi relazionale infatti è che solo partendo dalla sua relazione personale con il proprio figlio la madre può sentire la responsabilità verso gli altri bambini. Solo a partire dall'altro concreto si può arrivare all'altro generalizzato, e quindi anche ai legami politici e ai doveri pubblici (Benhabib, 1992). Viene così rovesciata la visione tradizionale, che attribuisce alle donne l'incapacità di attingere le vette della moralità, perché legate agli affetti più vicini.

Si potrebbe pensare che questa prospettiva non differisca in maniera significativa da quella dei comunitaristi, che pure hanno avanzato una concezione relazionale del sé, e che non abbia niente di specificamente femminista. Ci sono tuttavia alcune importanti differenze. Le filosofie del sé di ispirazione femminista non si limitano a introdurre le relazioni costitutive nell'identità del sé, ma lo fanno dalla prospettiva delle donne, e quindi di una esperienza delle donne che anche i comunitaristi ignorano. Si tratta dunque di mettere in evidenza non qualsiasi relazione, non le relazioni che si scambiano all'interno di una comunità politica, ma le relazioni che si producono all'interno di una sfera particolare, nella quale le donne sono protagoniste (Moody-Adams, 2000).

Le relazioni di cui parliamo sono relazioni affettive e personali, relazioni di intimità che si stabiliscono tra genitori e figli, o anche tra gli

amici. Sono dunque relazioni “private” e non “pubbliche”. Il punto dell’etica femminista è proprio questo: abbattere la separazione tra moralità pubblica e privata, affermare che nella sfera privata si sviluppa una moralità che la filosofia ha finora ignorato, e che le donne – che quella sfera abitano da sempre – conoscono bene. Una moralità che ha molto da dire a tutti, uomini e donne. Non c’è dunque da stupirsi se le teoriche femministe della relazione condividono in gran parte le critiche mosse dalle femministe liberali (Okin, 1989; Nussbaum, 2000) al comunitarismo, a cui si rimprovera di non vedere gli aspetti oppressivi delle comunità verso le donne.

La teoria relazionale è stata criticata, nell’ambito della stessa letteratura femminista, perché facendo riferimento all’esperienza delle donne nella procreazione e nell’allevare i figli non sarebbe in grado di proporre un’idea del sé in cui si possano riconoscere tutti. Come può questa teoria parlare delle donne che non sono e non saranno mai madri, o a maggior ragione degli uomini? La risposta è che la dimensione della relazionalità, anche nel suo archetipo materno, riguarda tutte e tutti. La sensibilità morale, i principi, i valori, i giudizi che si formano nell’ambito delle relazioni sono un patrimonio delle donne perché questa è stata per millenni la loro destinazione, entrando nella loro identità anche se non erano effettivamente madri: la costruzione del sé è il risultato di complessi processi psicologici e simbolici, che investono tutte le donne in quanto tali. Ma non si tratta di una essenza naturale. I valori di questa esperienza appartengono alla storia della specie umana: possono essere messi in circolazione e fondare un’etica valida per tutte e per tutti.

### **La cura e il pensiero materno: a partire dall’aborto**

Sulla teoria relazionale si fonda quella che è stata chiamata l’“etica della cura”. Come abbiamo detto, è il libro di Carol Gilligan a inaugurare questa tendenza. Nel riportare alcune ricerche condotte su donne in attesa di abortire, Gilligan mostra come queste donne non vivono affatto la loro situazione nei termini (che sono i più usati nell’etica tradizionale, anche liberale) di un conflitto tra i loro diritti e i diritti del feto. Pensano invece di compiere un bilanciamento tra diverse relazioni che entrano in conflitto nella situazione di una gravidanza indesiderata. Le donne interrogate da Gilligan sentono il conflitto dentro di sé, perché si sentono in relazione con il feto. Esse pesano insieme la relazione con

il feto con le altre relazioni che sono oggetto della loro cura: quella con l'eventuale padre, quella con altre persone presenti nella loro vita, quella con la loro vita stessa, intesa come una biografia, un progetto d'insieme; prendono anche in considerazione il contesto relazionale che sono in grado di offrire al futuro bambino, se verrà al mondo. Misurano la propria debolezza e la propria solitudine rispetto a questo contesto. Si tratta quindi di un vero e proprio processo di ponderazione, la cui scelta finale è una scelta morale, matura e consapevole, che consiste nel prendersi la responsabilità di abortire, se si valuta di non essere in grado di prendersi la responsabilità della cura del bambino. In ambedue i casi, ciò che è al centro è la disponibilità alla cura e la responsabilità. Questa esperienza è particolarmente significativa per le donne – e attraverso di loro per l'umanità in generale – perché introduce il giudizio morale in una sfera in cui si è sempre fatta valere la naturalità dei processi fisiologici. Le donne, come abbiamo già osservato, hanno spesso esercitato una scelta sulla procreazione, ricorrendo anche a mezzi incerti e pericolosi per evitare il concepimento o per interrompere la gravidanza. Lo hanno fatto però in modo puramente difensivo, sottraendosi nel segreto alla morale dominante. Senza poter esprimere un pensiero proprio. Ciò che emerge dai resoconti di Gilligan è invece un pensiero, nel quale la donna alle prese con la procreazione è un agente morale a tutti gli effetti, e morale è la sua scelta, qualunque essa sia.

A partire da queste ricerche si è sviluppata l'etica della cura, proposta, sul paradigma del rapporto madre-bambino (*mothering*), come alternativa e superiore all'etica della giustizia: particolare contro universale, concreto contro astratto, sentimentalismo contro razionalismo, e anche dipendenza contro autonomia e, alla fine, moralità femminile contro moralità maschile. Relazione, responsabilità e cura convergono nella maternità, intesa come esperienza che va oltre il processo naturale della riproduzione, e anche quello sociale dell'allevare nuove generazioni, per sviluppare valori e principi di un'etica valida per tutti gli esseri umani. Alcune studiose si sono spinte a individuare un "pensiero materno", che non solo riclassifica «atteggiamenti metafisici e capacità cognitive», ma diventa il principio di un nuovo ordine etico e politico, fondato sul preservare la vita, sul cercare l'accordo, sul nutrire e assistere, in una parola sulla pace: «la pratica materna è una risorsa naturale per la politica della pace» (Ruddick, 1989, p. 157). Si configura così una specie di ideologia del materno, o maternalismo, che si vorrebbe fosse anche una teoria politica, dimenticando che la maternità può prestarsi a

fini pacifisti così come bellicisti: ci sono le madri di Plaza de Mayo, ma ci sono anche le madri che spingono i loro figli alla violenza, per tacere dell'uso che gli Stati in guerra hanno sempre fatto e fanno della maternità come potente legittimazione dell'azione bellica (Elshtain, 1986)<sup>3</sup>.

Ma, come alcune studiosse hanno osservato, l'identificazione della cura con la moralità femminile, e di questa con il materno, fa perdere quanto c'è invece di importante e fecondo nella scoperta della cura e non fa neanche un grande servizio alle donne, ribadendo la loro destinazione tradizionale alla sfera privata e al contesto della famiglia. Se si vuole essere più ambiziose, e fare dell'etica della cura una via di stravolgimento dei confini tra pubblico e privato, tra maschile e femminile, la si deve pensare capace di proiettarsi in una dimensione universale e di conciliarsi con una teoria della giustizia rivisitata. Ciò comporta anzitutto che la cura sia slegata dalla sua connessione necessaria con il genere: «Se la cura è legata alla “naturalità” della cura femminile, allora è un comportamento istintivo o profondamente determinato socialmente o culturalmente e, dunque, non appartiene all'ambito della scelta morale» (Tronto, 1993, p. 145). Dev'essere invece considerata come un'attività sociale, non esclusiva delle donne, che va al di là del rapporto naturale e duale della maternità o delle relazioni su di essa impostate, la cui valorizzazione richiede una profonda trasformazione politica e culturale. In modo analogo Margaret U. Walker sottolinea i rischi della categoria di cura e preferisce parlare di *etica della responsabilità*, non necessariamente legata al ruolo femminile, ma più in generale alla natura interpersonale dell'etica: «Specifiche pretese morali nei nostri confronti sorgono dal nostro contatto o relazione con altri i cui interessi sono vulnerabili alle nostre azioni e scelte» (Walker, 2007, p. 113).

Ma la critica più forte viene da Susan Moller Okin, che si rifiuta di contrapporre l'etica della cura all'etica della giustizia, e respinge alla radice l'approccio della “voce differente” delle donne. Secondo Okin, la supposta differenza del pensiero e delle emozioni femminili è solo un effetto della struttura di genere della famiglia e della società. Per quan-

<sup>3</sup> Un'altra importante obiezione al maternalismo è che l'enfatizzazione in chiave ideologica della maternità rischia di svalutare i percorsi individuali di vita, di considerarli secondari rispetto alla qualità originaria dell'esperienza materna, che, in quanto tale, è delle donne come soggetto collettivo. Un'obiezione, questa, che si può levare anche contro quella particolare declinazione del maternalismo sul piano simbolico che è stata sviluppata da teoriche francesi e italiane, come Luce Irigaray (1987) e Luisa Muraro (1991).

to convincente rispetto al rischio di essenzialismo, anche la tesi di Okin ha una sua debolezza, che consiste nel perdere di vista, insieme alla struttura di genere, qualunque differenza tra uomini e donne, perfino rispetto alla cruciale esperienza della generazione e dell'allevamento dei figli (Okin, 1989; si veda il commento di Kymlicka, 1991). Pensare questa differenza, evitando gli opposti scogli dell'essenzialismo e del riduzionismo sociologico: non è proprio questa la sfida dell'etica femminista? Non può dunque stupire che intorno all'etica della cura, e alla sua declinazione nel senso del maternalismo, si siano svolti dibattiti piuttosto accesi (Mancina, 2002).

Una proposta teorica che sfugge in parte ai problemi della cura è quella di un'*etica della fiducia*, avanzata da Annette Baier. Molto spesso le relazioni tra gli esseri umani non sono descrivibili in termini contrattuali, cioè come relazioni libere e volontarie tra pari; ma sono meglio descrivibili come relazioni asimmetriche, tra agenti diseguali in potere. Tra queste, due relazioni sono paradigmatiche: quella dell'individuo con Dio, e quella del bambino con chi si prende cura di lui. Entrambe sono definibili come relazioni di *fiducia*: «Un fenomeno al quale siamo talmente abituati da notare a stento la sua presenza e la sua varietà» (Baier, 1995, p. 98). La fiducia è dunque una categoria importante perché consente di pensare relazioni tra persone non autonome ma interdipendenti, e di forza impari, come sono in realtà gli esseri umani. Basti pensare, oltre che alla relazione con i bambini, a quella medico-paziente, che si cerca inutilmente di ricondurre al modello dell'autonomia, ma diventa comprensibile se si fa riferimento al modello della fiducia e alle virtù a essa collegate<sup>4</sup>. La categoria di fiducia ha una grande carica interpretativa, che meriterebbe uno sviluppo più ampio, al di là della critica alle teorie liberali, a cui l'autrice tende a restringerla.

### Una prospettiva diversa in bioetica?

Abbiamo visto che la riflessione femminista parte dall'aborto, e sviluppa a partire da questo una concezione della cura e della maternità. Può sembrare un paradosso, ma non lo è, se si considera

<sup>4</sup> Osservazioni dello stesso tipo, fuori da un'ottica femminista, sono svolte da Onora O'Neill (2002).

che cosa è in gioco nell'aborto: la possibilità di considerare le donne come soggetti morali non quando astraggono dal proprio corpo e dalle sue capacità riproduttive, ma proprio quando sono alle prese con queste. Proprio per questo la richiesta di legalizzare l'aborto è stata così importante per il neofemminismo, importante quanto la richiesta del voto era stata per il femminismo di primo Novecento. Se il voto era stato essenziale per il riconoscimento delle donne come cittadine eguali, così l'aborto legale era essenziale per il riconoscimento delle donne come soggetti morali e politici. L'aborto non è un valore in sé, né la rivendicazione di un diritto tra gli altri. È un nodo in cui tutti gli aspetti propri dell'esperienza delle donne si stringono e chiedono una soluzione che, secondo le teoriche femministe, l'etica dei diritti non può dare (Wolgast, 1987, p. 46)<sup>5</sup>.

La riflessione femminista mette al centro del discorso sull'aborto la gravidanza, intesa come relazione tra madre e feto: non semplicemente un dato biologico, ma una condizione esistenziale che determina i lineamenti morali della questione. Il carattere assolutamente unico della gravidanza sta nel fatto di essere un processo di formazione di un nuovo individuo, e insieme un processo che accade a qualcuno, a un individuo già formato, la madre. Da ciò deriva il dilemma dell'aborto: lungi dal poter essere visto come un momento di trionfo del potere femminile, è vissuto dalle donne come una perdita. Ogni aborto è infatti, in modo innegabile, una perdita: la perdita di una possibilità di vita, di quello che sarebbe diventato un essere umano. Eppure, poiché questa vita sta dentro un corpo e vive solo in relazione a esso, e poiché non si può togliere a un essere umano la disponibilità del proprio corpo, non si può neanche togliere alle donne la scelta di interrompere la gravidanza, se non sottoponendole a una costrizione che equivale a trattarle, in quanto donne gravide, come cittadine di seconda classe, come esseri umani dimezzati. Coi che prende la decisione di abortire è un agente morale; quella decisione è una scelta morale, che si comprende solo nel contesto relazionale che abbiamo descritto più sopra.

<sup>5</sup> A meno che non allarghi la sua portata fino a comprendere nozioni più complesse: si veda Dworkin (1993). Tra lo stesso Dworkin, Catharine MacKinnon e Jean Cohen si è svolto un dibattito estremamente interessante sul concetto di *privacy* che sta alla base della sentenza con cui nel 1973 la Corte Suprema legittimò l'aborto negli Stati Uniti. Se ne veda il resoconto in Pitch (1998, pp. 86-92).

Da questo punto di vista, tutto il dibattito sulla personalità del feto e dell'embrione non ha senso: embrione e feto, sinché sono nel corpo femminile, poiché dipendono interamente per il loro sviluppo da quel corpo, non hanno esistenza personale, tanto meno possono essere soggetti di diritti o di interessi (Sherwin, 1992; Pitch, 1998; Mancina, 2002). Del tutto inadeguato è dunque rappresentare il problema morale dell'aborto nella forma di un conflitto tra diritti o interessi, come fanno tutte le trattazioni non femministe dell'argomento. Ciò non esclude che ci sia un valore intrinseco della vita embrionale-fetale, in quanto inizio di vita umana, e che la società debba farsi carico di difendere questo valore mediandolo con il principio della scelta della donna. È quanto fanno le leggi sull'aborto, quando stabiliscono dei tempi e delle procedure per l'interruzione legale della gravidanza.

A partire dall'aborto il pensiero femminista si incrocia necessariamente con la bioetica. E qui si pone il problema se esista un approccio femminista alla bioetica, come alcune studiosi rivendicano (Tong, 1997; Sherwin, 1996). Un approccio, aggiungiamo, che vada oltre la semplice denuncia della discriminazione o della trascuratezza a cui molte donne sono andate o, ancora, vanno incontro nell'ambito della cura della salute e dei trattamenti medici. Queste infatti sono considerazioni importanti sul piano sociologico e anche su quello pratico, ma non costituiscono di per sé un cambiamento dell'apparato concettuale della bioetica.

Alla luce di quest'avvertenza, dobbiamo dire che se esiste di certo, come abbiamo visto, uno specifico e produttivo approccio femminista alla questione dell'aborto, che si distingue e si contrappone con autorevolezza all'approccio non femminista, è invece difficile riscontrare altrettanta forza su altri problemi, come per esempio sulla procreazione assistita, che pure coinvolge non meno dell'aborto la vita e il corpo femminile. Si può oggi considerare conclusa una fase iniziale di violento rifiuto delle tecnologie riproduttive, interpretate come un tentativo di impossessamento della capacità riproduttiva delle donne da parte degli uomini. Resta tuttavia una specie di disagio a occuparsi di questo tema, quasi una resistenza a pensare modalità di riproduzione che non vedono le donne come soggetto preponderante se non esclusivo; o, meglio, modalità di riproduzione che con difficoltà possono essere fatte rientrare negli schemi concettuali elaborati dall'etica femminista della maternità (Donchin, 2005). Le maternità tecnologiche in effetti sembrano spiazzare una visione in cui la dimensione centrale è il potere riproduttivo del

corpo femminile, e spostano la corporeità in una dimensione tecnologicamente (e giuridicamente) costruita ma non per questo meno profondamente vissuta. È difficile per molte teoriche femministe accettare la pratica della procreazione assistita, perché questa appare come desoggettivazione e medicalizzazione del processo riproduttivo. Ma, se si mette al centro la donna come agente morale, non si può non riconoscere che anche queste tecniche sono un campo di scelta e di decisione. Senza cadere in trionfalismi ideologici, si deve valorizzare l'allargamento delle opportunità che esse offrono a donne che vogliono avere figli e incontrano problemi fisiologici o genetici, propri o del partner. La sessualità è cambiata con la contraccezione e con l'indipendenza femminile; la paternità sta cambiando; perché non pensare dunque che anche la maternità sia destinata a cambiare profondamente? È difficile pensare che essa potrà mai coincidere con la solitaria sovranità della donna sul suo corpo e sulle sue capacità riproduttive.

L'avanzare delle tecnologie riproduttive, in fondo, va di pari passo con l'uscita delle donne dalla separatezza della sfera privata, che le rende individue libere e agenti morali, ma nello stesso tempo, inevitabilmente, le espone alla discussione pubblica e all'attività regolativa della legge. È questo un passaggio già avvenuto con la regolazione dell'aborto, che con le tecnologie riproduttive diventa ancora più evidente.

Il contributo della ricerca femminista alla bioetica va individuato soprattutto nella messa a fuoco delle relazioni asimmetriche, la cui sottovalutazione proprio nell'ambito bioetico porta ad aporie insolubili. Prendiamo come esempio il trattamento degli esseri umani che hanno perso la loro coscienza e quindi anche la loro autonomia. In questi casi sono possibili due strategie bioetiche: se ci riferiamo alla qualità della vita, diremo che la vita di questi esseri umani ha un valore molto basso, così da giustificarne la soppressione o comunque un trattamento limitato da considerazioni di utilità. Oppure, se ci riferiamo alla dignità dell'essere umano, possiamo pensare di essere comunque vincolati a un trattamento eguale a quello che usiamo verso esseri umani pienamente autonomi. La prospettiva femminista focalizzata sulle relazioni può essere in grado di superare questa contrapposizione, portando alla luce il fatto che «la qualità di una vita non sia (sempre) già data o determinata una volta per tutte, ma che essa possa essere anche il risultato delle cure che l'individuo riceve o ha ricevuto e del contesto in cui vive» (Botti, 2000, p. 81).



## Conclusioni

L'etica femminista è in gran parte, inevitabilmente, una reazione e una critica alle etiche dominanti nella cultura occidentale moderna. Nei suoi momenti migliori essa riesce tuttavia a mettere a fuoco una prospettiva originale, soprattutto quando scopre la dimensione della cura e porta alla luce i principi e le virtù che tradizionalmente sono stati considerati propri della sfera privata, e privi di rilievo pubblico; o, cosa ancora più significativa, sono stati considerati aspetti secondari dell'identità di una persona umana pienamente sviluppata.

Ora, per concludere, prenderemo in esame il nocciolo duro dell'etica femminista: la critica dell'autonomia come indipendenza<sup>6</sup>, ciò che è in questione qui è il modo di vedere l'agente morale. Descriverlo come indipendente dagli altri, dalle condizioni esterne e dalle sue stesse passioni è, secondo questa critica, un modo sbagliato di descriverlo. È molto più adeguata alla realtà una descrizione in termini di relazioni, di valori condivisi, di "orizzonti di senso" (Taylor, 1992).

E non c'è dubbio che sia così. Individui indipendenti nel senso detto non esistono. Ci si deve chiedere però se l'autonomia sia una categoria *descrittiva*. Se cioè davvero l'intento dei filosofi morali che hanno lavorato su questa categoria fosse quello di descrivere le caratteristiche morali e psicologiche del sé. O se invece il loro intento non fosse un altro: quello di denunciare la dipendenza, propria delle forme di vita premoderne, e di rifiutare l'eteronomia delle concezioni etiche. In altre parole, dobbiamo vedere nell'autonomia una categoria *normativa*, non descrittiva.

Affermare l'autonomia, in quest'ottica, non significa concepire l'individuo come isolato e affrancato da qualsiasi vincolo personale, sociale o culturale – nel qual caso le critiche di atomismo e astrattezza sarebbero giuste –, ma significa semplicemente affermare la tesi normativa che ogni essere umano deve essere considerato come autore e responsabile della propria vita; che la sua libertà non deve essere limitata da legami di dipendenza personale; che la legge non deve interferire con la sua libertà se non per ragioni pubblicamente giustificabili con la difesa della vita e della libertà degli altri.

<sup>6</sup> Sulla intricata e ambivalente relazione del femminismo con il concetto di autonomia si veda Friedman (2003), che argomenta in modo convincente una concezione *female-friendly* dell'autonomia, distinta dall'atomismo e legata al rispetto reciproco.

Se è così, è chiaro che questa tesi normativa sull'autonomia è di grande importanza per le donne, che sono state in modo particolare soggette (e in parte lo sono ancora) a vincoli derivanti da legami di dipendenza personale, come quella dal padre o dal marito. Del resto anche le teoriche femministe più critiche nei confronti dell'autonomia utilizzano concetti equivalenti, come "scelta" o "autodeterminazione", quando argomentano a proposito della riproduzione. Ci sembrano dunque più fondate le tesi di quelle studiose che non rifiutano l'autonomia, ma la integrano nell'etica femminista, affermando che essa non è da intendersi come l'espressione di un sé originario, solipsisticamente definito, ma come l'esercizio di capacità che mettono in grado le persone di capire se stesse, di ridefinirsi e di dirigere la propria vita; le stesse capacità che generano la responsabilità verso gli altri e verso le relazioni con gli altri. Allora l'autonomia non è più vista come nemica della responsabilità e della cura, ma tra di esse si stabilisce un circolo virtuoso (Meyers, 1989 e 2000).

In questo quadro, la rivalutazione dell'esperienza morale che è stata finora confinata nella sfera privata, e quindi assegnata alle donne come un loro campicello subordinato, è da intendere come una proposta di riappropriazione dell'autonomia, per riformularla integrandovi quegli aspetti dell'umano che sono riferibili alla cura, alla fiducia, alle pratiche delle relazioni asimmetriche che sono tanta parte della vita delle persone. Una "via relazionale all'autonomia", in altre parole, che punta a superare la contrapposizione tra autonomia e interdipendenza, diritti individuali e responsabilità verso gli altri, e che si accompagna a una visione "narrativa" del sé che vede la decisione morale come momento di un processo di autointerpretazione, di ordinamento selettivo dell'esperienza vissuta, e quindi può dar conto anche del dolore e della perdita che molte scelte etiche e bioetiche comportano (Mackenzie, 2007).

Se ora torniamo alla domanda originaria di Aristotele, vediamo che, in effetti, l'etica femminista ci consegna un'idea di bene e di vita buona: il bene è la ricchezza delle relazioni, la vita buona è quella caratterizzata da legami significativi, dalla responsabilità per gli altri e per se stessi, dalla capacità di amare. La giustizia, lungi dall'essere soltanto una questione di regole e procedure, può essere raggiunta solo a partire da questo spesso fondo dell'esperienza morale concreta, senza il quale nemmeno la libertà individuale è possibile.

## Capitolo 5

### La parola

di Claudia Bianchi

*Dicono  
che una parola muore  
quando la si pronuncia.  
Ma io dico che annuncia  
la sua nascita  
allora.*

Emily Dickinson

#### Qualche domanda su linguaggio e genere

Le studiose femministe hanno da sempre dedicato grande attenzione al legame fra il linguaggio e le identità di genere, e i rapporti di potere a queste sottesi. Le loro ricerche rientrano nei diversi campi dell'indagine sul linguaggio: linguistica, filosofia del linguaggio, psicologia sociale, sociolinguistica, antropologia, analisi del discorso, pragmatica. Pur nella varietà degli approcci, alcune domande ricorrono con particolare frequenza: donne e uomini usano il linguaggio in modo diverso? Il linguaggio riflette – o addirittura contribuisce a creare – le disuguaglianze di genere? È possibile intervenire per correggere il linguaggio sessista? È giusto farlo?

Il presente capitolo è dedicato alle risposte più interessanti fornite a queste domande. È composto da quattro paragrafi. Nel primo (*Il linguaggio è neutrale?*) forniamo esempi rappresentativi di usi linguistici (o “non usi”, come il silenzio) che sono un riflesso nel linguaggio delle disuguaglianze di genere; sottoponiamo a esame la tesi secondo la quale il linguaggio non si limita a rispecchiare, ma è all'origine delle asimmetrie di genere. Ci occupiamo inoltre dei tentativi di riforma del linguaggio sessista proposti da gruppi femministi e delle reazioni spesso ostili che tali tentativi hanno suscitato. Nel secondo paragrafo (*Quattro modelli*) esaminiamo i quattro diversi modelli teo-

rici che si sono succeduti, anche storicamente, nel tentativo di interpretare i dati: i vari modelli possono essere fatti corrispondere a diverse fasi del movimento femminista. Nel terzo paragrafo (*Filosofia del linguaggio e femminismo*) diamo una breve panoramica dei rapporti fra filosofia del linguaggio e femminismo, soffermandoci su un esempio significativo di utilizzo di categorie classiche in filosofia del linguaggio da parte di studiose femministe. Nelle conclusioni (*Differenze e stereotipi*) torniamo sulla prima domanda per cercare di valutare un fenomeno sottolineato da molte studiose: l'enfatizzazione delle differenze di linguaggio fra donne e uomini da parte di ricercatori, media e grande pubblico, pur a fronte di risultati empirici contraddittori o scarsamente significativi.

### Il linguaggio è neutrale?

Molti studi femministi prendono le mosse dalla critica alla presunta neutralità del linguaggio, e argomentano che in realtà il linguaggio rispecchia (quando non concorre a costruire) la società e le distinzioni e asimmetrie di genere in essa inscritte. La questione viene affrontata a partire da due tipi di interrogativi: nel linguaggio (in certi tratti grammaticali o lessicali) troviamo il riflesso delle disuguaglianze di genere?; donne e uomini usano il linguaggio in modo diverso – usano cioè un diverso lessico o una diversa grammatica, hanno differenti stili di conversazione, parlano di più o di meno, e in quali occasioni?

#### *Tratti grammaticali e lessicali*

Cominciamo con il primo interrogativo. Il fenomeno più eclatante di asimmetria di genere che sembrerebbe inscritta nella lingua è costituito dai cosiddetti usi neutrali del genere (grammaticale) maschile<sup>1</sup>, o del termine “uomo”. In italiano è possibile usare “lo studente” per riferirsi indifferentemente a uno studente o a una studentessa, “il paziente” per riferirsi a un paziente o a una paziente, “il ministro”

<sup>1</sup> Come è noto, i pronomi delle lingue naturali codificano talvolta le distinzioni di genere: l'inglese codifica la distinzione alla terza persona singolare (“lui”/“lei”), l'italiano e il francese anche alla terza persona plurale (“essi”/“esse”), l'arabo anche alla seconda persona singolare (“tu”), il giapponese anche alla prima persona singolare (“io”).

per riferirsi a un ministro uomo o donna; inoltre pronomi e aggettivi che accompagnano i termini usati per riferirsi a individui il cui sesso non sia specificato si accordano al maschile («Ogni viaggiatore deve essere *munito* di valido biglietto»). Analogamente, il termine “uomo” viene talvolta usato per riferirsi agli esseri umani o all’umanità in generale. Di fronte alle osservazioni critiche delle femministe su questi punti, nel 1971 il dipartimento di linguistica dell’Università di Harvard sentì il bisogno di puntualizzare pubblicamente che l’uso generico dei pronomi maschili è un fatto linguistico e non sociale, attribuendo la polemica femminista a “invidia del pronome”. Alcune studentesse di linguistica risposero all’epoca con un semplice esperimento mentale: supponiamo che nella cultura R la gente usi pronomi diversi in funzione non del sesso, ma del colore della pelle. Per puro caso il pronome generico è quello usato per riferirsi ai bianchi e, per puro caso, il gruppo sociale privilegiato è quello dei bianchi. Come reagiremmo alle proteste della gente di colore per l’uso dei pronomi “bianchi” per riferirsi a un individuo generico? Il parallelo con la cultura R (per “razzista”) permette di mostrare come il maschile generico possa essere visto a ragione come un aspetto del sessismo della società, sessismo che il linguaggio contribuisce a riprodurre.

Più in generale vengono criticati i termini usati per riferirsi alle donne: viene stigmatizzato l’uso di espressioni che fanno riferimento ad attributi fisici (“una bionda”, “una rossa”, “uno schianto”), o a legami con uomini (quando ci si riferisce a Hillary Clinton con l’espressione “la moglie di Bill Clinton”). In modo analogo si attira l’attenzione sui modi in cui ci si rivolge alle donne, a partire dall’asimmetria (dell’italiano, ma anche di molte altre lingue naturali, come l’inglese o il francese) fra “Signore” – per un uomo – e l’alternativa fra “Signora” e “Signorina” – per una donna – che riflette l’importanza che la società attribuisce allo stato civile delle donne ma non degli uomini. Viene inoltre censurato come “patronizing” (condiscendente, dunque sessista) l’uso di termini affettivi come “tesoro” o “cara” da parte di persone non intime – in una riunione in ufficio, un colloquio di lavoro, un esame universitario.

Più avanti (*Modelli di dominio*), vedremo che l’idea secondo la quale il linguaggio riflette le disuguaglianze di genere ha una versione radicale: secondo alcune femministe, il linguaggio incarna una visione maschile del mondo e rende di conseguenza difficile o impossibile articolare visioni alternative della realtà; in questo senso sarebbe un veicolo di oppressione delle donne. Questa tesi è una

variante dell'ipotesi Sapir-Whorf sul determinismo linguistico: la nostra immagine del mondo sarebbe *determinata* (e non semplicemente riflessa) dalle strutture del linguaggio che parliamo; i nostri pensieri sarebbero condizionati dalle categorie rese disponibili dalla nostra lingua. In questa versione la tesi è soggetta ad aspre critiche; ma essa mantiene una sua indubbia plausibilità quando circoscritta a certi termini chiave per l'espressione dell'esperienza delle donne, come quelli che riguardano la sessualità, la maternità, il mondo del lavoro. Per fare qualche esempio, il termine "preliminari" si riferisce all'elemento facoltativo del rapporto sessuale, che viene fatto coincidere invece con la penetrazione; "maternità" fa riferimento a un evento presentato come parte dell'essenza di ogni donna; nella definizione di "lavoro" non viene incluso il lavoro domestico (Spender, 1980). Analogamente negli Stati Uniti si è criticata la definizione legale di "stupro" come implicante (fra l'altro) più del «normale livello di forza»: una definizione che si impegna a sostenere che nelle relazioni sessuali è accettabile un qualche livello di forza (MacKinnon, 1989). Inoltre, dal momento che il linguaggio esprime la prospettiva maschile sulla realtà, a volte mancano parole per definire e raccontare realtà che contano per le donne. Termini come "molestie sessuali" (così come "sessismo" o "genere"), per esempio, sono invenzioni femministe recenti per identificare elementi problematici comuni a molte esperienze delle donne: dare un nome a un problema rende più facile identificarlo e combatterlo (Spender, 1980).

Legata strettamente a questo punto è la questione delle azioni di riforma del linguaggio: esse sono realizzabili (e auspicabili) o il linguaggio è solo un *sintomo* dell'oppressione delle donne nella società e ogni azione deve essere rivolta al mutamento dei rapporti di forza tra donne e uomini? Il linguaggio è d'altro canto uno strumento difficile da controllare, e sembra impossibile creare un linguaggio delle donne – che presupporrebbe una somiglianza fra le esperienze delle donne, pur con cultura, etnia, situazione socioeconomica diverse.

A differenza della tesi deterministica che incoraggia una sorta di immobilismo politico e sociale, tuttavia, la tesi più debole (il linguaggio riflette e non crea la società) consente di accrescere la consapevolezza delle donne, e dunque di promuovere il cambiamento sociale, anche proponendo riforme linguistiche. Se è vero che certi discorsi – intorno a lavoro, maternità e sessualità – non prendono in considerazione il punto di vista delle donne, si può affermare che le

donne vengono ridotte al silenzio: questo è tanto più grave in quanto tali discorsi hanno valenza normativa, definiscono cioè cosa conta come lavoro, maternità, sessualità. Il linguaggio può allora essere inteso come *uno* dei luoghi dell'oppressione, su cui un intervento è auspicabile e doveroso. Ogni intervento, tuttavia, si espone a rischi e critiche – è carico di contraddizioni e doppi legami. La cosiddetta neutralità del linguaggio ha per esempio l'insidiosa conseguenza di rendere *invisibili* le donne, di farle sparire dal discorso. Un esempio delle politiche di riforma del linguaggio sessista consiste allora nell'introduzione di termini come "avvocatessa", "ministra", "magistrata", "sindaca" – dettata proprio dall'esigenza di ridare visibilità alle donne nel linguaggio. Bisogna sottolineare, però, che tale soluzione entra in tensione con un'altra esigenza, quella di contrastare l'assunzione dell'essere maschio come norma: l'uso di "ministra" o "sindaca" sembra presupporre che la norma sia costituita da ministri e sindaci maschi e che le donne ne siano delle versioni in qualche modo devianti. Allo stesso modo è stata messa in discussione la categoria di "molestie sessuali", creata dalle femministe: se qualcosa succede in continuazione fra uomini e donne non può essere molestia; se avviene raramente non è necessario dargli un nome; se ha a che fare con lo stabilire il potere, allora non può essere "sessuale" (Cameron, 1998, p. 465). Resta però il fatto importante che termini e pratiche linguistiche che venivano considerati neutrali sono stati politicizzati, e ne è stata evidenziata la carica sessista. È singolare notare che le critiche femministe e i tentativi di riforma su questi punti sono stati spesso ignorati come irrilevanti, a volte ridicolizzati, altre volte trattati come tentativi di censura; e tuttavia categorizzare gli individui – nominare e ordinare l'esperienza – ha un'enorme portata normativa ed è tutto fuorché irrilevante (si veda Talbot, 1998, p. 217).

### *Usi linguistici*

Abbiamo visto gli argomenti a favore dell'idea secondo cui nel linguaggio troviamo il riflesso delle asimmetrie di genere. Passiamo ora al secondo interrogativo: donne e uomini usano il linguaggio in modo diverso?

Il tema è stato affrontato ben prima dell'avvento del femminismo contemporaneo. Nel suo libro dedicato alla natura del linguaggio, per esempio, il linguista danese Otto Jespersen dedica un capitolo a

*La donna*<sup>2</sup>: le donne parlano più degli uomini<sup>3</sup>, ma di argomenti superficiali, cambiano argomento di conversazione di frequente e senza apparente motivo, il loro linguaggio è più puro e raffinato, ma anche più indiretto e velato, e con un vocabolario più limitato rispetto a quello degli uomini, caratterizzato invece da vigore, complessità, immaginazione e creatività (Jespersen, 1922). Le ipotesi di Jespersen non sono suffragate da ricerche empiriche ma sono frutto di speculazioni e congetture a partire da proverbi, detti popolari e personaggi della narrativa. Studi più recenti sono invece condotti con metodi descrittivi e statistici da William Labov (Labov, 1966) e da Peter Trudgill (Trudgill, 1972): mostrano che, rispetto agli uomini che usano di frequente forme dialettali o di slang, le donne usano più forme di prestigio e caratteri grammaticali e di pronuncia associati allo standard dell'inglese. Per Trudgill le donne sarebbero infatti maggiormente preoccupate del proprio status, in quanto più insicure socialmente e più facilmente giudicate in base alle apparenze. Quale che sia la validità di questa spiegazione, è interessante notare che il fenomeno che Trudgill ritiene necessario spiegare è l'uso delle forme di prestigio da parte delle donne, e non il discostarsi da tali forme standard da parte degli uomini: anche in questo caso il maschile viene considerato la norma – ed eventuali comportamenti diversi da parte delle donne sono deviazioni di cui rendere conto (si veda Talbot, 1998, p. 25).

Il testo che a parere di molti inaugura gli studi femministi su linguaggio e genere è però *Language and Woman's Place* di Robin Lakoff (Lakoff, 1975). Per Lakoff il linguaggio delle donne – nel duplice senso di usato *dalle* donne e usato per parlare *delle* donne – riflette il loro status subordinato. Le donne usano certi tratti lessicali (aggettivi affettivi, forme di cortesia, assenza di espressioni volgari) e di discorso o intonazione (l'uso di intensificatori come “davvero” o “proprio”, domande-coda come “vero?”, grammatica corretta, intonazioni interrogative anche per le affermazioni) che le caratterizzano come incerte, deboli, eccessivamente cortesi, prive di fiducia e di senso dell'umorismo.

<sup>2</sup> Ci sono capitoli dedicati a *Il bambino* e *Lo straniero*, ma, in modo significativo, non a *L'uomo*.

<sup>3</sup> Dale Spender osserva in modo caustico che le donne parlano di più non rispetto allo standard costituito dagli uomini ma rispetto a quello considerato appropriato a loro, cioè il silenzio (Spender, 1980).



Studi empirici più recenti mettono in luce altre differenze nei modi in cui donne e uomini usano il linguaggio, con uno sguardo però più locale, focalizzato su particolari situazioni comunicative. Si mostra per esempio come durante le conversazioni a tavola delle famiglie americane medie, cruciali per l'apprendimento da parte dei bambini dei comportamenti di genere, le madri tendano a mettere in atto la dinamica detta "Father knows best", tendano cioè a stabilire i padri come figure di autorità, cui sono demandati i compiti di valutazione delle azioni dei familiari (Ochs e Taylor, 1995). Oppure si riabilitano forme di conversazione considerate tipicamente femminili, come il pettegolezzo, da un lato sottolineandone il ruolo di consolidamento delle relazioni sociali all'interno di un gruppo (Coates, 1988), dall'altro mostrando come anche certe conversazioni fra uomini possano essere classificate come "pettegolezzo". Si riscontra d'altro canto che le donne sono più cortesi, soprattutto nel senso tecnico della cortesia positiva (fanno più complimenti, esprimono solidarietà; si veda Holmes, 1995); e che usano meno espressioni volgari, bestemmie, o linguaggio scurrile. Altre ricerche mettono in luce infine come nelle conversazioni fra coppie eterosessuali si delineino comportamenti diversi fra donne e uomini: le donne fanno più domande e producono più feedback, mentre gli uomini interrompono di frequente, spesso non raccolgono gli argomenti di conversazione sollevati dalle donne e producono un minor numero di risposte minimali che segnalano interesse (come "sì" o "mmh") – studi che sembrano confermare lo stereotipo dell'uomo comunicativo fuori casa ma taciturno a casa (Fishman, 1978). Nel prossimo paragrafo vedremo le interpretazioni spesso contrastanti che vengono proposte di questi dati.

### Quattro modelli

Negli studi su linguaggio e genere si sono succeduti, anche storicamente, quattro modelli principali:

1. modello del deficit;
2. modello del dominio;
3. modello della differenza;
4. modello dinamico.

Vediamo gli argomenti che motivano ciascun modello e le critiche che suscitano.

### *Il modello del deficit*

Il modello del deficit viene ricondotto generalmente agli studi di Lakoff degli inizi degli anni Settanta, secondo cui, come accennato, esiste un linguaggio proprio alle donne. Lo status subordinato delle donne viene rispecchiato nel linguaggio che esse usano (e nel linguaggio che viene usato per parlare di loro): caratteri propri del linguaggio delle donne sono l'incertezza, la debolezza, l'eccessiva cortesia, la mancanza di fiducia in se stesse – testimoniati da tratti eterogenei come timbro di voce alto, disponibilità a farsi interrompere, ordini impartiti in forma interrogativa, affermazioni fatte con intonazione incerta. Il linguaggio delle donne sarebbe allora inferiore e deficitario: le donne sono svantaggiate come utenti del linguaggio e si presentano come insicure e prive di autorità.

*Language and Woman's Place* ha dato l'avvio alle ricerche femministe successive ma ha suscitato critiche anche all'interno del movimento femminista (sull'importanza del testo di Lakoff del 1975 si vedano i saggi raccolti in Lakoff, 2004). Come Jespersen, infatti, Lakoff sembra caratterizzare il linguaggio delle donne come deficitario e inferiore rispetto a una norma costituita dal linguaggio degli uomini - involontariamente riproducendo gli stereotipi sulle donne non adatte a ricoprire cariche pubbliche o di responsabilità. A differenza di Jespersen, tuttavia, Lakoff nega che il linguaggio delle donne sia *naturalmente* debole e privo di autorità: è una società sessista che spinge le donne in ruoli subordinati e di inferiorità sociale. Per alcune studiose, tuttavia, molte delle critiche a Lakoff sono dovute a un'incomprensione dell'impianto generale del suo lavoro: lungi dall'essere un'opera di sociolinguistica che indaga le pratiche linguistiche effettive, il testo di Lakoff si presenta esplicitamente come un'investigazione delle aspettative culturali che influenzano gli usi linguistici – un'indagine sulle ideologie che circondano il linguaggio (Bucholtz e Hall, 1995; Bucholtz, 2004).

A questo proposito si assiste negli ultimi anni a un fenomeno interessante: il sorgere di una sorta di "nuovo modello del deficit", secondo cui a essere inferiori come comunicatori sono gli uomini, incapaci di usare il linguaggio per creare e consolidare relazioni interpersonali. Le interpretazioni di questo fenomeno sono contrastanti. Si potrebbe trattare solo di un modo di distogliere l'attenzione dalle disuguaglianze di genere, in cui gli uomini vengono addirittura rappresentati come le nuove vittime dell'oppressione sessista. Ci sono

però spiegazioni più ottimistiche, che vedono nel fenomeno un effetto delle battaglie femministe, combinato con un mutamento nell'ideologia che circonda il linguaggio: si privilegia ormai un'interazione più cooperativa, più aperta all'ascolto e all'empatia – a seguito dei mutamenti nel mondo del lavoro e nelle relazioni personali (Cameron, 2003, pp. 454-457).

### *Il modello del dominio*

Secondo il modello del dominio, il linguaggio è manifestazione di un ordine sociale patriarcale; in quanto espressione della concezione maschile della realtà, rende difficile o impossibile articolare immagini alternative del mondo. La tesi è difesa da Dale Spender, nel volume intitolato in modo significativo *Man Made Language*: «I maschi, in quanto gruppo dominante, hanno prodotto il linguaggio, il pensiero e la realtà» (Spender, 1980, p. 143). Come accennato, la tesi deterministica alla base del modello del dominio è estrema, per certi versi superata; se generalizzata, tradisce una nozione monolitica di linguaggio e di potere maschile (tutti gli uomini dominano tutte le donne?), benché mantenga una sconcertante attualità se declinata a proposito di termini come “sesso”, “maternità” o “lavoro”. La tesi è inoltre oscurata da qualche confusione concettuale: non sempre è chiaro se si sostenga che mancano parole per nominare aspetti importanti della vita delle donne; oppure che non si dà dignità alle versioni femminili di eventi come la maternità o i rapporti sessuali; o ancora che sono i contributi linguistici stessi delle donne a essere ignorati o ammessi solo in versioni accettabili per gli uomini.

Anche in questo caso, come per Lakoff, il lavoro di Spender è assai controverso ma cruciale per le ricerche che seguiranno, e ha avvicinato un vasto pubblico alle tematiche femministe. Dopo i lavori di Lakoff e Spender le ricerche hanno cominciato a focalizzarsi non più sui caratteri del linguaggio femminile rivelati da tratti lessicali o di discorso, ma sulle complesse dinamiche dell'interazione linguistica e sociale. E non fanno più riferimento alla categoria biologica di sesso, ma a quella sociale di genere: le differenze di genere sorgono per i diversi ruoli sociali ricoperti da donne e uomini – che, assieme ad altri fattori, come classe sociale, fascia economica di appartenenza, razza o etnia, accordano a donne e uomini diversi diritti alla parola. Più in generale si sottolinea che l'attenzione al

linguaggio non è sufficiente: il problema è costituito dal potere e dai privilegi maschili nella nostra società.

### *Il modello della differenza*

Secondo il modello della differenza, donne e uomini crescono in sottoculture diverse in cui sono in vigore differenti norme sociali – in analogia a quello che succede fra culture o etnie distinte (Tannen, 1984 e 1990). Questo fatto è all'origine di incomprensioni, fraintendimenti e fallimenti comunicativi che caratterizzano le interazioni fra uomini e donne: socializzati in culture diverse, i due gruppi hanno aspettative discorsive diverse, e devono imparare da adulti a interagire con le persone dell'altro sesso. Per Deborah Tannen, donne e uomini hanno pertanto stili conversazionali diversi: le donne uno stile non gerarchico, cooperativo, teso a stabilire relazioni interpersonali e rapporti di amicizia e a esprimere solidarietà; gli uomini uno stile competitivo e gerarchico, focalizzato sui fatti e non su relazioni o sentimenti. Nel modello della differenza, quei comportamenti che venivano interpretati come tentativi di dominare le donne vengono riletti come fenomeni cross-culturali: se per alcuni le interruzioni da parte degli uomini sono dettate da disinteresse o da volontà di affermare il proprio potere nell'interazione, e sono il segnale del fatto che donne e uomini non hanno lo stesso diritto alla parola (si veda Talbot, 1992), per Tannen sono solo il segno di uno stile conversazionale molto coinvolto (Tannen, 1984); se in alcune ricerche si sottolinea l'iniqua divisione del lavoro linguistico fra donne e uomini, quantomeno all'interno delle mura domestiche (Fishman, 1978), per Tannen si tratta solo di una diversa concezione della conversazione domestica, in cui gli uomini trovano un'oasi di pace, senza pressione o necessità di autoaffermazione. Il modello della differenza si mantiene cioè neutrale sugli stili conversazionali di uomini e donne, sull'esempio sociolinguistico delle relazioni fra etnie o culture diverse, dove ci si mantiene neutrali e relativisti rispetto alle varietà linguistiche, anche quelle socialmente stigmatizzate come i dialetti. Donne e uomini sarebbero «equal but different» – soggetti diversi ma di pari valore.

I libri di Tannen hanno avuto grande successo e diffusione popolare: essi sono però generalmente visti in modo ostile dalle studiose femministe, che li considerano testi aneddotici, speculativi, divulgativi e spesso semplificatori. Questi volumi vengono talvolta venduti

come libri di self-help per individuare e agire sulle relazioni problematiche fra uomini e donne, e per insegnare alle donne a farsi ascoltare nella loro vita professionale; ma l'aiuto impartito può spesso essere condensato nel consiglio «parla come un uomo» (si veda Cameron, 2003, p. 454). In realtà per molte femministe le donne finiscono per trovarsi in una situazione di doppio legame: incoraggiate a usare uno stile “maschile” nella loro vita professionale, vengono poi bollate come aggressive e “mascoline” se lo fanno.

Le critiche al modello della differenza sono allora molteplici: viene soprattutto stigmatizzata la soppressione del potere operata dal modello, che enfatizza le differenze ma ne ignora cause e conseguenze, togliendo agli uomini ogni responsabilità per i comportamenti di dominio. Questa è anche la conseguenza del fatto che il modello focalizza l'analisi sugli individui e riduce potere e dominio a una questione di intenzioni individuali e non di relazioni sociali: con il risultato che non si lascia spazio all'idea di un dominio non intenzionale, messo in atto non dall'individuo ma dal suo ruolo sociale. Tannen non porta alcun giudizio di valore sui diversi stili di interazione: ma questo si traduce spesso nell'aspettativa che le donne imparino a capire gli uomini, e a re-interpretare i loro comportamenti in termini non di privilegi maschili ma di differenze. D'altro canto proprio le differenze vengono indebitamente amplificate, così come le incomprensioni, e la segregazione fra i sessi da cui trarrebbero origine: in realtà siamo, donne e uomini, in grado di adattare il nostro registro conversazionale a una varietà di circostanze diverse, con grande sensibilità e sofisticatezza. Ciò che permette agli uomini di non adattare il loro stile conversazionale a quello delle donne è appunto la loro egemonia di genere: stabilire chi si deve adattare a chi non è una questione neutrale, ma politica (si veda Holmes, 1995). Altri sottolineano infine come non sia possibile comprendere le differenze di linguaggio fra ragazze e ragazzi come frutto della mera socializzazione degli adolescenti in gruppi rigidamente separati, senza far riferimento a quello che viene definito il “mercato eterosessuale”: in un'età in cui l'eterosessualità viene sostanzialmente imposta come obbligatoria, la costruzione di identità maschili o femminili estremamente differenziate avviene con ogni mezzo simbolico disponibile, dall'abbigliamento al lessico, fino alla pronuncia. Genere e sessualità sono categorie che si costruiscono mutuamente (Eckert e McConnell-Ginet, 2003).

### *Il modello dinamico*

Le critiche ai modelli del dominio e della differenza (il primo, considerato monolitico e poco sofisticato di fronte alla diversità dei contesti conversazionali in cui si dispiega il potere e l'oppressione degli uomini sulle donne; il secondo, indulgente e poco consapevole nei confronti dei comportamenti di dominio, incentrato sulle intenzioni individuali e non sulle dinamiche sociali) hanno condotto alla proposta di un modello alternativo – il modello dinamico o performativo. Secondo questa prospettiva, gli individui non hanno identità di genere prefissate e stabili, ma identità dinamiche che non si lasciano classificare in opposizioni binarie: il genere non è una proprietà che possediamo, ma qualcosa che *facciamo* (si veda Butler, 1990). Il linguaggio – visto nella sua dimensione performativa, di azione e non di semplice espressione (Austin, 1962) – ha un ruolo centrale nel costruire, consolidare o modificare le identità di genere. I diversi ruoli sociali in cui gli individui si trovano ad agire sono costituiti da *discorsi*: corpi di conoscenza e di pratica costruiti storicamente, che danno forma agli individui, conferendo loro posizioni di potere o di subordinazione (si veda Foucault, 1969). I ruoli sociali esistono solo nell'interazione in contesti specifici. È allora evidente che proprio sul linguaggio si deve appuntare l'attenzione del femminismo, teso a identificare e modificare i meccanismi di oppressione. Quelli che appaiono come aspetti *naturali* della vita di donne e uomini vengono valutati in quanto prodotti *culturali* e svantaggiosi per le donne: si tratta in sostanza di gettare uno sguardo critico sul linguaggio, di “de-naturalizzarlo”.

Sono molteplici gli esempi di costruzione delle identità di genere: dalle studentesse di ingegneria che si costruiscono un'identità “femminile” di cooperazione e sostegno a uso dei loro colleghi maschi, e un'identità “maschile” competitiva e determinata per la loro attività professionale (Bergvall, 1996); alle operatrici del sesso telefonico di San Francisco e New York che si creano diverse identità di genere a seconda dei desideri dei clienti; fino agli individui transgender, avidi lettori dei libri sulle differenze di linguaggio fra uomini e donne allo scopo di costruire una performance più credibile dell'identità di genere che hanno scelto (Bucholtz e Hall, 1995, p. 6). Un altro esempio molto studiato è la costruzione discorsiva della maternità. Si è detto che il discorso è una pratica sociale che contribuisce alla costruzione della conoscenza e dell'identità, e delle rela-

zioni fra individui. L'identità sociale delle donne è ancora strettamente legata alla loro capacità di procreare: il discorso medico sulla maternità (la gravidanza costruita come malattia, le donne come pazienti, il travaglio come insieme di tecniche mediche in cui la partoriente ha un ruolo passivo) contribuisce in modo potente a costruire questa identità, e ha valenza normativa (Talbot, 1998).

### *Integrare i modelli*

Modello del dominio e modello della differenza appartengono storicamente a due fasi del movimento femminista: il primo modello corrisponde al momento della testimonianza dell'oppressione delle donne in ogni aspetto della loro vita, il secondo al momento della celebrazione e rivalutazione della tradizione culturale delle donne (Cameron, 1996, p. 41). I due modelli possono però essere visti come complementari: se anche è vero che donne e uomini sono socializzati in sottoculture diverse, così come sostiene il modello della differenza, le relazioni sociali patriarcali influiscono tuttavia sui due gruppi in modo diverso, privilegiando gli uomini, così come affermato dal modello del dominio (Talbot, 1998, p. 132). Alcune studiose mettono allora in guardia dall'assumere una sola prospettiva a detrimento delle altre: un'attenzione esclusiva alla differenza conduce a sottovalutare il ruolo del dominio e del privilegio maschili; ma focalizzarsi esclusivamente sul dominio porta a disconoscere le differenze di esperienza e di credenze. E così concentrarsi solo sulle strutture sociali porta a ignorare il fatto che le identità di genere sono fluide e instabili, mantenute solo da certe pratiche; ma sottolineare troppo il cambiamento e la creatività potrebbe far sottovalutare il peso di un sistema percepito come statico e di forza normativa (si veda Eckert e McConnell-Ginet, 2003, p. 80).

L'analisi condotta da Lakoff su quella particolare mossa comunicativa che è il silenzio può essere letta come un tentativo efficace di integrare i vari modelli. Nel paragrafo precedente (*Il linguaggio è neutrale?*) abbiamo visto che il linguaggio è uno dei luoghi dell'oppressione delle donne, "ridotte al silenzio" con varie modalità linguistiche. Lakoff identifica quattro modalità: (a) interruzioni; (b) controllo degli argomenti della conversazione; (c) mancanza di risposta o di seguito adeguati; (d) controllo interpretativo. Abbiamo già accennato al fatto che, secondo alcuni studi, gli uomini interrompono più

delle donne (a), e spesso non raccolgono gli argomenti di conversazione che queste introducono (b). Un'altra modalità è quella di ridurre al silenzio *attraverso* il silenzio, evitando di dare un qualunque seguito, o risposta, all'intervento di una donna (c). Si citano gli esempi delle riunioni di lavoro o delle classi miste a scuola, in cui a contributi di donne e ragazze non viene dato alcun seguito: a differenza dell'interruzione, la mancanza di risposta "annienta" il parlante, come se il suo enunciato non fosse stato prodotto (si veda Lakoff, 1995, p. 28). La modalità più insidiosa è infine quella del controllo interpretativo: alle donne viene concesso il diritto alla parola, ma viene loro negato il controllo sul significato di ciò che dicono (d). Come si vede, si intrecciano in questa analisi osservazioni tipiche del modello del deficit e di quello della differenza (a, b e c); la modalità (d) si lega invece all'idea che il linguaggio incorpori una visione maschile della realtà (modello del dominio) e alla tesi di una costruzione discorsiva di certe nozioni e certe realtà (come la maternità), tipica del modello dinamico.

### Filosofia del linguaggio e femminismo

Molte studiose (come Deborah Cameron, Andrea Nye e, in una certa misura, Jennifer Hornsby) hanno uno sguardo estremamente critico sulla filosofia del linguaggio tradizionale. Le obiezioni sollevate – analoghe in questo a quelle mosse ad altre aree della riflessione filosofica – sono di due ordini: da un lato la tesi molto forte che la filosofia del linguaggio classica è l'espressione di una prospettiva teorica esclusivamente maschile; dall'altro la tesi più debole che essa non costituisce uno strumento efficace per perseguire gli obiettivi femministi di critica dei meccanismi di potere e oppressione, e di azione politica di emancipazione. Mentre infatti negli studi femministi il linguaggio è sempre visto in quanto usato in situazioni comunicative definite, da soggetti concreti dotati di un genere – o costantemente nell'atto di costruirlo e modificarlo –, la filosofia del linguaggio tradizionale sembra fare astrazione di ogni specificità sociale, culturale o di genere dei parlanti. Il nodo cruciale è dunque quello dell'individualismo: la filosofia del linguaggio tradizionale (così come la filosofia della mente, l'epistemologia o la filosofia politica) si focalizza troppo sui parlanti individuali. A nostro parere questo è vero solo per un certo settore della filosofia



del linguaggio, la cosiddetta filosofia del linguaggio ideale; le critiche all'individualismo non valgono per autori come Paul Grice<sup>4</sup> e ancora meno per John Austin: Hornsby stessa utilizza l'impianto generale della teoria austiniana degli atti linguistici per la propria teoria degli atti comunicativi.

Fra gli usi più interessanti che il femminismo ha fatto di argomenti classici in filosofia del linguaggio bisogna annoverare la difesa degli argomenti contro la pornografia di Catherine MacKinnon, proposta da Hornsby e da Rae Langton. La pornografia viene difesa dagli autori liberali in nome della libertà d'espressione; MacKinnon la critica proprio in nome della libertà di espressione: la libera espressione di pensieri, scritti, immagini pornografiche limita la libertà d'espressione delle donne – rese incapaci di articolare elementi chiave della loro esperienza e di comunicare aspetti importanti del loro pensiero (MacKinnon, 1987). La pornografia è cioè un altro dei dispositivi di riduzione al silenzio delle donne: Langton e Hornsby danno di questa tesi un'interpretazione che si fonda sulla teoria degli atti linguistici di Austin. La pornografia riduce al silenzio le donne perché riduce la loro libertà di espressione – non nel senso che impedisce loro di compiere atti locutori (non viene impedito loro fisicamente o per via legislativa di parlare), ma perché toglie a certi enunciati prodotti dalle donne la loro forza illocutoria. In particolare, Langton e Hornsby ritengono che la pornografia si configuri come incitamento alla violenza sessuale, in quanto contribuisce a creare e alimentare nelle nostre società un clima comunicativo che rende letteralmente impossibile per una donna il compimento dell'atto illocutorio di *rifiutare* le avance sessuali da parte degli uomini<sup>5</sup>. Il rifiuto non viene riconosciuto come tale, perché viene sistematicamente frainteso o perché le donne non vengono ritenute soggetti che possano legittimamente formulare un rifiuto (si vedano Langton, 1993; Hornsby, 1993; Hornsby e Langton, 1998). La donna violentata è allora un esem-

<sup>4</sup> Che Hornsby (2000) critica con ingenerosità. Per un'opinione diversa su Grice si vedano Saul (2005) e Bianchi (2009).

<sup>5</sup> Con clima comunicativo Langton e Hornsby intendono la diffusione di certe credenze o aspettative – come quelle secondo cui le donne sono esseri inferiori, hanno desideri sessuali insaziabili, amano il sesso praticato con violenza, hanno fantasie di stupro, i “no” che talvolta proferiscono fanno parte del gioco sessuale, la violenza sessuale è legittima o normale.

pio di soggetto ridotto al silenzio, deprivato del proprio potenziale illocutorio (per una critica di questa posizione, si veda Saul, 2006; per una difesa, Bianchi, 2007 e 2008).

### Differenze e stereotipi

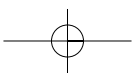
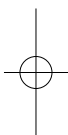
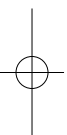
In conclusione, torniamo su un punto cui abbiamo già fatto cenno. Molti studi empirici sulle differenze di linguaggio fra donne e uomini hanno in realtà risultati modesti, spesso contraddittori: perché allora si enfatizzano le differenze linguistiche fra donne e uomini – nei media, nelle università e presso il grande pubblico? Si tratta dell'effetto detto "hall of mirrors" (galleria degli specchi): gli stereotipi sono il punto di partenza di molti lavori su linguaggio e genere, anche di quelli che si propongono di refutarli; malgrado i risultati spesso contraddittori, il volume degli studi conduce a un'impressione di risultati robusti e di sostanziale conferma degli stereotipi. Gli stereotipi svolgono il ruolo di «un dispositivo di organizzazione della società, una mappa ideologica che definisce il ventaglio di possibilità in cui ci possiamo collocare e da cui possiamo valutare gli altri» (Eckert e McConnell-Ginet, 2003, p. 87). Le ricerche li assumono allora non come oggetto di studio ma come una sorta di prototipo, di comportamento normale da cui ogni altro comportamento sarebbe una deviazione. Modelli come quello dinamico tendono a indebolire le opposizioni binarie di genere e si oppongono alle concezioni essenzialiste; e tuttavia il dualismo di maschile e femminile (quale che sia la sua realtà) resta un potente fattore di senso che aiuta a dare forma a credenze e comportamenti degli utenti del linguaggio (Cameron, 1998, pp. 954-955)<sup>6</sup>.

Focalizzare l'attenzione sulle differenze porta dunque a confermarle piuttosto che a metterle in discussione, e a cancellare le somiglianze fra linguaggio di donne e uomini. Modelli come quello della differenza tendono così a rinforzare gli stereotipi – il che spiega in parte il loro successo presso grande pubblico e media, facilmente sedotti da opposizioni binarie nette (fra gerarchico ed egualitario, competitivo e collaborativo, relazionale e fattuale) che si risolvono spesso in semplificazioni. Enfatizzare le differenze può essere allora

<sup>6</sup> Come nel caso di Lakoff (1975), dobbiamo tenere a mente la distinzione fra linguaggio in quanto usato e linguaggio in quanto percepito (si veda Freed, 2003).

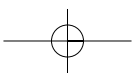
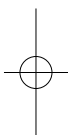
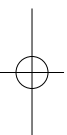
una reazione alla paura di vedere destabilizzate le identità di genere. I mass media ma anche la comunità scientifica rinforzano l'idea che differenze di sesso e genere siano un aspetto normale dell'esistenza (si veda Freed, 2003). Si rinforzano le differenze di genere in un momento in cui esse vengono messe in discussione, si tende a stabilirle come opposizioni binarie, a vedere uomini e donne come gruppi nettamente distinti fra loro ma omogenei al loro interno. Un insidioso tentativo di tornare al passato per quelle femministe che, come Cameron, pensano che «il genere è un problema e non una soluzione» (Cameron, 1995, p. 42)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Per Cameron è su questo punto che si differenziano analisi femministe e analisi *queer*: le seconde vogliono sfumare la distinzione fra identità maschile e femminile, renderla permeabile, mentre le prime vogliono mostrarne l'irrelevanza (Cameron, 1998, p. 952).



## L'io e il mondo esterno





## Capitolo 6

# Oggettività

di *Alessandra Tanesini*

### Premessa

Quando chiediamo ad altri di essere oggettivi, in genere stiamo chiedendo loro di ignorare i loro interessi, e perfino il loro punto di vista. Stiamo chiedendo loro di essere imparziali e di guardare alle cose in modo spassionato prima di formulare un giudizio. Stiamo chiedendo di scoprire i loro pregiudizi, per poi eliminarli. Di conseguenza l'idea che ci possa essere una concezione femminista dell'oggettività può sembrare una contraddizione in termini. Essere femministe significa essere appassionate, significa avere fermi in mente gli interessi (non sempre comuni) delle donne che appartengono a etnie e classi sociali diverse. Una femminista, si direbbe, non può essere oggettiva dal momento che parte da un partito preso.

Uno degli obiettivi della riflessione filosofica femminista degli ultimi decenni è quello di mostrare che il concetto dell'oggettività, che rende l'idea di un approccio femminista paradossale, non è l'unico; esistono altre possibilità. Questo capitolo è composto da quattro paragrafi: nel primo, dopo una breve discussione su alcuni usi del termine "oggettivo" nella sua applicazione a persone, giudizi e cose, vengono presentati i presupposti che fanno sembrare obbligatoria la concezione tradizionale di oggettività. Nel secondo paragrafo vengono discusse alcune critiche femministe al concetto tradizionale di oggettività. Nel terzo paragrafo vengono esaminate alcune proposte femministe alternative alla concezione tradizionale: la discussione è incentrata sulla scienza e in particolare sull'inseparabilità di fatti e valori. Il capitolo si conclude con una brevissima valutazione delle varie posizioni discusse.

## La storia dell'oggettività

L'oggettività ha una storia. Fino al XVII secolo, il termine "oggettivo" si riferisce alle cose in quanto presenti nella mente, mentre il corrispondente termine "soggettivo" si riferisce alle cose in quanto esistenti nella realtà. Dopo il XVII secolo, il contrasto tra oggettivo e soggettivo rimane, mentre i loro significati si invertono: "oggettivo" si riferisce al reale e "soggettivo" alla mente. Questi sono i significati che i termini mantengono anche oggi; inoltre è solo verso la metà del XIX secolo che l'oggettività emerge come una virtù fondamentale degli *studiosi* di scienze naturali (si veda Daston e Galison, 2007, pp. 27-35).

Queste brevi osservazioni verranno sviluppate qui di seguito; ma offrono fin da subito supporto a due considerazioni cruciali. In primo luogo, se il concetto di oggettività è stato soggetto a cambiamenti nel corso dei secoli, è possibile pensare che il modo contemporaneo di concepire questa nozione non sia necessario: il concetto potrebbe cambiare nuovamente o potrebbe perfino diventare superfluo o ininfluenza. Di conseguenza, anche se le concezioni femministe dell'oggettività possono al momento sembrare controintuitive, non è detto che nel tempo non diventino comunemente accettate: dopotutto la nozione di oggettività nel passato aveva un significato che era l'esatto opposto di quello odierno. In secondo luogo, l'oggettività è una proprietà che ricopre ruoli diversi: quando si parla di oggettività a volte la si attribuisce alle persone o ai loro giudizi, altre volte alla realtà stessa. Come si è appena detto, all'inizio la contrapposizione tra oggettivo e soggettivo è usata soltanto per distinguere due modi di esistenza, ed è solo più tardi che i termini "oggettivo" e "soggettivo" diventano applicabili a esseri umani e ai loro giudizi.

I due usi della nozione di oggettività – come proprietà di cose o di persone – sono diversi e le connessioni tra loro non sono immediatamente evidenti. Per fare chiarezza su di esse, occorre considerare le varie dimensioni del contrasto tra oggettivo e soggettivo. In principio tale opposizione viene sviluppata esclusivamente per distinguere due tipi di realtà: il termine "oggettivo" viene usato per riferirsi alle cose in quanto oggetto del pensiero o della percezione, mentre "soggettivo" per riferirsi alle cose in quanto esse stesse soggetto di esistenza. Successivamente, la distinzione viene mantenuta ma i termini si invertono: "soggettivo" si riferisce alle cose in quanto presenti nella mente di un soggetto, e "oggettivo" alle cose in quanto sussistenti in se stesse. Con l'avvento della filosofia kantiana



la distinzione cambia ancora una volta e viene usata per sottolineare la differenza tra le cose in se stesse (*noumena*) che sarebbero oggettive, e le apparenze (*phenomena*) che sarebbero soggettive in quanto concepite come oggetti di possibili esperienze umane.

In tempi ancora più recenti, la demarcazione tra oggettivo e soggettivo applicata al reale viene influenzata dall'emergere dell'idea di oggettività come virtù del carattere dello scienziato. L'oggettività sembra infatti acquisire una dimensione epistemica più marcata, in quanto la distinzione tra aspetti oggettivi e soggettivi del reale diventa concettualmente dipendente dalla distinzione tra giudizi oggettivi e soggettivi. È questa la nozione che si sviluppa nel XIX secolo ed è attualmente la concezione dominante. È appunto nel XIX secolo che sorge, come nuovo ideale scientifico, quello dell'oggettività come virtù. Tale ideale richiede che lo scienziato sopprima ogni aspetto individuale della propria personalità: lo scienziato che osserva la natura non deve pensare a se stesso come a un individuo ma come a un dispositivo di misura o a una lente fotografica che riproduce meccanicamente le caratteristiche della natura (si veda Daston e Galison, 2007, pp. 120-122). L'oggettività emerge così come un ideale di purificazione della conoscenza da ogni influenza soggettiva che potrebbe comprometterla: lo scienziato deve sviluppare una sorta di personalità ascetica per eliminare quei tratti di carattere che potrebbero contaminare la sua ricerca scientifica.

Allo stesso tempo il nuovo ideale di oggettività modifica la concezione di una realtà che includerebbe dimensioni sia soggettive sia oggettive. Se l'oggettività scientifica richiede che lo scienziato sopprima ogni carattere individuale, allora gli aspetti oggettivi della realtà sono quelli rilevabili da chiunque, indipendentemente dalle proprie caratteristiche personali. La realtà oggettiva, dunque, include solo quegli aspetti della realtà – siano essi cose, proprietà o relazioni – che possono essere individuati da un soggetto qualunque, indipendentemente da posizione, caratteristiche degli organi sensoriali o da qualsiasi altro tratto individuale, o della specie, o del gruppo a cui appartiene. La realtà oggettiva è così concepita come ciò che esiste indipendentemente da qualsiasi prospettiva: essa è, per così dire, visibile con uno sguardo da nessun luogo (*the view from nowhere*), reso famoso da Thomas Nagel (1986). In questa concezione, per esempio, la proprietà di essere cubico appartiene alla realtà oggettiva perché fa parte di una concezione assoluta della realtà, mentre la proprietà di essere visibile non ne fa parte, perché è relativa alle capacità visive del soggetto.

Questa concezione – che identifica l'oggettività con l'idea di purificazione da ogni contributo del soggetto – sembra renderne impossibile una versione femminista. Dal momento che i valori mutano da soggetto a soggetto, l'idea di una oggettività femminista appare paradossale; inoltre, vedremo che per le pensatrici femministe le caratteristiche del soggetto conoscente sono fondamentali per comprendere la natura della conoscenza (si veda Code, 1991): si tratta di una posizione diametralmente opposta a quella dei promotori della nozione tradizionale di oggettività.

Per completare la presentazione della nozione tradizionale, è necessario considerare altri due fattori. Il primo è l'emergere di una concezione materialista e meccanicista della natura, che avviene in concomitanza con lo sviluppo della nuova scienza nel XVII secolo. Il secondo è la tendenza in filosofia (che si può far risalire a Platone) a modellare le teorie della conoscenza su metafore ottiche: nella filosofia moderna questa tendenza ha generato l'idea che la conoscenza sia il risultato di una mente che rispecchia semplicemente la natura.

Esaminiamo il primo fattore. La concezione meccanicista della natura ha reso possibile lo sviluppo della scienza moderna e costituisce una vera e propria rivoluzione nelle teorie della natura. In epoca pre-moderna la natura è vista come un organismo vitale capace di attività: la natura è in altre parole attiva e intrisa di significati e valori. Con l'avvento della concezione meccanicistica la natura viene invece paragonata a un orologio e concepita come un meccanismo, incapace di iniziare qualsiasi movimento e priva in se stessa di valori e significati (si veda Merchant, 1982). Passiamo al secondo fattore: l'idea che la mente rifletta semplicemente la realtà come uno specchio. È ovvio che questa concezione richiede una separazione netta tra mente e realtà – separazione evidente nella filosofia di Cartesio che concepisce la conoscenza come costituita da rappresentazioni, adeguate solo in quanto copie accurate della realtà. È di certo vero che quei filosofi contemporanei che tuttora concepiscono la conoscenza come rappresentazione non pensano più alle rappresentazioni mentali come copie del reale; e tuttavia la tendenza a pensare alla mente come a uno specchio del reale ha ancora influenza sul pensiero contemporaneo. In particolare, la metafora lascia intendere che ogni influenza del soggetto sulla conoscenza possa avere unicamente un effetto di distorsione e così rafforza l'ideale di oggettività come implicante la soppressione dei tratti personali. Se la mente è uno specchio, allora ogni suo tratto individuale non può che annebbiare la lente, o creare distorsioni nelle immagini prodotte.

Si consolida così la tendenza a pensare non solo che conoscenza e razionalità richiedano l'assenza di emozioni e di pregiudizi personali, ma anche che i valori abbiano un effetto negativo. Da una parte, infatti, i valori vengono intesi come creazioni dei soggetti, variabili da individuo a individuo; dall'altra la concezione meccanicistica della natura esclude l'esistenza di valori e di significati nella realtà stessa.

### L'illusione dell'oggettività assoluta

Se la nozione di oggettività ha una storia e se la concezione comunemente accettata di questa nozione non è unica, allora è possibile criticarla. In questo paragrafo la discussione è incentrata su alcune obiezioni proposte da importanti pensatrici femministe come Donna Haraway (1991), Sandra Harding (1991, 1993 e 1998), Helen Longino (1990) e Evelyn Fox Keller (1985). In particolare, mostreremo che, se concepita come purificata da ogni influenza soggettiva e da ogni considerazione di valori sia politico-morali sia cognitivi, l'oggettività non solo è irraggiungibile, ma è perfino indesiderabile.

In un articolo fondamentale per l'epistemologia femminista, *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* (1991), la studiosa statunitense Donna Haraway cerca di difendere una concezione femminista dell'oggettività (p. 186). Prendendo sul serio l'idea che la vista sia paradigmatica di tutta la conoscenza (p. 188), Haraway fa notare che è una mera illusione l'idea di una vista infinita, indipendente sia dalla posizione del soggetto sia dalle caratteristiche fisiche dell'organo visivo, organico o tecnologico (Haraway, 1991, p. 189): se infatti da una parte l'occhio dei primati è differente da quello dei cani e degli insetti, dall'altra l'impiego di protesi (occhiali, telescopi, microscopi e sonogrammi) trasforma la vista umana rendendo visibile ciò che per noi risulta invisibile a occhio nudo. Da queste considerazioni, Haraway deriva tre importanti conclusioni:

1. se tutta la conoscenza è, come la vista, "situata" nel senso di essere sempre dipendente dalla posizione e dalle caratteristiche dell'organo visivo, allora l'oggettività concepita nel senso tradizionale è semplicemente impossibile (p. 189);
2. il desiderio di aspirare all'oggettività assoluta è controproducente in quanto diminuisce la nostra capacità di acquisire conoscenza (p. 190);

3. questo desiderio conduce a oggettificare e a sfruttare in modo pericoloso la natura (Haraway, 1991, p. 198).

Sulla base di queste tre conclusioni, Haraway dichiara che la conoscenza è sempre parziale, nei due sensi del termine (p. 190). È parziale nel senso di *incompleta*: nessun occhio può vedere tutto, alcune cose sono sempre troppo piccole o troppo grandi, troppo lontane, troppo nascoste, oppure hanno spettri di emissione rilevabili solo con certi tipi di strumentazioni. E parziale anche nel senso che è di parte, *non imparziale*: la mente non è mai un puro specchio della realtà e l'occhio non registra passivamente il reale. Ciò che vediamo, e come lo vediamo, dipende dai nostri interessi: quello che ci sembra disgustoso appare appetibile o forse perfino delizioso ai cani. La percezione del mondo non è mai passiva, ma richiede un'organizzazione degli stimoli sensoriali; organizzazione che presuppone in tutti i casi gli interessi, i desideri e le emozioni del soggetto.

Si potrebbe obiettare che queste osservazioni – anche se corrette – dimostrano solo che l'oggettività è un ideale irraggiungibile (almeno per noi); sarebbe un errore abbandonare l'ideale invece di cercare comunque di essere il più oggettivi possibili, pur sapendo che la perfezione è irraggiungibile. La seconda conclusione di Haraway mostra che l'obiezione non si regge. In primo luogo, l'illusione di essere oggettivi (quello che Haraway chiama il "God-trick"), nell'impossibilità di esserlo, è rischiosa in se stessa, genera pretese di onniscienza e infallibilità e rende il soggetto cieco di fronte ai propri pregiudizi (Haraway, 1991, p. 189). Lo scienziato che pensa di essersi liberato della propria umanità e di essere in grado di formulare giudizi completamente oggettivi è probabilmente meno in grado di altri di prendere coscienza dei propri limiti. In secondo luogo, anche il solo tentativo di avvicinarsi il più possibile al cosiddetto ideale di oggettività ha conseguenze negative. Chi cerca di avvicinarsi a questo ideale deve inibire in se stesso emozioni, valori e interessi; ma se è vero che questo non è possibile per gli esseri umani, l'unica cosa che questo ricercatore riuscirà a inibire è la consapevolezza di tutte quelle emozioni, interessi e valori che rimangono. In poche parole, il tentativo di essere oggettivi sopprimendo gli aspetti personali della conoscenza provoca una mancanza di autoconsapevolezza, e si dimostra di conseguenza controproducente (Harding, 1993).

C'è un ultimo argomento a favore della tesi che non si deve aspirare a un'illusoria oggettività assoluta: l'illusione promuove una concezione fuorviante della conoscenza. Tutta la conoscenza – perfino

la percezione visiva – è attiva e non passiva: lo scienziato che osserva le tracce di particelle subatomiche durante un esperimento, per esempio, è in grado di riconoscere ciò che sta osservando grazie al fatto che possiede le capacità pratiche e le conoscenze teoriche necessarie per sapere dove guardare e per riconoscere ciò che vede. L'idea che l'oggettività richieda un soggetto puramente passivo ignora il fatto che non basta tenere gli occhi aperti per vedere ciò che si ha di fronte, se non si è seguito un adeguato tirocinio.

Prima di passare alla terza conclusione elaborata da Haraway, vale la pena considerare argomenti simili proposti da Sandra Harding (1991) e da Helen Longino (1990). Il punto di partenza delle loro riflessioni è che la storia della scienza mette in luce la presenza di pregiudizi razziali e sessisti nelle teorie scientifiche passate e presenti, e questo malgrado il fatto che la scienza venga considerata il paradigma dell'oggettività. Anche Longino e Harding pensano che questo stato di cose derivi dal fatto che, se si aspira a eliminare pregiudizi che abbiamo mostrato essere inevitabili, si finisce semplicemente con il non notarli. Inoltre, è di particolare importanza nella filosofia femminista della scienza la tesi di Longino secondo la quale la scienza richiede l'uso di valori, piuttosto che la loro eliminazione. La presenza di valori nell'ambito di decisioni sulle linee di ricerca che vale la pena investigare e sulla formulazione di ipotesi scientifiche è ovvia e universalmente accettata: in generale, molti fattori – coincidenze, temperamento, opportunità finanziarie – possono indurre uno scienziato a condurre una certa indagine piuttosto che un'altra, a formulare un'ipotesi e non un'altra. Filosofi e scienziati, tuttavia, spesso credono che i valori scompaiano quando si considera la giustificazione di una teoria o ipotesi. Longino presenta un argomento con l'intento di dimostrare che questo non è vero. Come è noto, nessun esperimento giustifica una teoria o ipotesi in modo indipendente da varie presupposizioni: viene sempre presupposto, per esempio, che gli strumenti usati durante l'esperimento siano accurati, e che altre teorie scientifiche siano corrette. È la tesi che le osservazioni sperimentali sono sempre cariche di teoria (*theory-laden*) nel senso che è solo nel contesto di uno sfondo di ipotesi e teorie ausiliarie che un esperimento è in grado di confermare o falsificare una teoria o ipotesi. Le ipotesi ausiliarie possono includere una componente valutativa, e in questo modo i valori entrano a far parte della giustificazione delle teorie scientifiche. Inoltre, ci saranno sempre altre teorie o ipotesi, diverse da quelle favorite dagli scien-

ziati che conducono l'esperimento, che hanno le stesse conseguenze sperimentali. Quest'ultimo punto è noto come la tesi di Duhem-Quine, e afferma che ci sono sempre più teorie con le stesse conseguenze empiriche; se corretto, esso dimostra che i fatti empirici non sono mai sufficienti a selezionare una sola teoria o ipotesi come vera o dimostrata; ogni teoria rimane sempre sottodeterminata. Ne segue che valori come quello della semplicità sono indispensabili nel processo di selezione delle teorie scientifiche. Per Longino, però, non sono solo i cosiddetti valori costitutivi della scienza come la semplicità o il potere esplicativo che svolgono tale ruolo; altrettanto importanti sono i valori politici e sociali, descritti come valori contestuali. Se l'oggettività richiede la soppressione totale dei valori, essa è semplicemente impossibile; e continuare a credere nella sua possibilità è semplicemente controproducente.

La terza conclusione, che Haraway deriva dall'idea che le metafore dell'ottica sono paradigmatiche di tutta la conoscenza e non solo della percezione visiva, concerne la relazione tra oggettività e oggettificazione. Haraway nota che la concezione tradizionale dell'oggettività richiede che l'oggetto di conoscenza sia concepito come inerte e passivo e senza valori intrinseci (Haraway, 1991, p. 197): diviene pertanto possibile pensare alla realtà naturale semplicemente come a una risorsa da sfruttare. A questa concezione oggettificante della natura, Haraway oppone una visione di natura come agente attivo capace di resistere ai progetti umani – una natura esemplificata dalle figure del Coyote o del Trickster (un essere che fa scherzi agli esseri umani), comuni nelle narrative delle tribù pellirossa del sud-ovest (Haraway, 1991, p. 199).

Haraway non è la sola pensatrice femminista ad asserire che la concezione tradizionale dell'oggettività conduce all'oggettificazione dell'oggetto di conoscenza; Evelyn Fox Keller arriva a conclusioni simili sulla base però di considerazioni diverse. Keller, che ha studiato come biologa prima di iniziare a lavorare nel campo della storia e della filosofia della scienza, nel 1978 scrive un articolo sulla mascolinità delle scienze naturali; l'articolo ha una notevole influenza sulla filosofia femminista della scienza anche in Italia, dove viene pubblicato nel 1987 con il titolo *Sul genere e la scienza* (Keller, 1985). L'analisi di Keller, basata in parte su idee sviluppate nel contesto della teoria psicoanalitica, argomenta a favore dell'ipotesi che la concezione tradizionale dell'oggettività, interpretata come una virtù del carattere degli scienziati, è compatibile solo con un certo tipo di

personalità: una personalità particolarmente ansiosa a riguardo della propria autonomia, identificata con una certa forma di mascolinità. L'oggettività assoluta sarebbe essenzialmente maschile perché, secondo la teoria psicoanalitica formulata da Winnicott ed elaborata in contesto femminista da Nancy Chodorow, sono i maschi che sviluppano una preoccupazione eccessiva per la propria autonomia intesa come separazione assoluta e indipendenza dall'altro (si veda Chodorow, 1978). Nelle società occidentali, osserva Chodorow, tutti i bambini sono essenzialmente allevati da donne, principalmente dalle madri. Già da molto piccoli i bambini iniziano a sviluppare un senso di sé stessi come persone distinte dagli adulti che li circondano, e un senso del proprio genere. Questo processo è più complicato e più fragile per i maschi che per le femmine: mentre le bambine devono solo vedersi come persone distinte dalla madre, ma appartenenti allo stesso genere, i figli maschi devono sviluppare un senso di sé che non solo è distinto dalla madre ma anche appartenente a un genere diverso. Per Chodorow il senso di identità maschile è più difficile da ottenere e da mantenere: per questo i soggetti maschili tendono a essere ansiosi riguardo alla propria autonomia e ad avere un'eccessiva preoccupazione per il mantenimento di demarcazioni invalicabili tra se stessi e gli altri.

Keller adotta questa teoria psicoanalitica e vede una connessione con la problematica dell'oggettività: la concezione tradizionale dell'oggettività richiede una completa separazione tra soggetto e oggetto della conoscenza, e questa separazione necessita un carattere che è, almeno per il momento, associato esclusivamente con la mascolinità. Si tratta di un carattere che è anche problematico in quanto, come risultato del bisogno di mantenere una completa separazione tra soggetto e oggetto, conduce a un atteggiamento di domino e oggettificazione verso la natura.

In conclusione, il pensiero femminista degli ultimi trent'anni ha mostrato che la concezione tradizionale dell'oggettività è problematica sotto vari rispetti. Prima di tutto l'oggettività assoluta non è raggiungibile; in secondo luogo il tentativo di ottenerla è di fatto controproducente, poiché dà vita a una mancanza di autoconsapevolezza; infine porta allo sviluppo di una forma di personalità che rende più facile trattare le cose e gli altri come mere risorse. Quest'ultima considerazione, quando sviluppata in modo compiuto, ha una conseguenza sorprendente: l'ideale di oggettività che dovrebbe essere la forma suprema di neutralità è invece maschile, almeno nel senso che

esso richiede la promozione di atteggiamenti e aspetti della personalità che sono comunemente associati con il genere maschile.

### I vantaggi della parzialità

Supponiamo che le considerazioni sviluppate nel paragrafo precedente siano corrette; che cosa bisogna fare? Abbandonare completamente l'oggettività non è un'opzione adottata da molte pensatrici femministe, che invece propongono una rilettura dell'oggettività che la renda compatibile con la parzialità. In altre parole, anche se tutta la conoscenza è situata, anche se è sempre e inevitabilmente intrisa di valori, l'oggettività non è impossibile: è solo e soltanto una nozione diversa da quella comunemente immaginata. Nella letteratura femminista esistono varie riletture della nozione di oggettività. In questo paragrafo verranno considerate tre posizioni promettenti adottate rispettivamente da Sandra Harding (1991, 1993 e 1998), da Louise Antony (1993) e Elizabeth Anderson (2007), e da Helen Longino (1990 e 2002).

Come già visto, per Harding la concezione tradizionale dell'oggettività non è sufficientemente autoconsapevole. Non è, per così dire, sufficientemente oggettiva, perché rende il ricercatore cieco di fronte ai propri pregiudizi. Per questo motivo, Harding propone l'adozione di una nozione più forte di oggettività (*stronger objectivity*) (Harding, 1993). Per Harding otteniamo questa nozione quando accettiamo che tutta la conoscenza è situata, ovvero che tutta la conoscenza è inevitabilmente basata su punti di vista o prospettive. Accettare questo fatto non vuol dire rassegnarsi al relativismo; al contrario, per Harding come per altre sostenitrici della posizione nota come "standpoint epistemology", non tutte le posizioni o punti di vista sono uguali. Alcuni sono privilegiati e come tali possono costituire la base di una conoscenza caratterizzata da una oggettività più forte di quella tradizionale (Harding, 1991).

L'idea che alcuni punti di vista siano privilegiati, nel senso di offrire conoscenze più affidabili di quelle ottenibili da altre prospettive, è di origine marxiana. Per Marx, solo gli individui che appartengono a una classe sociale cruciale per la continuazione di un sistema da cui non traggono benefici personali sono in grado di capire la realtà del sistema che li opprime; mentre individui che appartengono a classi sociali avvantaggiate sono disposti a illudersi



che il sistema non sia oppressivo. L'epistemologia femminista "dei punti di vista" sviluppa queste idee e sostiene che in una società dove sono socialmente svantaggiate, le donne possono acquisire un punto di vista sul carattere della società più affidabile di quello degli uomini (si veda Hartsock, 1983). Harding adotta una versione di questa posizione diversa da quella originale, perché riconosce che non esiste un solo punto di vista comune a tutte le donne, in quanto esse sono diverse tra loro per estrazione sociale, etnia e orientamento sessuale; inoltre, per Harding non è necessario essere donne per cercare di guardare alle cose dal punto di vista adottato da alcune donne, come non è necessario essere poveri per cercare di capire le cose dal punto di vista dei poveri.

Nello stesso modo in cui non tutti i punti di vista sono uguali perché alcuni sono privilegiati, non tutti i valori politici e sociali sono uguali perché alcuni contribuiscono a generare una conoscenza più affidabile, altri invece creano distorsioni e falsità. L'idea di una oggettività più forte è la conseguenza naturale di questo approccio alla teoria della conoscenza. Secondo questa posizione l'oggettività della nostra conoscenza è rafforzata se iniziamo la nostra ricerca dalle posizioni occupate da quei gruppi che sono marginalizzati nella società, e se coltiviamo la tendenza all'autoriflessione (Harding, 1993 e 1998). Gli individui che sono svantaggiati nella società molto probabilmente avranno opinioni e valori diversi da quelli comuni tra le persone maggiormente privilegiate. Iniziare la ricerca dal punto di vista degli individui marginalizzati significa adottare dei punti di vista che sono per certi aspetti più affidabili di quelli dominanti (Harding, 1993, p. 56), ma significa anche adottare valori pluralisti di inclusione democratica nella ricerca, visto che si cerca di tener conto delle posizioni e dei valori di individui che in genere vengono ignorati in queste discussioni. Anche l'autoriflessione è di grande importanza. Essa ci rende in grado di svelare per quello che sono valori e pregiudizi comuni agli individui appartenenti alle classi privilegiate da cui proviene la maggior parte degli scienziati e dei ricercatori (Harding, 1991, p. 161). La combinazione di questi due atteggiamenti – attenzione ai punti di vista dei gruppi socialmente svantaggiati e autoriflessività – favorisce la produzione di una scienza migliore di quella che si può ottenere quando si adotta come ideale la concezione tradizionale dell'oggettività.

Pur partendo da presupposti teorici diversi da quelli adottati da Harding, Antony e Anderson raggiungono conclusioni non dissimi-

li. Antony e Anderson non propongono un'epistemologia dei punti di vista, ma partono da considerazioni pragmatiche e dal desiderio di naturalizzare l'epistemologia. In particolare per Antony, dal momento che i pregiudizi (*bias*) sono inevitabili, il compito del ricercatore non è quello di evitarli, ma di sapere distinguere tra pregiudizi utili e pregiudizi deleteri, ed evitare solo questi ultimi. In linea con la sua adozione del naturalismo in epistemologia, Antony propone di basare la distinzione tra i due tipi di pregiudizi sul loro ruolo nella ricerca della verità: i pregiudizi utili sono quelli che facilitano l'ottenimento della verità, quelli deleteri lo impediscono (Antony, 1993, p. 190). Per questo motivo l'oggettività non richiede l'abolizione dei pregiudizi, ma la promozione dei pregiudizi utili.

In un'importante rassegna delle varie posizioni femministe sull'epistemologia e la filosofia della scienza, Anderson (2007) propone una posizione analoga. Tuttavia, a differenza di altre pensatrici femministe, Anderson sottolinea l'importanza delle questioni pragmatiche per la conoscenza scientifica, e fa notare che nella maggior parte dei casi la conoscenza deve essere strutturata in modo da essere utilizzabile praticamente. Di conseguenza, la conoscenza deve essere comprensibile a quelli che ne saranno i consumatori e deve essere utile dati i loro bisogni e interessi. Anderson ne conclude che almeno in principio pregiudizi e valori sociali possono influire in modo favorevole sulla produzione di una conoscenza scientifica oggettiva che sia anche di uso pratico.

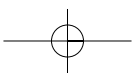
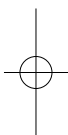
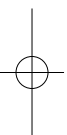
Gli scienziati, e i ricercatori in genere, non lavorano mai da soli ma sono spesso in gruppi. Il fatto che la ricerca sia una attività di collaborazione è alla base di un'altra concezione femminista dell'oggettività, quella elaborata da Longino (1990 e 2002). In primo luogo, come già accennato nel paragrafo precedente, Longino sostiene che è impossibile sradicare tutti i valori dalla giustificazione di ipotesi e teorie scientifiche. Di conseguenza la studiosa elabora una concezione dell'oggettività che è compatibile con il fatto che tutta la scienza, anche le osservazioni più dirette, sia intrisa di teoria. Longino propone di avvalersi della natura collaborativa della ricerca per promuovere sia la pluralità di valori e posizioni, sia strutture che possano coadiuvare una discussione aperta e democratica tra i sostenitori di opinioni diverse. Longino limita le opinioni che debbono far parte della discussione democratica scientifica a quelle che sono scientifiche, nel senso di impegnarsi al ruolo centrale dell'adeguatezza empirica (Longino, 2002, p. 185); ma all'interno di tali limiti l'a-

dozione del pluralismo promuoverebbe l'oggettività, perché permette a valori e pregiudizi di essere svelati come tali e, di conseguenza, discussi in modo aperto e appassionato.

## Conclusioni

All'inizio di questo capitolo l'idea stessa di una concezione femminista dell'oggettività sembrava paradossale; speriamo di essere riuscite a mostrare che si trattava di un'impressione erronea. L'ideale di oggettività assoluta è una chimera che ha risultati controproducenti. Ovviamente, però, non è sufficiente criticare posizioni tradizionali ed è necessario proporre alternative. In questo capitolo ne sono state presentate varie. Nessuna di esse è perfetta: la proposta di Longino, per esempio, non tiene sufficientemente conto dell'importanza del consenso nella scienza (anche se Longino ha di recente iniziato ad affrontare questo tema, 2002, p. 168); d'altro canto, la proposta di Harding non è sufficientemente attenta al fatto che la marginalizzazione crea svantaggi epistemici e non solo privilegi, mentre allo stesso tempo non appare offrire nessun suggerimento su come risolvere gli inevitabili conflitti di opinione.

Malgrado questi difetti ci sembra che la riflessione femminista degli ultimi trent'anni abbia formulato argomenti molto potenti a favore della conclusione che l'oggettività è possibile non *malgrado* i valori e i pregiudizi, ma *grazie* alla loro esistenza. Il che significa che è possibile essere insieme femminista e oggettiva.



*Capitolo 7***Scienza***di Pieranna Garavaso**Planetarium**Thinking of Caroline Herschel (1750-1848)  
Astronomer, sister of William, and others.**A woman in the shape of a monster  
a monster in the shape of a woman  
the skies are full of them**a woman “in the snow  
among the Clocks and instruments  
or measuring the ground with poles”  
in her 98 years to discover  
8 comets**she whom the moon ruled  
like us  
levitating into the night sky  
riding the polished lenses**Galaxies of women, there  
doing penance for impetuosity  
ribs chilled  
in those spaces of the mind*

...

1968

Adrienne Rich, *The Will to Change. Poems 1968-1970*, Norton, New York 1971.**Donne nel freddo astrale**

[Nel 1881, presso l'Osservatorio astronomico dell'Harvard College]  
Edward Pickering [...] direttore appena eletto [...] raggiunse un tale li-

vello di esasperazione per l'inefficienza dei suoi assistenti da dichiarare che perfino la sua domestica poteva copiare e computare meglio di loro. Mise prontamente all'opera la venticquattrenne Williamina P. Fleming, emigrante scozzese, diplomata presso una scuola pubblica, divorziata e con figli, e questa se la cavò così bene che Pickering la mantenne in quella posizione per i trent'anni successivi. Fleming non solo divenne una delle astronome più famose della sua generazione, ma dimostrò anche di avere tali capacità amministrative [...] che Pickering le diede l'incarico di assumere un'équipe di assistenti donne [...] con il compito di classificare foto di spettri solari. Dal 1885 al 1900, Fleming assunse venti assistenti [...]. Molte di loro contribuirono non solo al principale progetto dell'Osservatorio in quegli anni, ovvero alla classificazione "Henry Draper" degli spettri solari, ma anche ad altre aree dell'astrofisica in modo talmente prodigioso che loro stesse divennero molto stimate. (Rossiter, 1982, pp. 53-54) [traduzione nostra]

In Europa il 58% delle lauree e il 41% dei dottorati del 2006 sono stati assegnati a donne; negli Stati Uniti la percentuale delle laureate in biologia (la materia scientifica preferita dalle donne) dal 1996 al 2005 è salita dal 52,9% al 62,6% e il numero dei dottorati è passato dal 43,4% al 48,8%. Le statistiche indicano anche che la crescita del numero delle laureate è un fenomeno relativamente recente: per fare un esempio, negli Stati Uniti si è passati dall'8% di laureate nelle materie scientifiche nel 1966 al 40% nel 2006. La crescita varia però a seconda delle aree di ricerca: sempre negli Stati Uniti, nel 2005 le donne hanno ottenuto solo il 15% dei dottorati in fisica e quasi il 20% di quelli in informatica (NSF, 2008). Nonostante un considerevole aumento della presenza delle donne nello studio delle materie scientifiche, in Europa come negli Stati Uniti (sebbene in misura minore), il divario tra uomini e donne rispetto alla carriera rimane costante: nonostante le laureate siano ormai la maggioranza (59% di laureate rispetto al 41% di laureati nel 2003), ai livelli più alti dell'industria e delle università gli uomini mantengono l'85% dei posti di dirigente e delle cattedre di professore ordinario (Caprara, 2008). Il dibattito filosofico sul rapporto fra donne e scienza prende spunto da una storica minore presenza femminile nei campi scientifici e nei ruoli di potere.

Gli studi storici tesi a ricostruire la presenza e il contributo delle donne al progresso scientifico hanno portato alla luce successi significativi, assieme a omissioni e ingiustizie clamorose (Alic, 1986; Sesti e Moro, 2002 e 2006). Vi sono stati Nobel negati (Sayre, 1975) e in-

numerevoli limitazioni imposte alle poche temerarie scienziate del passato. Talvolta l'esclusione veniva giustificata con il desiderio di proteggere le scienziate: lo stesso Pickering che assunse Williamina Fleming e molte altre donne nell'Osservatorio di Harvard, non permise mai loro di usare i telescopi di notte, perché, nel freddo delle notti invernali si sarebbero prese la tosse e il raffreddore; in tal modo, le astronome poterono usare solo telescopi molto meno potenti (Rossiter, 1995, p. 337) e molte furono escluse da progetti di ricerca che avrebbero portato a posizioni di maggior prestigio e ben più remunerative (Jones e Boyd, 1971 p. 188).

La sproporzione fra il numero di donne e di uomini impegnati in carriere scientifiche, unita all'esistenza di scienziate come Williamina, Madame Curie e Rita Levi Montalcini, ha generato negli ultimi quarant'anni una vivace discussione all'interno della filosofia della scienza. Negli anni Settanta emerge la questione femminile nella scienza, ci si chiede cioè perché siano così poche le donne impegnate negli ambiti scientifici. Da questa deriva una domanda ben più importante: quali sono le caratteristiche del sapere o dei metodi di indagine scientifici che tengono le donne lontane da questi campi di studio e come possiamo liberare le scienze dai pregiudizi e dai modelli discriminatori che le permeano? Dal *problema delle donne nella scienza* è nato il *problema della scienza nella letteratura femminista* (Harding, 1986, p. 9).

### Sale da pranzo separate

Gli eventi accademici mondani più importanti, come le riunioni di facoltà, le cene e i ricevimenti per gli studiosi in visita, continuavano a essere tenuti nei circoli di facoltà ai quali erano ammessi solo gli uomini. Siccome tutti questi circoli escludevano le donne [...] fino agli anni Settanta, abbondano le storie delle umiliazioni che tali regolamenti restrittivi facevano subire alle donne più illustri di quei tempi; la famosa nutrizionista Icie Macy Hoobler ricorda nella sua autobiografia orale che le fu proibito di cenare al circolo accademico del Michigan perfino quando doveva tenere dopo cena una conferenza proprio in quel circolo. (Rossiter, 1982, p. 215) [traduzione nostra]

Così come era già avvenuto nelle scienze sociali e nella letteratura, negli anni Settanta si producono studi storici concentrati su almeno quattro aspetti del rapporto fra donne e scienza (Harding, 1991): 1. il

recupero di dati storici sulle donne che hanno contribuito in modo significativo al progresso scientifico, ma il cui lavoro è stato ignorato o svilito (Rossiter, 1982 e 1995; Abir-Am e Outram, 1987; Schiebinger, 1989); 2. la riscoperta dei contributi alla ricerca apportati da scienziate spesso in posizioni di minor rilievo e prestigio, come per esempio assistenti di laboratorio o programmatori di computer (Abir-Am e Outram, 1987; Schiebinger, 1989); 3. la ricostruzione delle barriere formali e informali che hanno ostacolato il successo scientifico delle donne (Haas e Perrucci, 1984), come le proibizioni protettive di Pickering; e infine 4. l'analisi dei sistemi scolastici e di come essi abbiano perpetuato una divisione fra ragazzi e ragazze e incoraggiato solo i primi a perseguire carriere nelle materie scientifiche (Rosser, 1986 e 1988; Rothschild, 1988).

Il dibattito femminista non produce solo ricerche storiche ma si interessa ben presto a questioni teoretiche. Ci si chiede come sarebbe stata la scienza se anche le donne vi avessero partecipato, e come sarà la scienza nel futuro se vi parteciperanno molte più donne. All'inizio sembra a molti che queste domande non abbiano alcun senso e siano quasi contraddittorie; tradizionalmente, infatti, la scienza è sempre stata vista come indipendente dalle caratteristiche individuali e sociali delle persone che se ne occupano. Chi fa scienza è solo una mente, un cervello e, in quanto scienziato, non importa che sesso abbia o a che classe sociale appartenga. All'interno di un programma di ricerca un ricercatore vale l'altro; proprio per questo si ripetono gli esperimenti, perché un'ipotesi risulterà vera solo se confermata da tutti gli esperimenti, chiunque sia a condurli.

Il problema della scienza all'interno del femminismo, negli anni Settanta e Ottanta, si scontra quindi con la visione della scienza ereditata dal positivismo logico del Circolo di Vienna, attivo negli anni Venti e Trenta in Europa ed emigrato dopo l'ascesa al potere di Hitler nelle università più famose degli Stati Uniti. Secondo la visione neopositivista lo scienziato è un soggetto universale al di sopra delle parti e immune da valori politici o sociali. Le critiche femministe a questo modello non sono però le prime; già negli anni Sessanta si propone un modello di progresso scientifico nel quale vaste rivoluzioni culturali portano gli scienziati ad accettare nuove teorie non solo per la loro capacità di risolvere spinosi problemi scientifici fino ad allora irrisolti, ma anche per la loro capacità di aderire agli schemi concettuali contemporanei. Si riconosce l'importanza delle ragioni pragmatiche, politiche e ideologiche che favoriscono oppure osta-



colano lo sviluppo di diversi schemi concettuali e si ammette perfino la rilevanza dei gusti e della personalità dei singoli scienziati in questo sviluppo. Si propone un modello di ricostruzione storica del progresso scientifico in cui elementi individuali e sociali influiscono in modo congiunto nello sviluppo e nell'accettazione di teorie. Le scienze sono viste come parte di una società e di una cultura e perciò soggette all'influsso dei modelli e dei valori presenti nella società di origine (Kuhn, 1962); si ammette cioè che la scienza è creata da esseri umani che vivono situati in un certo momento storico, in un luogo e con un modo di pensare che rispecchia i valori e i pregiudizi della società civile di cui fanno parte (Hubbard, 1979, p. 45; Feyerabend, 1970, p. 203).

Negli anni Settanta, quindi, la richiesta femminista di problematizzare l'assenza femminile nelle scienze acquista legittimità grazie alla consapevolezza dell'importanza, anche nel mondo scientifico, del politico e del sociale – consapevolezza fatta emergere dalla critica kuhniana alla filosofia della scienza tradizionale. I miti però fanno fatica a morire e il modello neopositivista si reincarna in una risposta al problema delle donne nella scienza che lascia sostanzialmente inalterato il sistema. Secondo alcune femministe empiriste, infatti, la ridotta rappresentazione delle donne nella ricerca non è certo dovuta al modello scientifico in quanto tale, ma piuttosto a fattori esterni alla pratica della ricerca. Ci sono poche donne nelle scienze perché la scienza che abbiamo è “una cattiva scienza” ovvero una scienza fatta male: non è il modello che è sbagliato ma la sua realizzazione, ed è quest'ultima a riflettere i valori politici e sociali della nostra cultura (Hubbard, Henifin e Fried, 1979; Gould, 1984). Forse è vero che la nostra società non aiuta le bambine e le ragazze a crescere con l'ideale di diventare scienziate, ma questo non è colpa del modello neopositivista della scienza che offre a tutti le stesse possibilità di diventare scienziati e di ottenere il successo. Ancora secondo alcune femministe empiriste negli anni Ottanta – è la società che ci condiziona e che fa prevalere modelli patriarcali; gli scienziati sono esseri umani e come tali sono soggetti agli stessi pregiudizi che permeano la cultura in cui sono cresciuti. Bisogna combattere questi bias aderendo più fedelmente al modello di scienza imparziale e lasciando fuori dalla ricerca le questioni politiche. Se faremo così, sostengono, i mali della “cattiva scienza” si cureranno da soli.

L'ipotesi della scienza fatta male si contrappone a un'altra spiegazione dell'assenza delle donne dalle scienze: il determinismo biologi-

co, secondo cui donne e uomini sono dotati per natura di capacità intellettuali diverse che portano i secondi a eccellere nelle materie scientifiche e che rendono le donne più inclini agli studi linguistici e letterari. In entrambi i casi, sia che sia vera la tesi della scienza fatta male sia che sia vero il determinismo biologico, non ci sarebbe bisogno di cambiare alcunché nel modo in cui si fa scienza: nel primo caso infatti non è certo il modello scientifico che deve essere modificato, ma il modo in cui lo si mette in pratica; nel secondo caso, ogni tentativo di cambiamento sarebbe inutile, dal momento che è quasi impossibile alterare la natura biologica.

### Chi fa la scienza non fa figli

Quando una serie di articoli su “Science” nel 1994 sembrava suggerire che le donne che vogliono aver successo nelle scienze dovrebbero «dimenticarsi di avere figli», settantasette donne firmarono una lettera di protesta. Eppure persistono ancora atteggiamenti tradizionalisti in alcuni paesi europei, [...] una neurobiologa del dipartimento di biologia evolutiva a Tübingen ha asserito di conoscere una dozzina di giovani scienziate che hanno avuto un aborto perché pensavano che avere un figlio sarebbe stata la fine della loro carriera. (Schiebinger, 1999, p. 96) [traduzione nostra]

In opposizione al modello neopositivista e al determinismo biologico si sviluppano tre principali risposte femministe al problema delle donne nella scienza: l'empirismo femminista; la teoria dei punti di vista, e il postmodernismo femminista.

L'*empirismo femminista* si ricollega all'empirismo classico che sostiene che la fonte primaria di giustificazione per le nostre conoscenze è l'esperienza sensibile. Nell'empirismo femminista, così come in forme più recenti di empirismo (Quine, 1963 e 1969), si rigetta la netta distinzione dell'elemento sensibile da quello concettuale nella conoscenza, si sottolinea l'importanza del posizionamento e si riconosce l'influsso di schemi concettuali e sociali nella formazione dei contenuti della conoscenza (Nelson, 1990; Longino, 1990; Antony, 1993; Anderson, 2007).

Riguardo al problema della scienza nel femminismo, alcuni sostenitori dell'empirismo femminista sono convinti che una maggiore aderenza al modello di ricerca empirista può correggere l'androcen-trismo e il sessismo caratteristici del presente sistema (Millman e

Kanter, 1975, p. VII). Se si favorisce l'accesso alle carriere scientifiche di gruppi sempre più numerosi di scienziate, il sistema si correggerà da solo e i meccanismi di esclusione verranno automaticamente eliminati. Questo approccio ottimista alla soluzione del problema delle donne nella scienza collima con l'approccio cosiddetto "liberale" nel femminismo politico: la democrazia così come la scienza sono sistemi fondamentalmente sani; si tratta solo di applicarli meglio e ne scaturirà maggiore giustizia per tutti.

La *teoria dei punti di vista* si rifà al pensiero di Hegel e al marxismo. L'intuizione fondamentale alla base di questo insieme di teorie è la convinzione che ciascun individuo occupa una posizione sociale particolare che permea ogni sua esperienza e conoscenza. Ogni essere umano è situato in un contesto sociale nel quale esistono rapporti di potere e di dominio che determinano il punto di vista da cui ogni individuo percepisce e conosce la realtà. Ciò che conta, tuttavia, è che non tutte le posizioni permettono di conoscere con la stessa accuratezza. Si cita spesso il rapporto schiavo-padrone come l'esempio più significativo di una disuguaglianza che genera un punto di vista privilegiato: fra il padrone e lo schiavo è quest'ultimo che possiede la prospettiva migliore, perché il privilegio del padrone genera cecità e falsa coscienza (Hartsock, 1983; Haraway, 1988). Analogamente, la posizione marginale occupata dalle donne nel sistema di potere della scienza le rende capaci di comprendere tale sistema meglio di chi gestisce il potere. La scienza allora cambierà se molte più donne potranno contribuire alla ricerca, come propone l'empirismo femminista, ma anche se i punti di vista e le conoscenze fornite dalle donne diventeranno parte integrante della ricerca scientifica nella sua globalità.

Il *femminismo postmoderno* è la più scettica fra le posizioni femministe sul problema della scienza. Nessuna generalizzazione è mai corretta e qualsiasi forma di essenzialismo, ovvero qualsiasi teoria che individui una causa generale e universale per tutte le forme di sessismo, è teoreticamente insostenibile, perché è impossibile includere e rappresentare correttamente tutti i vari modi di essere donna (Spelman, 1988; Butler, 1990). Il posizionamento dell'individuo si frantuma a tal punto che non è più possibile concettualizzare alcuna categoria "donna" che possa comprendere tutte le donne né alcuna nozione di sé o di ragione. Il risultato di questo scetticismo è la tesi che i punti di vista da cui conosciamo e agiamo sono in perpetua transizione e non permettono quindi di costruire una critica della scienza o di costruirne una visione alternativa.

Sesso e genere sono cruciali per comprendere il dibattito femminista su donne e scienza. Il prodotto più importante dell'elaborazione teorica femminista e il punto di partenza di tutte le forme di femminismo precedenti è la nozione di genere. Il genere è una costruzione sociale, un concetto che riflette i valori e le caratteristiche che una società collega con la differenza biologica. Si è descritta la distinzione fra sesso e genere come il contrasto fra una categoria biologica e una categoria culturale (De Beauvoir, 1949). Gli esseri umani, o almeno una gran parte di loro, nascono con un sesso biologico, cioè con organi riproduttivi e ormoni che causano differenze fisiche e fisiologiche fra maschi e femmine. Ciò che li rende uomini e donne però è un processo di indottrinamento socioculturale: non si nasce donna ma lo si diventa. Se allora il determinismo biologico è corretto, è il sesso delle donne che le esclude dalle scienze; se il femminismo è corretto, è il genere che le tiene lontane. Dopo la prima fase di ricostruzione storica della presenza femminile nelle scienze, il principale obiettivo della ricerca femminista è stato quello di esaminare i testi, le metodologie e le istituzioni scientifiche per scoprire se e come il genere abbia contribuito all'esclusione femminile. Grazie a questa analisi, appare evidente che lo scienziato neopositivista, modello di imparzialità e universalità, avulso da contesti psicologici o sociali che possano influenzare la sua attività di ricerca, rappresenta un duplice mito. Da una parte questo soggetto si rivela tutt'altro che universale, in quanto impersona le virtù di un individuo di sesso e genere maschile, che appartiene a una classe e razza privilegiata, un ideale cioè ben lontano dalla vita di persone di colore, donne, persone disabili, e così via. Il primo mito nell'ideale neopositivista consiste nel far passare come valido per tutti un modello di ricerca che è invece possibile e naturale solo per un gruppo ristretto di persone. Il secondo mito è la tesi che gli scienziati sfuggono alle pressioni dei contesti sociali e culturali in cui operano; sono questi contesti invece che colorano le lenti attraverso le quali tutti gli scienziati leggono la natura.

### La storia d'amore dell'uovo e dello sperma

[Nella] conferenza inaugurale da presidentessa dell'Association for the Advancement of Women nel 1875, l'astronoma Maria Mitchell disse: «Quando ero più giovane, quando mi addoloravo per il modo [di opera-

re] non rigoroso, inesatto e basato su una educazione insufficiente, che avevamo tutte noi [donne], solevo dire “Quanto hanno bisogno le donne delle scienze esatte”, ma da quando ho conosciuto alcuni che lavorano nelle scienze senza essere sempre fedeli agli insegnamenti della natura e che amano se stessi più della scienza, adesso dico: “Quanto ha bisogno delle donne la scienza”». (Rossiter, 1982, pp. 14-15) [traduzione nostra]

La ricerca femminista sulla scienza si basa sull'ipotesi che il genere abbia agito come un pregiudizio (bias), spesso non riconosciuto esplicitamente, nei metodi di ricerca, nella scelta degli argomenti di ricerca, nella selezione degli scienziati, e così via. Abbiamo menzionato prima come sia ormai ampiamente documentata una discriminazione storica verso le donne nei campi scientifici; la ricerca di come il genere abbia influenzato le scienze soprattutto nei loro contenuti è più recente e molto più complessa. Si sono identificati almeno quattro tipi di casi nei quali il contenuto di teorie scientifiche largamente accettate palesa la presenza di pregiudizi di genere (Giere, 1996): 1. teorie scientifiche concernenti gli esseri umani o altri mammiferi superiori e in cui il genere è un'ovvia variabile, come le teorie sull'evoluzione dell'essere umano basate sulla distinzione fra l'uomo cacciatore e la donna raccoglitrice (Washburn e Lancaster, 1968); 2. teorie sugli esseri umani o sui primati ma che non includono un riferimento diretto al genere, come le teorie sullo sviluppo psicologico e morale degli esseri umani (Gilligan, 1982); 3. teorie su organismi viventi ma non mammiferi e in cui il sesso non è una variabile rilevante, come gli studi di Barbara McClintock sulla trasposizione genetica (Keller, 1983); e infine 4. teorie che non concernono organismi viventi e che non includono esplicitamente alcun riferimento al sesso o al genere, come la biologia molecolare o la fisica dell'energia. Il quarto tipo di teorie comprende i casi nei quali è più difficile dimostrare che il genere agisce come un bias: anche in queste teorie all'apparenza così aliene da pregiudizi sessisti, tuttavia, sembrano operare metafore e immagini spesso inconsce che contrappongono il mondo femminile, rappresentato come passivo, irrazionale, più vicino al mondo della natura, a un mondo maschile regolato dall'attività, dall'energia e da varie forme di razionalità, logica e ragione (Lloyd, 1984).

Per capire meglio, consideriamo un esempio di come la ricerca femminista abbia in un primo tempo messo in luce alcuni pregiudizi di genere all'interno di una teoria scientifica, per poi apportarvi

cambiamenti significativi. L'esempio, molto discusso nella letteratura femminista, concerne la descrizione del rapporto fra lo sperma e il gamete femminile nella biologia della riproduzione. Vengono analizzati alcuni testi di biologia pubblicati negli anni Ottanta e Novanta e adottati come libri di testo per corsi di biologia nei corsi di laurea in medicina presso la John Hopkins University e altre università statunitensi. In questi testi si nota come l'unione fra lo sperma e l'uovo venga rappresentata per mezzo di immagini e concettualizzazioni che riproducono il rapporto tradizionale fra uomini e donne nelle società occidentali: lo sperma si comporta in modo virile e l'uovo in modo femminile; l'uovo è passivo e lo sperma attivo; l'uovo è il premio agognato alla fine del viaggio pericoloso dello sperma; l'uovo muore se non è salvato dallo sperma; lo sperma ha una missione e l'uovo attende, come una sposa addormentata, il bacio magico che le infonderà la vita (Martin, 1991). Il problema di queste rappresentazioni non sta tanto o solo nel fatto che vengono usate immagini che non sono parte integrante dell'evidenza fornita dalla ricerca scientifica e che invece derivano da contesti sociali e politici estranei all'ambito della ricerca stessa, ma soprattutto nel fatto che possono limitare concettualmente la percezione dei ricercatori, incasellando per così dire i fenomeni percepiti dagli scienziati in categorie concettuali che limitano i modi di "vedere" e perciò di conoscere il rapporto fra sperma e gamete. Esempi come questi spiegano perché molte studiosse femministe hanno visto nelle scienze non solo un evidente focolaio di disuguaglianza, ma anche un agente cruciale per il perpetuarsi di tale disparità (Wylie, 2000, p. 166). Se nella rappresentazione della natura si adottano metafore come queste, i rapporti sociali, da cui tali metafore derivano, diventano doppiamente reali in quanto sanciti da quella che riteniamo sia la realtà più profonda e più vera che solo la scienza può svelare. Il gatto si mangia la coda e il determinismo biologico rafforza i modelli sociali che a loro volta plasmano a loro immagine i risultati, all'apparenza incontrovertibili, della ricerca scientifica.

### Non vediamo tutti le stesse cose

Sebbene afflitta durante tutta la sua carriera da reumatismo cardiaco, Helen [Duncan] intraprese un'esplorazione sulle [Montagne] Rocciose e nel Bacino Grande, e avendo trovato (quando si sedette per fare una pausa

che era per lei assolutamente indispensabile) dei fossili diagnostici in una formazione fino ad allora considerata priva di fossili, dimostrò senza alcun dubbio quanto sia folle mettere fretta a un paleontologo. (Rousseau H. Folwer e Jean M. Berdan, *Memorial to Helen Duncan 1910-1971*, GSA Memorials; 5, 1977, citato in Rossiter, 1995, p. 491) [traduzione nostra]

È proprio la sua condizione fisica, la sua “debolezza”, il suo punto di vista personale, che rende Helen una scienziata speciale e che le permette di fare scoperte là dove altri non hanno visto nulla. Uno dei temi centrali del dibattito femminista sulla scienza è la questione se veramente le donne in quanto donne facciano scienza in modo diverso dagli uomini, se vedano quanto altri trascurano, così come Helen. Se questa ipotesi è vera infatti, ne consegue che la scienza tradizionale, fatta per la maggior parte da uomini, è inevitabilmente diversa da come potrebbe essere se anche le donne e altri gruppi di ricercatori per lo più assenti vi partecipassero. Si è detto per esempio che Barbara McClintock fu in grado di “vedere” la trasmutazione genetica perché il punto di vista da cui lavorava era diverso da quello della maggioranza degli scienziati suoi contemporanei impegnati nella ricerca sul mais (Keller, 1983).

Se si sostiene però che i punti di vista femminili sono in qualche modo cognitivamente privilegiati, sorgono due problemi fondamentali. Il primo problema nasce dalla necessità di spiegare l'origine di tale privilegio epistemico e dalle difficoltà connesse con le spiegazioni comunemente offerte, ovvero l'essentialismo e il determinismo biologico. Si potrebbe dire che la prospettiva femminile deriva dal fatto che tutte le donne condividono un'essenza, una natura innata che le accomuna e che gli uomini non hanno. Benché sia ancora sostenuto da alcune femministe (Libreria delle donne di Milano, 1987; Diotima, 1987 e 1990; Muraro, 1991), l'essentialismo è stato duramente attaccato nel dibattito femminista. La critica della cosiddetta seconda ondata del femminismo, ovvero del femminismo degli anni Settanta, ha messo in luce la complessità e interdipendenza dei maggiori sistemi di oppressione sociale quali la razza, la classe economica e sociale e il genere di un individuo. Nessuno è mai solo una donna o un uomo, ciascuno di noi vive molte identità e il nostro punto di vista individuale è plasmato dall'interagire di queste identità. Non conosciamo solo in quanto donne o uomini, conosciamo la realtà in quanto donne ricche o povere, bianche o nere, cattoliche o ebre, lesbiche o eterosessuali, disabili o non disabili, e

così via. Alla luce di tutte queste dimensioni di vita, l'essenzialismo è teoreticamente insostenibile; è una tesi intrigante perché sembra spiegare la discriminazione sociale, ma alla fine risulta essere troppo semplicistica per cogliere la complessità delle esperienze umane.

La seconda spiegazione della singolarità del punto di vista femminile, il determinismo biologico, non è altro che una versione scientifica di essenzialismo. È la natura biologica che fornisce a tutte le donne, a causa del loro sesso, una prospettiva diversa, capacità diverse, modi di pensare, ragionare e sentire diversi da quelli degli uomini. Si può rigettare il determinismo biologico, così come fece Platone, con un ragionamento abbastanza semplice: se fossero veramente le caratteristiche biologiche delle donne a renderle per natura inadatte alla scienza, non ci sarebbero così tante eccezioni. Tutte le Madame Curie della storia rendono il determinismo biologico storicamente falso e implausibile.

Il secondo problema fondamentale per la teoria dei punti di vista è un paradosso che si rivela essere una grossa sfida per ogni teoria femminista che rigetti totalmente il modello neopositivista della scienza. Questo problema è stato talvolta chiamato il "paradosso del bias" (Antony, 1993, pp.188-191, 208-219), altre volte la fallacia del far passare per vero ciò che sembra solo vero (Haack, 2003, p.240). Nella forma più semplice il paradosso è il seguente: tutte le nostre credenze sono basate su dei bias o pregiudizi ed è impossibile essere oggettivi; perciò le nostre conoscenze e la scienza stessa sono condizionate da genere, classe socioeconomica, razza e da tutti gli altri fattori all'origine della discriminazione sociale; ma se si rigetta l'ideale dell'oggettività, se si nega che l'ideale neopositivista dell'universalità sia mai raggiungibile, si finisce anche con il rigettare ogni base su cui fondare l'asserzione stessa che tutta la conoscenza e la scienza sono permeate da pregiudizi. Ci si ritrova insomma nella stessa posizione in cui si sono ritrovati da sempre gli scettici: se non esiste alcuna verità come si fa a prendere per vera la negazione stessa dell'esistenza di una verità? Analogamente, se i bias sono inevitabili e non esiste alcuna verità oggettiva, come facciamo ad accettare l'inevitabilità dei bias come una verità oggettiva?

A noi sembra che l'unica via d'uscita sia ammettere che l'onnipresenza del bias è un'ipotesi empirica che deve essere verificata attraverso l'esperienza. Non possiamo scegliere fra bias diversi sulla base di teorie o di presupposizioni ideologiche: solo l'esperienza potrà dirci se veramente certi punti di vista producono teorie più con-



vincenti e produttive. Questa è la soluzione al problema del bias proposta dal femminismo empirista (Longino, 1990) e dal femminismo naturalizzato (Antony, 1993).

### Anche alle bimbe piace il sudoku

Allora nella mia innocenza [...] dissi: «Professor Sedgwick, supponiamo che io sia un uomo seduto qui a chiederle che tipo di studi dovrei fare se volessi dedicarmi alla salute pubblica come a una vocazione per tutta la vita?». Lui ci pensò su per un po' e poi disse: «Beh, ti consiglierai di studiare medicina e di diventare prima un medico e poi, quando avrai fatto un po' di pratica in ospedale, di iscriverti a una scuola per la salute pubblica». La signorina Eliot rispose: «Bene, mi sembra che abbiate risposto alla mia domanda molto velocemente e facilmente. Anch'io voglio studiare medicina». (Rossiter, 1982, p. 381) [traduzione nostra]

In un'intervista rilasciata nel 1964, Martha Eliot, una famosa scienziata degli anni Venti, ricorda questa conversazione avuta con il professor Sedgwick nel 1913, in cui il professore, che le aveva in un primo tempo raccomandato di diventare un tecnico di laboratorio, una volta sottoposto al "suo esperimento mentale" («Se fosse un uomo a chiederle...?»), fornisce indirettamente a Martha l'incoraggiamento per seguire la propria vocazione.

Nel gennaio del 2005 Lawrence Summers, allora rettore ad Harvard, sollevò una feroce polemica sulla stampa e nel mondo accademico quando, durante una conferenza in cui si discuteva il problema della scarsa presenza femminile in cattedre di ruolo nelle scienze e in ingegneria nelle più importanti università ed enti di ricerca, menzionò e prese sul serio l'ipotesi che il numero limitato di donne fosse dovuto alla natura femminile, meno incline alle materie scientifiche o meno abile in esse. Nel testo originale della conferenza appare chiaro come Summers considerasse l'ipotesi del determinismo biologico solo come una componente di una spiegazione ben più complessa; ma quando Summers si dimise un anno dopo, la sua conferenza aveva già generato un rinnovato interesse per la ricerca sulle differenze nel successo scolastico e accademico di bambini e bambine, ragazzi e ragazze, uomini e donne negli studi e nelle carriere scientifiche (come testimoniato dai numerosi articoli usciti negli ultimi anni sulla rivista statunitense "Science"). Evidentemente l'interesse per il problema delle donne

nella scienza e il problema della scienza nella letteratura femminista non è ancora scomparso.

In questo capitolo, abbiamo discusso le varie posizioni emerse all'interno del dibattito sulla questione della scienza nella filosofia femminista: l'empirismo femminista, la teoria dei punti di vista, il post-modernismo femminista. Abbiamo visto come tutte le filosofie femministe abbiano criticato il modello neopositivista di scienza e rigettato in misura più o meno completa l'essenzialismo e il determinismo biologico. Il problema del paradosso del bias è emerso come la sfida più difficile che il femminismo contemporaneo si trovi ancora ad affrontare. Il caso di Summers prova come l'essenzialismo e il determinismo biologico, nonostante le critiche femministe, non siano ancora stati sconfitti.

Abbiamo iniziato il capitolo con l'esame di alcune statistiche sulla presenza femminile nei campi scientifici d'Europa e Stati Uniti, statistiche che confermano gli importanti cambiamenti avvenuti negli ultimi decenni del secolo scorso. In alcune materie scientifiche le donne sono adesso in maggioranza, benché vi siano ancora aree in cui la presenza femminile continua a essere minoritaria. Il cambiamento è incoraggiante: se le donne fossero veramente per natura incapaci di fare scienza, come potremmo avere eccezioni? Se le donne fossero biologicamente prive delle capacità necessarie ad avere successo nelle materie scientifiche, non sarebbe una strana coincidenza che vi siano sempre più scienziate proprio in quei paesi in cui le donne hanno raggiunto maggiore indipendenza e potere politico?

Cosa ci riserva il futuro? Come possiamo cercare di rispondere in modo soddisfacente al problema delle donne nella scienza e a quello della scienza nella filosofia? A noi sembra che anche qui come nel caso del paradosso del bias solo la ricerca empirica possa aiutarci. Si devono studiare empiricamente le tendenze innate negli uomini e nelle donne, se ve ne sono, e si devono studiare gli effetti dei contesti sociali, culturali e politici sull'emergenza e lo sviluppo di tali tendenze. I dati più recenti sembrano confermare la tesi che sono i condizionamenti sociali e culturali, e non la biologia, a determinare il successo di giovani donne e uomini nelle carriere scientifiche. Dobbiamo saperne molto di più su come gli esseri umani apprendono e conoscono, perché solo così possiamo rafforzare e ampliare le capacità conoscitive di tutti. Il progresso scientifico ha bisogno del contributo di tutti, ma per riuscire a far eccellere tutti, dobbiamo sapere cosa favorisce la conoscenza umana.

*Epilogo***Donna m'apparve***di Nicla Vassallo*

*Tutti dicean: «Benedictus qui venis!»,  
 e fior gittando e di sopra e dintorno,  
 «Manibus, oh, date lilia plenis!».  
 Io vidi già nel cominciar del giorno  
 la parte oriental tutta rosata,  
 e l'altro ciel di bel sereno addorno;  
 e la faccia del sol nascere ombrata,  
 sì che per temperanza di vapori  
 l'occhio la sostenea lunga fiata:  
 così dentro una nuvola di fiori  
 che da le mani angeliche saliva  
 e ricadeva in giù dentro e di fori,  
 sovra candido vel cinta d'uliva  
 donna m'apparve, sotto verde manto  
 vestita di color di fiamma viva.  
 E lo spirito mio, che già cotanto  
 tempo era stato ch'a la sua presenza  
 non era di stupor, tremando, affranto,  
 senza de li occhi aver più conoscenza,  
 per occulta virtù che da lei mosse,  
 d'antico amor sentì la gran potenza.*

Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Purgatorio, Canto xxx, vv. 19-39.

**Su filosofia, scienza, tecnologia**

La buona filosofia e la buona scienza sono accomunate dalla costante aspirazione a un rigore, una chiarezza, una trasparenza razionale che consentono loro di risultare (almeno in via di principio) accessibili e apprezzabili da parte di ogni essere umano che voglia pensare criticamente. Nella buona filosofia e nella buona

scienza, inoltre, il vecchio approccio generalista non ha oggi più alcun senso: se da una parte ci sono e ci possono essere solo molte “filosofie di” (filosofia della scienza, filosofia del linguaggio, filosofia della conoscenza ecc.), dall'altra ci sono e ci possono essere solo molte scienze (fisica, biologia, chimica ecc.); e all'interno delle diverse discipline filosofiche, così come delle diverse scienze, ci sono varie aree tematiche specialistiche che, sebbene assai circoscritte, risultano sempre abbastanza ampie, corpose e suscettibili di continui sviluppi da richiedere che un ricercatore dedichi loro un'intera vita. È però innegabile che, a partire perlomeno dalla rivoluzione copernicana, le scienze abbiano gradualmente sottratto alla filosofia ambiti sempre più vasti, in cui l'indagine empirica ha raggiunto presto risultati eclatanti, che la filosofia non avrebbe mai potuto conseguire. Uno dei compiti che però è rimasto alla filosofia è chiedersi se qualcosa esiste: sono classiche domande come “c'è la sostanza?”, “c'è Dio?”, “ci sono i numeri?”, “c'è l'identità personale?”, “c'è il fato?”, e tra di esse si colloca senz'altro la domanda “c'è la donna?”. Queste domande si legano strettamente a questioni d'analisi concettuale, ovvero a questioni della forma “che cosa è  $x$ ?”, questioni in cui viene posto il problema della natura essenziale di  $x$ . Attraverso l'analisi concettuale, i concetti vengono definiti per mezzo di esperimenti che non sono di tipo empirico, ma di tipo mentale: la costruzione di situazioni immaginarie (a volte lo si fa anche nelle scienze) ci consente di mettere alla prova la validità delle nostre definizioni.

Se tra i tanti concetti che la filosofia si propone di definire c'è quello di “donna”, occorre non dimenticare che la ricerca della natura essenziale della donna si erge sulla convinzione che per il termine “donna” sussistano condizioni di applicazione necessarie e sufficienti. Che accade nel caso in cui non si riesca a fornire tali condizioni? Una via percorribile ci viene indicata da Ludwig Wittgenstein (1953, § 67 e § 66), stando al quale l'applicazione di diversi termini è regolata solo da certe «somiglianze di famiglia»:

Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione “somiglianze di famiglia”; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. – E dirò: i “giuochi” formano una famiglia. E allo stesso modo formano una famiglia, per esempio, i vari tipi di numeri. Perché chiamiamo una certa cosa “numero”? Forse perché ha una – di-

retta – parentela con qualcosa che finora si è chiamato numero; e in questo modo, possiamo dire, acquisisce una parentela indiretta con altre cose che chiamiamo anche *così*.

E, circa i giochi, Wittgenstein scrive: «Considera, per esempio, i processi che chiamiamo “giuochi”. Intendo giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive, e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? [...] Se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a *tutti*, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie». Riferendo alla donna quanto Wittgenstein sostiene a proposito del numero e dei giochi, si arriva ad affermare che le diverse donne formano una famiglia e che, quindi, meritano di essere considerate singolarmente<sup>1</sup>. Cercherò di mostrare in seguito che più di una ragione ci conduce a pensare alle donne come entità specifiche; prima però vorrei spendere qualche parola sulla scienza, perché in almeno un caso mi appellerò ad alcune scienze per chiarire una vecchia opposizione tra donne e uomini.

Mi trovo costretta a spendere qualche parola sulla scienza perché molta “intelligenza” italiana si esprime spesso contro di essa e contro le sue applicazioni tecnologiche, in modo peraltro gratuito. Da epistemologa, invece, considero scienza e tecnologia criticamente, ma senza addossare loro colpe che non hanno, e con gli scienziati ritengo importante dialogare e cooperare, anche nei tanti momenti in cui si misurano in modo consapevole con problemi di matrice metafisica ed etica, oltre che epistemologica. In questo mi considero, è ovvio, assai distante da quelle filosofie femministe generaliste che disprezzano l'impresa scientifica: o perché identificano pregiudizialmente la natura con la madre (madre natura) e la scienza con il maschio (scienza maschia); o perché, dato che è galileianamente scritta in termini matematici, la natura risulterebbe un campo di studi riservato agli uomini (gli uomini sono bravi in matematica), da cui le donne sono escluse (le donne non sono brave in matematica – davvero?); o perché confondono la scienza con l'impresa tecnologica. La scienza non è tecnologia, e in ogni caso

<sup>1</sup> Una diversa strategia può condurre a sostenere che gli enunciati, dove compare il termine “donna”, non sono invariabilmente veri o falsi: piuttosto, risultano veri in alcuni contesti e falsi in altri contesti, in funzione della contestualizzazione dello stesso termine “donna”.

non è scontato che l'una o l'altra incidano in maniera pesante sul corpo femminile con contraccettivi, fecondazioni assistite, interventi di chirurgia estetica, e via di seguito: i contraccettivi, ma anche le pentole a pressione o le lavatrici non sono forse il risultato tecnologico di ricerche scientifiche che affrancano le donne da pesanti obblighi secolari? Alcuni risultati (si pensi alle gru per alzare i pesi) non offrono forse alle donne la possibilità di supplire alla differenza in forza fisica con gli uomini, mentre altri (le varie tecnologie che rendono possibile la fecondazione assistita) di fare a meno del rapporto sessuale con gli uomini stessi, rapporto che una donna può desiderare, ma anche non desiderare?

Contro queste osservazioni si possono sollevare diverse obiezioni, sostenendo che scienza e tecnologia hanno consentito mosse contro le donne, come, per esempio, la medicalizzazione del parto grazie a cui gli uomini "depredano" letteralmente le donne di un rapporto esclusivo e privilegiato con se stesse e il nascituro. Tuttavia, la storia della medicina smentisce, almeno in parte, la convinzione che il parto fosse prima in mani esclusivamente femminili (di partorienti, levatrici, ostetriche), mentre la sua recente medicalizzazione avrebbe consegnato a medici uomini un'autorità totale sul corpo delle donne (si veda Park, 2006); del resto, se c'è qualcosa di vero nella sottrazione di autorità alle donne, è altrettanto vero che la medicalizzazione ha salvato, e continua a salvare, molte vite di partorienti e nascituri.

Tra le diverse tecnologie che vengono additate di frequente come mezzi per colonizzare il corpo femminile c'è la chirurgia estetica: la decisione di una donna di ricorrere a un intervento chirurgico pericoloso e costoso, per ragioni di matrice meramente estetica, è una decisione libera? Oppure una decisione forzata che può essere presa solo all'interno di un contesto coercitivo (si veda Morgan, 1991)? A parte il fatto che, probabilmente, in quanto esseri umani, tutte le nostre decisioni sono in qualche modo (più o meno) forzate e non abbiamo accesso a scelte in assoluto libere, a contare alla fine è soprattutto la conoscenza delle diverse possibilità e rischi a cui andiamo incontro: maggiore è la conoscenza, maggiore è il grado di libertà con cui optiamo per una cosa o l'altra. Limitarsi a dire che il ricorso delle donne alla chirurgia estetica è semplicemente determinato da un contesto coercitivo significa spogliare le donne di qualsiasi conoscenza che riguardi le proprie decisioni, e in ultimo attribuire loro l'incapacità di scegliere per il meglio. In realtà, mi sembra errato affermare che la chirurgia estetica non possa rappresentare in alcun caso un modo per le donne di acquisire un buon

controllo sulle proprie vite (si veda Davis, 1995): dato il concetto normativo di donna vigente nella nostra cultura, che stabilisce come occorre "apparire" per risultare una "vera" donna, la decisione di ricorrere alla chirurgia estetica può risultare la decisione preferibile, se presa con cognizione di causa; e sostenere ciò non significa affatto difendere a spada tratta e senza esitazioni la chirurgia estetica.

Si fanno di frequente affermazioni affrettate e le tecnologie subiscono una condanna gratuita nel loro complesso. Spesso anche la condanna di una singola tecnologia non è però giustificata: sostenere che una certa tecnologia nuoce a ogni donna significa presupporre scorrettamente che ogni donna la sperimenti in modo del tutto simile a ogni altra donna (per esempio, come una tecnologia dannosa, pericolosa, invasiva), e comporta pertanto compiere una generalizzazione indebita, spesso avventata, sui vissuti delle donne. L'esperienza che le donne fanno delle tecnologie, anche di una singola tecnologia, non può essere identica per tutte le donne.

In sostanza, se è lungi da me sostenere che le diverse tecnologie non subiscano a volte l'infiltrazione di pregiudizi di genere, tali da condurre a fantasticare il corpo femminile come qualcosa su cui intervenire sempre e a ogni costo, sono della convinzione che ciò non significhi necessariamente che i vari pregiudizi non divengano evidenti e non siano classificabili come tali, che l'applicazione delle diverse tecnologie non riesca a dare esiti auspicabili, che le donne non possano decidere se optare per una certa tecnologia. Tra l'altro quando alle donne è concessa la possibilità di decidere significa che ci troviamo in società democratiche e poco misogine, in cui scienza e tecnologia non vengono guardate con ostilità.

Nella maggior parte dei periodi storici passati, le donne non solo non disponevano della possibilità di decidere alcunché, ma erano relegate nella sfera del silenzio e dell'anonimato. La religione le ha soccorse e alla luce di ciò diviene comprensibile la lotta di molte donne per la loro fede: se nella storia cristiana, specie in epoca medioevale, le donne escono dalla sfera del silenzio grazie al dialogo mistico con sé e con il divino, nella storia dell'islam la moschea viene a rappresentare il luogo in cui le donne possono riunirsi per sperimentare liberamente il dialogo femminile (su quest'ultimo punto, si veda Mahmood, 2004).

Riconosco dunque l'importanza delle religioni per l'ottica femminile e femminista, ma metto in guardia dall'aderire *tout court* ai dogmi religiosi, specie in quelle culture che ci consentono oggi i

mezzi per analizzarli con serenità. Tanto più che i dogmi in questione sono talvolta condivisi da quel pensiero della differenza sessuale, che afferma che le donne sono essenzialmente diverse dagli uomini, e che nega la complessità della natura (complessità che è compito della scienza indagare), per sottolineare la dicotomia sessuale maschio/femmina, e su ciò fondare tutta una serie di altre dicotomie, a scapito della varietà sessuale ed esistenziale. È innegabile che un certo femminismo sia vicino alle posizioni di quell'ortodossia (non solo cattolica, ma anche atea e agnostica) che vive la scienza come una vera e propria minaccia, che giudica la ricerca scientifica immorale, se non addirittura scellerata, che nelle nuove tecnologie (biotecnologie ovviamente incluse) individua solo il loro carattere invasivo, alienante, disumano. Se e quando si interessa di scienza, questo femminismo lo fa solo con l'intento di biasimare la scienza, e non di riflettere in modo critico e propositivo su di essa, sulle sue ricerche, sulle sue applicazioni. Fortunatamente, disponiamo di filosofie femministe più ragionevoli e obiettive, che considerano il progresso scientifico come un poderoso stimolo per il progresso filosofico nello sviluppo di tesi consistenti sulla scienza e sulle donne; tra l'altro, a queste filosofie dobbiamo riconoscere il merito di aver individuato alcuni dei bias scientifici più dannosi. Si possono e devono individuare "bias" scientifici, senza per questo mettere in discussione il fatto che, per accessibilità, oggettività, trasparenza, la scienza è la migliore conoscenza di cui l'essere umano (donna o uomo) dispone<sup>2</sup>.

### Su sesso e genere

L'appartenenza a un sesso e/o a un genere è "naturale"? Nel senso che essere femmina (o maschio), donna (o uomo), non è questione su cui si possa decidere, cosicché se sei femmina (o maschio), donna (o uomo), sei tale per la tua intera esistenza? Il ruolo del sesso e del genere opposto non lo puoi vivere, ma solo recitare in determinate occasioni – a carnevale, sul palcoscenico di un teatro, a una festa in maschera, e via dicendo? I genitali sono una caratteristica essenziale del sesso e genere di appartenenza, cosicché se hai una vagina sei

<sup>2</sup> Per un bel volume che non intende mettere in dubbio il valore della scienza, nonostante evidenze diversi bias insiti in alcune teorie scientifiche sulle donne, in particolare in teorie che riguardano l'orgasmo femminile, si veda Lloyd (2005).



donna, mentre se hai un pene sei uomo? Le eccezioni ai due sessi e generi sono necessariamente da classificarsi come patologie? Si può ragionevolmente parlare del sesso in quanto categoria di tipo biologico e del genere in quanto categoria di tipo socioculturale, conferendo al sesso una dimensione descrittiva, mentre al genere una dimensione sia descrittiva, sia normativa? Oppure, affermando che il sesso è una categoria biologica e il genere una categoria socioculturale, ci precludiamo la possibilità di individuare gli aspetti socioculturali del sesso? Sostenendo che tutte le donne appartengono al medesimo sesso femminile e tutti gli uomini al medesimo sesso maschile non incoraggiamo, invece, una certa cecità nei confronti delle tante differenze che sussistono tra le stesse donne e tra gli stessi uomini, oltre ovviamente a dimostrarci ottusi nei confronti di tutti quegli esseri umani che non sono né XX, né XY?

Conduciamo intere esistenze senza porci simili domande, ma a volte basta “poco” perché ci vengano in mente; e quando iniziamo a interrogarci sul serio, sono anche le nostre stesse esistenze a mutare, perlomeno nei modi di vivere e di interpretare il sesso e il genere a cui riteniamo di appartenere. Basta poco; nonostante alcune inesattezze scientifiche, basta anche un piccolo bel film, come *XXY* (Spagna-Argentina 2007), scritto e diretto da Lucia Puenzo, che ci racconta di Alex, una quindicenne (o un quindicenne? – il nostro linguaggio è sessuato), di fronte al proprio patrimonio genetico che presenta gameti sia femminili sia maschili, e che viene vissuto dai più come una vera e propria “anomalia” relativa all’identità sessuale e di genere, e non semplicemente come un fatto cromosomico. Nel mostrare le molteplici sfaccettature dell’intenso malessere di Alex in una società che le/gli impone di sentirsi diversa/o, il film ci conduce a sospettare che “sesso” e “genere” non siano altro che categorie prettamente normative, fondate sul pregiudizio che esistono solo due sessi e/o generi, femmine e maschi, donne e uomini, in relazione esclusiva tra loro (femmine in relazione con maschi, donne in relazione con uomini), senza che si diano altre possibilità accettabili. Al termine del film, abbiamo la netta sensazione che la presunta oggettività e necessità delle categorie “sesso” e “genere” vengano meno, mentre ci appare artificiosa la divisione biologica in due soli sessi e quella socioculturale in due soli generi<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Per una buona esposizione critica degli studi sociali della natura e della scienza in relazione alle categorie di “sesso”, “differenze sessuali” e “sessualità”, si veda Hird (2004).

Forse è il caso di iniziare a convincerci che il maschio e la femmina, l'uomo e la donna non esistono, se con l'articolo determinativo intendiamo richiamarci a entità universali e catturare essenze maschili e femminili. Queste entità/essenze possono addirittura essere pericolose perché azzerano o rendono incomprensibili le tante differenze che corrono tra femmine e tra donne, così come le tante differenze che corrono tra maschi e tra uomini. Sono senz'altro entità/essenze che ci inducono a sottolineare le banali e logore differenze tra femmine e maschi, tra donne e uomini, rischiando di enfatizzarle indebitamente, allo scopo di condizionare comportamenti e competenze declinate al "maschile" e al "femminile". Già codificabili a misura delle più multiformi pretese socioculturali, economiche, religiose delle tante civiltà passate e presenti, le entità/essenze in questione ci vincolano ad assumere determinati tratti psico-fisici, ruoli, atteggiamenti, a evitarne altri, e ci segregano, con risultati non difficili da immaginare, in due sessi e/o in due generi che fanno tradizionalmente capo a ordini simbolici antitetici, l'uno caratterizzato da razionalità, attività, culturalità, oggettività, l'altro da irrazionalità, passività, naturalità, soggettività.

Attribuire importanza al genere equivale in effetti ad affermare che esistono variazioni cognitive significative tra donne da una parte e uomini dall'altra, e che quindi gli esseri umani non risultano cognitivamente "interscambiabili" tra loro (si veda Antony, 1995, p. 63). Si cede così facilmente alla tesi sessista, secondo cui donne e uomini sentono, pensano e conoscono in modo differente, e dato che il fattore "genere" si interseca in modo inevitabile con altri fattori, per esempio razza, classe sociale, preferenza sessuale (oltre che storia personale, cultura, religione, età), si finisce con dover cedere anche alla tesi razzista secondo cui le differenti razze sentono, pensano e conoscono in modo differente; alla tesi classista, secondo cui classi sociali diverse sentono, pensano e conoscono in modo differente; alla tesi eterosessista secondo cui eterosessuali e omosessuali sentono, pensano e conoscono in modo differente. Benché sessismo, razzismo, classismo, eterosessismo ripugnino chi di noi ha un minimo di senno, occorre domandarsi se gli esseri umani condividono le medesime capacità cognitive, senza dare sciocamente la risposta per scontata, o credere erroneamente di poter dirimere la questione a tavolino: il responso spetta alle scienze empiriche e, in particolare, alle scienze cognitive. Non possiamo nasconderci che diversi studi scientifici avanzano la pretesa di avere definitivamente dimostrato

l'esistenza di differenze decisive tra le capacità cognitive maschili e quelle femminili (per uno studio classico, si veda Belenky, Clinchy, Goldberger e Tarule, 1986); sappiamo però che, se sottoponiamo questi studi a un vaglio critico, finiamo con il dubitare di qualsiasi elemento scientifico-empirico che attesti in modo significativo l'esistenza di uno stile cognitivo tipicamente femminile contrapposto a quello maschile (si vedano, per esempio, Brabeck e Larned, 1997; Fausto-Sterling, 1985; Tavis, 1992). Del resto, nel caso in cui trovassimo prove valide e sufficienti a favore di due stili cognitivi anti-tetici (l'uno femminile e l'altro maschile), sarebbe errato far finta di nulla, per insistere caparbiamente sull'esigenza di eguaglianza tra donne e uomini, come se non fossimo coscienti – tra le tante altre cose – che proprio quest'esigenza non è riuscita a impedire note tesi acritiche, che hanno portato a identificare tutta la cognizione con la cognizione maschile.

In proposito, è sempre utile il confronto sia con l'approccio costruttivista sia con quello essenzialista. Stando al costruttivismo, ruoli, comportamenti, tratti, stili cognitivi risultano connessi al nostro sesso biologico e/o al nostro genere in senso *contingente*: per esempio, è esclusivamente socioculturale, e di conseguenza reversibile, la convinzione secondo cui i maschi o gli uomini sono più adatti e bravi a riparare un attrezzo, a decidere una strategia d'aggressione, a ragionare in termini matematici, e così via. Stando all'essenzialismo, invece, ruoli, comportamenti, tratti, stili cognitivi risultano connessi al nostro sesso biologico e/o al nostro genere in senso *necessario*: per esempio, è intrinseca (biologicamente, ma non solo) all'essenza maschile, e di conseguenza irreversibile, la convinzione secondo cui i maschi o gli uomini sono più adatti e bravi a riparare un attrezzo, a decidere una strategia d'aggressione, a ragionare in termini matematici, e così via. Anche volendoci concentrare sul sesso, è chiaro che non può rappresentare una semplice categoria biologica: attraverso le nostre ansietà, credenze, fantasie, pregiudizi esso ha subito infatti variazioni interpretative considerevoli nel corso della storia e ha continuato a subirle anche quando, da vera e propria scienza, la biologia ha chiarito che cos'è il sesso sotto il profilo strettamente empirico. Per quanto di solito ci appaia evidente, la distinzione tra esseri umani di sesso maschile e esseri umani di sesso femminile viene comunque formulata entro una particolare cornice teorica, soggetta a influenze che si devono a costruzioni socioculturali. Se fosse altrimenti, non verremmo classificati come femmine o maschi, anche

nel caso in cui presentiamo organi genitali "ambigui"; del resto la distinzione in due soli sessi risulta poco giustificata sotto lo stesso profilo empirico, perché incapace di rendere conto di tutti quegli esseri umani che sono "intersexed" (si veda Fausto-Sterling, 2000). Malgrado ciò, diverse ricerche si riferiscono alle difformità ormonali o alle difformità nella struttura e nelle funzionalità cerebrali per trasformare in un vero e proprio "destino" biologico alcune presunte differenze tra le capacità cognitive (ed emotive) delle donne e quelle degli uomini (si vedano Daly, 1978; Griffin, 1981; Jaggard, 1983; Vidal, 2007; Vidal e Benoit-Browaeyns, 2005). Nell'ipotesi in cui queste difformità esistano e siano effettivamente sintomatiche, si può sostenere o che non è affatto chiaro cosa esse comportino sotto il profilo cognitivo, o che esse determinano stili cognitivi dissimili, stando ai quali le donne prevalgono in compiti che richiedono memoria, competenze linguistiche, coordinazione meccanica, percezioni rapide e precise, mentre gli uomini prevalgono in compiti che richiedono abilità motorie, attitudini spaziali, competenze logico-matematiche, percezioni di figure geometriche (si veda, per esempio, Hines, 2003). Per portare un esempio tra i tanti, si consideri il rapporto tra donne e matematica e ci si chieda quanto sia lecito imputare alla genetica il presunto svantaggio delle donne rispetto agli uomini. In uno studio di qualche anno fa, ricercatori americani dell'università della British Columbia mostrano che le prestazioni matematiche delle donne risultano peggiori nel caso in cui le donne stesse credono di essere geneticamente inferiori, mentre risultano migliori nel caso in cui le donne credono che l'inferiorità sia ascrivibile solo a pregiudizi di matrice socioculturale. In uno studio più recente, invece, ricercatori inglesi dell'università di Exeter indicano che le prestazioni variano in base alla convinzione preconcepita di appartenere a una categoria sessuale incapace rispetto a determinati compiti o a una categoria di altra matrice (per esempio etnica) capace rispetto ai medesimi compiti: le donne asiatiche si dimostrano infatti meno abili in matematica quando si identificano con la categoria "donne", e assai abili quando si identificano con la categoria "asiatici" (dato che gli asiatici sono considerati "buoni matematici").

Affermare che la cognizione femminile è diversa o contrapposta a quella maschile è una tesi essenzialista: le donne possiedono un'essenza in comune, e sono quindi essenzialmente simili, e il concetto di donna risulta unitario e gode di significati, elementi, attributi essenziali. Di conseguenza, in quest'ottica tutte le donne possono veni-

re considerate culturalmente collettiviste, dipendenti e correlate agli altri; tradizionalmente sociali; pronte ai contatti umani e alle amicizie intime; dolci, empatiche, sensibili; adatte ai compiti di cura, e non a quelli dirigenziali, intellettuali, militari, politici, scientifici; umili e deferenti; poco assertive; fisicamente e psichicamente deboli; dotate di un punto di vista sulla realtà peculiarmente femminile; e così via. L'essenzialismo conduce inevitabilmente a classificare virtuosi i tratti "femminili" se si riscontrano in una donna, e patologici se invece si riscontrano in un uomo, così come virtuosi i tratti "maschili" se si riscontrano in un uomo, e patologici se invece si riscontrano in una donna. Quindi, anche se dovessero effettivamente sussistere sul piano biologico, le differenze sessuali si tramutano comunque e presto in differenze di genere, cioè in aspettative di tipo socioculturale su donne e uomini, su come una donna e un uomo devono rispettivamente presentarsi, comportarsi, pensare, sentire. Dato che sono mutate nel corso della storia di una medesima civiltà e variano attraverso le diverse civiltà, a quale sorta di essenza femminile queste aspettative riescono realmente a richiamarsi? Anche ammesso che ci sia un "sostrato biologico" comune a ogni donna, ovvero l'appartenenza al sesso femminile, come potrebbe questo sostrato determinare l'essenza femminile, cioè *la* donna, senza che il genere femminile non si intersechi in vario modo con altri fattori quali storia personale, razza, classe sociale, preferenza sessuale, cultura, religione, età di ogni singola donna? La rigidità dell'essenza "donna" si scontra con le altre fluide appartenenze individuali e sociali delle tante donne in carne e ossa – si pensi, per esempio, alla sola fluidità della categoria della preferenza sessuale: desideri, sogni, fantasie, identità, atti, scelte, riconoscimenti privati e pubblici, tutti di matrice sessuale, vengono a costituire la propria preferenza sessuale in modo variabile e variegato sul piano sia sincronico, sia diacronico.

Anche semplificando parecchio, è innegabile che non ci sono solo donne "femminili", ma anche donne "maschili", così come ci sono uomini "maschili" e uomini "femminili". Di conseguenza, ci troviamo di fronte non a due generi, come invece vorrebbe una certa tradizione, bensì perlomeno a quattro generi, destinati senz'altro a incrementarsi, se si contemplantero eterosessuali, omosessuali, lesbiche, bisessuali, androgini, ermafroditi, travestiti, transessuali, transgender. Si potrebbe forse riuscire ancora a catturare una qualche essenza in relazione alla donna, chiamando in causa l'essenza della donna femminile, l'essenza della donna maschile, l'essenza della donna etero-

sessuale, l'essenza della donna eterosessuale-maschile, l'essenza della donna eterosessuale-femminile, l'essenza della donna lesbica, l'essenza della donna lesbica-maschile, l'essenza della donna lesbica-femminile, l'essenza della donna bisessuale, l'essenza della donna bisessuale-maschile, l'essenza della donna bisessuale-femminile, e via dicendo; ma subentrano complicazioni difficilmente superabili, non appena consideriamo la storia personale, la razza, la classe sociale, la preferenza sessuale, la cultura, la religione, l'età di ogni singola donna. Difficilmente superabili, perché se vogliamo ancora catturare una qualche essenza in relazione alla donna, non possiamo fare a meno di aumentare vieppiù le essenze, in modo talmente sproporzionato da scontrarci senz'altro con quel principio generale – il cosiddetto rasoio di Occam – che ci conduce alla parsimonia nelle questioni metafisiche, impedendoci di postulare entità inutili e di moltiplicare le entità oltre il necessario.

A chi si trincerava nella roccaforte dell'essentialismo e continua imperterrita a insistere sull'ineguaglianza tra genere femminile e genere maschile, a discapito della storia personale, dell'appartenenza a razze, classi sociali, o religioni, delle opportunità culturali, delle preferenze sessuali, dell'età, occorre contrapporre con forza proprio la pluralità delle donne in carne e ossa, che non può essere condensata in un unico concetto di genere femminile a cui far poi corrispondere *la* donna. L'essentialismo ci costringe ad appellarci a una oscura entità, la donna per l'appunto, entro cui costringere a ogni costo le tante differenze tra donne e varietà di donne, per sconfessarle o addirittura cancellarle (si veda Young, 1990), fingendo tra l'altro che le diverse donne subiscano le medesime discriminazioni, come se le donne di colore, le donne lesbiche, le donne disabili non fossero ben più discriminate delle donne bianche, delle donne eterosessuali, delle donne normoabili (si vedano Collins, 1990; Lorde, 1984; Wendell, 1996).

In fondo, *la* donna non è che pura apparenza, una finzione al servizio dell'androcentrismo, del razzismo, dell'eterosessismo, della "normalità", uno strumento normativo utile per costringere gli esseri umani a comportarsi in determinati modi, per legittimare determinate pratiche e delegittimarne altre (si vedano Dworkin, 1974; Hooks, 1984; West e Zimmerman, 1987; Butler, 1990; Wittig, 1992). L'idea che tutte le donne presentino similarità essenziali serve, per esempio, a legittimare il fatto che alle donne e agli uomini vengano assegnati ruoli culturali, professionali, sessuali e sociali di-

stinti, che le donne debbano attenersi a canoni di genere cognitivamente diversi rispetto a quelli degli uomini, che i tratti fisici e psicologici delle donne debbano essere femminili, mentre quelli degli uomini maschili. Sicuramente ha legittimato un certo conformismo femminile, costringendo le donne al perbenismo e alla convenzionalità, vietando loro la realizzazione completa delle loro potenzialità. Soprattutto ha legittimato il dualismo uomo/donna, da cui sono scaturiti altri pericolosi dualismi: mascolino/femminile, razionale/irrazionale, attivo/passivo, culturale/naturale, oggettivo/soggettivo, e così via. Ricerche scientifiche permettendo, queste opposizioni tra uomini e donne possono venire rigettate (biologicamente e socio-culturalmente) in quanto insensate, inique, accessorie, per sposare la causa antiessenzialista (si veda anche Hekman, 1990). Quando mette in discussione la categorizzazione tra generi, insieme al fatto che sussistano disparità cognitive tra donne e uomini, lo scetticismo a proposito dell'essenzialismo conduce a riconoscere l'"individualità" di ogni donna (e di ogni uomo), la sua specificità che si intreccia con tante diverse appartenenze (a una storia, razza, classe sociale, preferenza sessuale, cultura, religione, età) e con i modi unici che ognuno di noi ha di viverle<sup>4</sup>.

### Sulla vera donna

In questa nostra civiltà siamo quotidianamente bersagliati da immagini perfette di giovinezza e bellezza attraverso cui il fashion system e i media concettualizzano *la* donna, costringendo le donne a identificarsi con corpi irraggiungibili, che risultano normativi (questo è come *la* donna deve essere) e rispetto a cui le donne stesse non possono che reagire provando angoscia, inferiorità, vergogna (si veda Bartky, 1990). Se è vero che differenti culture propongono differenti concetti di donna, che nella stessa cultura il concetto di donna non si perpetua identico a se stesso troppo a lungo, che ci possono essere tanti possibili concetti di donna, è anche vero che il nostro attuale concetto di donna è quello di una donna magra, post-adolescente, bianca, eterosessuale, difficile da incarnare. Nonostante ciò, le donne sono portate a confondere un'apparenza fisica "femmini-

<sup>4</sup> *Su sesso e genere* è debitore a quanto ho scritto con Pieranna Garavaso in Garavaso e Vassallo (2007, pp. 90-98).

le” con una necessità fisica reale, a cui è problematico sottrarsi – anche per le cosiddette “cattive ragazze” – perché, se non si tende a corrispondere (almeno in qualche senso) a questo concetto di donna, ci si pone automaticamente al di fuori del contesto sociale di appartenenza e si teme di perdere la propria stabilità, o addirittura la propria identità.

Il concetto di donna vigente nella nostra civiltà da una parte regala in effetti solo illusioni di stabilità e d'identità, e dall'altra è rigidamente monolitico, così come si deve in una società androcentrica, razzista, eterosessista, votata alla “normalità”. Per una tale società, la donna deve essere quell'individuo in cui è assente il pene, mentre sono presenti seno, organi riproduttivi femminili, estrogeni e progesterone entro i valori di escursione indicati come “normali” per le femmine (in relazione anche all'età) dall'endocrinologia, cromosomi XX; quell'individuo che assume ruoli adatti a una donna, ovvero che ha una professione, una religione, delle amicizie, degli hobby, delle passioni sportive, tutte al “femminile”, nonché delle relazioni amoroso-sessuali con un uomo; quell'individuo che si presenta come una donna, non solo nelle caratteristiche fisiche e psichiche, ma anche negli elementi decorativi. Depilazione, unghie curate, rossetto, trucco, acconciature, gioielli rappresentano segni di evidente femminilità in alcune società.

Queste società non mi attraggono: filosoficamente ingiustificata, la loro adesione all'essenzialismo si basa solo su logiche di tipo opportunistico. Meglio allora iniziare ad approfondire le tante occasioni di ripensare le donne, in tutta la loro individualità e specificità, che ci offre l'antiessenzialismo. Ma delegittimando «*a priori* l'esplorazione della continuità esperienziale e della base strutturale comune tra le donne» (Bordo, 1990, p. 142), l'antiessenzialismo non sancisce forse la fine di ogni filosofia e pratica femminista? Non credo sia così: nonostante le tante differenze che corrono tra loro, le donne rimangono accomunate dal fatto di vivere in civiltà e società androcentriche; sebbene le diverse donne abbiano esperienze dissimili e difforni (immaginate quanto lontano possa essere il vissuto esperienziale di una bambina thailandese forzata a prostituirsi da quello di una bambina inglese destinata a diventare regina), è innegabile che ogni singola donna sperimenti su di sé varie forme di assoggettamento. In effetti, ritengo che l'unica definizione di donna che possa aspirare a una certa validità sia la seguente: essere umano sistematicamente assoggettato sotto un qualche profilo economico, legale,



politico, professionale, psichico, religioso, sessuale, sociale, e via dicendo. L'assoggettamento primario e prevalente è di frequente quello sessuale: in modo diretto o indiretto, in misura maggiore o minore, ogni donna subisce commerci, devianze, etiche, leggi, identità, molestie, pratiche, politiche, violenze sessuali, oltre a doveri erotici, procreativi e riproduttivi, così come subisce schemi rappresentazionali, dettati da interessi sessuali, che classificano volentieri le donne stesse come "bambine", "bambole", "cani", "gattine", "madonne", "nonne", "puttane".

Al di là delle loro predisposizioni spirituali e religiose, infatti, le diverse civiltà e società esercitano sempre una normatività, che si traduce facilmente in forme di vero e proprio autoritarismo, sulla sessualità<sup>5</sup>: a farne spesso le spese è stata ed è soprattutto la sessualità delle donne. Diviene allora quasi scontato affermare con Monique Wittig che le lesbiche, per esempio, non sono donne, perché il concetto di donna giunge a una piena elaborazione e assume un valore determinato solo nell'ambito di un atteggiamento normativo che obbliga la sessualità entro i rigidi schemi di un'eterosessualità in cui le donne vengono categorizzate, all'unico scopo di essere vessate (si veda Wittig, 1992).

Non intendo negare che, nel caso in cui ci si consideri donne, sbalordisca sentirsi dire «tu non sei una donna». Sbalordisce perché «tu non sei una donna» equivale spesso a «tu non sei una vera donna», ove il termine «vero» viene impiegato a mo' di termine valutativo, per esprimere approvazione e disapprovazione. Proprio come quando diciamo «i pomodori del supermercato non sono veri pomodori» intendiamo dire che i pomodori del supermercato non sono buoni, quando diciamo «Maria non è una vera donna» intendiamo dire che Maria non è una donna «buona»: disapproviamo certi suoi atteggiamenti, comportamenti, ruoli che non rientrano nel concetto di donna «valido» e in uso in una certa cultura, a un determinato tempo<sup>6</sup>. «Tu non sei una vera donna» comporta essere disapprovate, e lo si è perché non si corrisponde al concetto di donna vigente, di cui fanno parte parecchi pregiudizi (e allora che concetto è?) sulle differenze tra donna e uomo, a partire dalle differenze sessuali. È possibile che tu non sia una vera donna solo a causa dei tuoi desideri sessuali, che non corrispondono a quelli che *la* donna deve

<sup>5</sup> Una storia dell'orgasmo può risultare illuminante in proposito; si veda Muchembled (2008).

<sup>6</sup> Si veda, per esempio, Austin (1962, p. 96); per considerazioni simili sul termine «real».

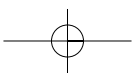
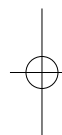
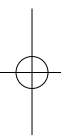
avere. È allora errato decretare che la differenza sessuale sia una componente essenziale del desiderio sessuale, errato nel consentire il desiderio sessuale solo tra donna e uomo, o tra femmina e maschio – tra *la* donna e *l'uomo*, tra *il* maschio e *la* femmina. Eppure è forse proprio il fine di circoscrivere il desiderio sessuale al rapporto eterosessuale che rende la differenza sessuale necessaria al desiderio sessuale, a partire dal presupposto che il rapporto sessuale deve essere finalizzato alla riproduzione, piuttosto che all'amore e alle varie rappresentazioni vissute che dell'amore si possono offrire.

Di conseguenza, per iniziare a reagire a *la* donna, sarebbero ragionevoli varie opzioni: evadere da una nozione di sessualità limitata agli atti focalizzati sulla genitalità, o comunque circoscritti alla sessualità genitale; pensare alla e vivere la sessualità come un orizzonte in cui esplorare pratiche e interpretazioni diverse da quelle dominanti; assumersi responsabilità consapevoli rispetto alle proprie preferenze sessuali; conferire significato ai propri eventi e vissuti sessuali. Anche in ciò le donne si dimostreranno eterogenee e faranno emergere un pluralismo erotico, oltre che sessuale, nel tentativo di superare l'ottica che le considera oggetti da assoggettare, per riuscire infine a relazionarsi da veri e propri individui con se stesse e con altri individui. Se ciò si realizzerà, sarà più arduo non accorgersi delle tante differenze che corrono tra donne, più arduo omogeneizzare indiscriminatamente tutte le donne attraverso *la* donna.

Quando nella canzone *Doglia mi reca*, Dante parla del «vil vostro disire» in riferimento alle donne, adotta lo sguardo del poeta uomo sul corpo delle donne; tuttavia, se è vero che c'è una sorta di oggettificazione e il desiderio rimane comunque e solo «vil», è altrettanto vero che le donne dantesche sono capaci di desiderare, cosicché il desiderio non è più un diritto esclusivo degli uomini. Ci sono molte donne dantesche, e diverse fra loro; alcune escono addirittura dal silenzio, per prendere la parola. Nella *Divina Commedia*, che siano all'Inferno, in Purgatorio o in Paradiso, Francesca, Sapia, Pia, Piccarda, Cunizza da Romano sono vittime della crudeltà, della violenza, della sopraffazione maschile, raccontano storie di abusi coniugali e familiari, di costrizioni, vessazioni, violazioni. Il tanto decantato amor cortese sembra svanire, crollare come su stesso, mentre le donne concrete prendono il sopravvento su donne che erano mere proiezioni di desideri maschili. Nella *Commedia* ci sono Chiara d'Assisi e l'imperatrice Costanza, donne celebri e importanti che la storia avrebbe ricordato comunque, ma ci sono anche donne di cui non ci

sarebbe giunta alcuna eco se non fosse stato per Dante. Tra queste ultime un posto di tutto rispetto spetta a Beatrice, strumento della Grazia divina, la donna della salvezza, l'«angelicata», la «benedetta», la «gentilissima», la «gloriosa donna de la mia mente», che accompagna Dante, una volta che Virgilio lo lascia. Sarà anche frutto di una qualche idealizzazione, e difatti ci pare una figura celestiale, ma Beatrice si libera dal velo (quante donne ancora oggi non lo possono fare?), mentre Dante versa lacrime (quanti uomini ancora oggi non piangono per non essere considerati "femminucce"?). Quello di Dante per lei sarà anche un amor cortese, ma a Beatrice è tra l'altro dedicata la *Vita nuova* ed è senz'altro lei ad aver lasciato, più di altre donne, un segno indimenticabile e permanente nella letteratura italiana, così come nella memoria di tutti noi.

È importante tuttavia che Beatrice non venga trasformata in *la* donna, che quindi la si metta in grado di prendere le debite distanze dall'essere solo una proiezione mentale maschile (la «gloriosa donna de la mia mente»); non è infatti lecito fare di Beatrice un'icona di alcunché. La donna che «m'apparve» non può essere *la* donna, semplicemente perché *la* donna non possiede alcuna realtà, è solo una semplice, banale apparenza. Questo non impedisce affatto che vi possa apparire una donna: vi trovate tra altre persone, vi voltate all'improvviso, vedete questa donna, vi colpisce, vi incanta, non sapete assolutamente chi sia, potete solo intuirne la bellezza, la sua straordinarietà, desiderate conoscerla. Desiderate conoscere però *questa* donna in tutta la sua individualità, particolarità, specificità, non le vostre proiezioni mentali su di lei, anche perché lei è lungi dal "così fan tutte". Magari questa donna finirà con l'occupare la vostra anima, le vostre emozioni, i vostri pensieri, i vostri ragionamenti, ma rimarrà sempre una donna vera (e non una vera donna), concreta, reale. Una donna che è una persona con la sua mente, il suo corpo, il suo genere, la sua storia personale, il suo colore di pelle, la sua classe sociale, la sua preferenza sessuale, la sua cultura, la sua religione, la sua età, mentre voi sarete persone (donne o uomini) con la vostra mente, il vostro corpo, il vostro genere, la vostra storia personale, il vostro colore di pelle, la vostra classe sociale, la vostra preferenza sessuale, la vostra cultura, la vostra religione, la vostra età. Vi confronterete singolarmente e reciprocamente, anche assieme, con voi stessi, con gli altri e con il mondo che vi circonda.



## Bibliografia

### Prologo

- Alcoff, L.M. e E.F. Kittay (a cura di) (2007), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Amiry, S. (2007), *Niente sesso in città*, Feltrinelli, Milano.
- Bergmann, B. (2005), *The Economic Emergence of Women*, 2ª ed., Palgrave Macmillan, New York.
- Breines, I., R. Connell e I. Eide (2000), *Male Roles, Masculinities and Violence*, UNESCO, Paris.
- Brownmiller, S. (1975), *Against Our Will. Men, Women, and Rape*, Bantam, New York.
- Da Ponte, L. (2003), *Così fan tutte, ossia La scuola degli amanti*, in Id., *Memorie. I libretti mozartiani*. Garzanti, Milano.
- Esiodo, *Teogonia*, Mondadori, Milano 2004.
- Firestone, S. (1970), *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Bantam, New York.
- Fricker, M. e J. Hornsby (a cura di) (2000), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Griffiths, P.E. (1997), *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hawkes, G. (1996), *A Sociology of Sex and Sexuality*, Open University Press, Buckingham.
- Heyes, C.J. (2007), *Self-Transformations. Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, Oxford University Press, Oxford.
- Jaggar, A.M. (1989), *Love and Knowledge. Emotion in Feminist Epistemology*, in A.M. Jaggar e S. Bordo (a cura di), *Gender/Body/Knowledge. Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ), pp. 145-171.
- Jaggar, A.M. e I.M. Young (a cura di) (1998), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- MacKinnon, C. (1987), *Feminism Unmodified*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- MacKinnon, C. (1989), *Towards a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- MacKinnon, C.A. (2006), *Are Women Human? An Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Martin, M.W. (a cura di) (1985), *Self-Deception and Self-Understanding. New Essays in Philosophy and Psychology*, University Press of Kansas, Lawrence (KS).
- Mele, A.R. (2001), *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Ménages, G. (1690), *Mulierum philosopharum historia*, Hendrik Wetstein, Amstelodami [trad. it. *Storia delle donne filosofe*, Ombre Corte, Verona 2005].
- Okin, S.M. (1989), *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York.
- Radford, J. e E. Stanko (1996), *Violence Against Women and Children*, in M. Heister, L. Kelly e J. Radford (a cura di), *Women, Violence and Male Power*, Open University Press, Buckingham.
- Rousseau, J.-J. (1762), *Émile ou De l'éducation*, Jean Neaulme, Amsterdam [trad. it. *Emilio o dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 2002].
- Singer, I. (1987), *The Nature of Love*, vol. 3, The University of Chicago Press, Chicago.

- Solomon, R.C. (2007), *True to Our Feelings. What Our Emotions are Really Telling Us*, Oxford University Press, Oxford.
- Sontag, S. (1979), *The Double Standard of Ageing*, in V. Carver e P. Liddiard (a cura di), *An Ageing Population*, Holmes and Meier, New York.
- Watson, J.D. (1968), *The Double Helix*, Weidenfeld & Nicolson, London [trad. it. *La doppia elica*, Garzanti, Milano 2004].
- Capitolo 1
- Aristotele, *Le parti degli animali*, Rizzoli, Milano 2002.
- Aristotele, *Politica*, Rizzoli, Milano 2002.
- Arthur, M.B. (1973), *Early Greece. The Origin of the Western Attitude toward Women*, in "Arethusa", 6, pp. 7-58.
- Arthur, M.B. (1982), *Cultural Strategies in Hesiod Theogony. Law, Family and Society*, in "Arethusa", 15, pp. 63-82.
- Bachofen, J.J. (1861), *Das Mutterrecht, Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (poi in *Gesammelte Werke* II e III, Basel-Stuttgart 1948) [trad. it. *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino 1988].
- Cantarella, E. (1992), *Il potere femminile*, Mondadori, Milano.
- Cantarella, E. (2004), *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Rizzoli, Milano.
- Cantarella, E. (2005), *Gender, Sexuality and Law*, in M. Gagarin e D. Cohen (a cura di), *The Cambridge Companion to Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 236-254.
- Cohen, D. (1991), *Law Society and Sexuality. The Enforcement of Morals in classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.
- Cohen, D. e R. Saller (1994), *Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity*, in J. Goldstein (a cura di), *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Oxford-Cambridge (MA), pp. 35-59.
- Dean-Jones, L.A. (1996), *Women's Bodies in Classical Science*, Clarendon, Oxford.
- Eschilo, *Orestea. Agamemnone, Coefore, Eumenidi*, 10ª ed., Garzanti, Milano 2008.
- Esiodo, *Teogonia*, Mondadori, Milano 2004.
- Esiodo, *Opere e i giorni*, Garzanti, Milano 2008.
- Halperin, D.D.E., J. Winkler e F. Zeitlin (a cura di) (1990), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Patterson, C.B. (1998), *The Family in Greek History*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Said, S. (1983), *Feminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristotele*, in E. Levy (a cura di), *La femme dans les sociétés antiques*, actes des Colloques de Strasbourg, mai 1980 et mars 1981, Université des sciences humaines de Strasbourg, Strasbourg.
- Schaps, D.M. (1979), *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Sissa, G. (1983), *Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica*, in S. Campese, P. Manuli e G. Sissa (a cura di), *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sissa, G. (1990), *Filosofia del genere. Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, vol. 1, L'antichità, a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari, pp. 58-102.
- Capitolo 2
- Abelardo (1996), *Lettere di Abelardo e Eloisa*, Rizzoli, Milano.
- Aristotele, *Etica nicomachea*, vol. 2, Rizzoli, Milano 1986.
- Aristotele, *Parti degli animali. Riproduzione degli animali*, in *Opere*, vol. 5, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Badinter, E. (1980), *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel*, Flammarion, Paris [trad. it. *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, Longanesi, Milano 1981].
- Ballestra, S. (2006), *Contro le donne nei secoli dei secoli*, il Saggiatore, Milano.
- Barile, N. (2008), *La mentalità neototalitaria*, Apogeo, Milano.
- Baseheart, M.C. (1989), *Edith Stein's Philosophy of Woman and of Woman's Education*, in "Hypathia", 4, 1, pp. 120-131.

- Braidotti, R. (1995), *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma.
- Cantarella, E. (2007), *L'amore è un dio. Il sesso e la polis*, Feltrinelli, Milano.
- Cavarero, A. (1990), *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma.
- Ceresa, A. (2007), *Piccolo dizionario dell'ineguaglianza femminile*, Nottetempo, Roma.
- De Beauvoir, S. (1949), *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 2 voll. [trad. it. *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1994].
- Deleuze, G. (1972), *Pensée nomade*, in AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 2 voll., UGE "10/18", Paris, pp. 159-174 [trad. it. *Pensiero nomade*, in "aut aut", 1996, 276, pp. 13-21].
- DuBois, P. (1988), *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, University Press of Chicago, Chicago-London [trad. it. *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1990].
- Feyerabend, P.K. (1995), *Killing Time. The Autobiography of Paul Feyerabend*, University of Chicago Press, Chicago [trad. it. *Ammazzando il tempo. Un'autobiografia*, Laterza, Roma-Bari 1999].
- Flusser, V. (1999), *Medienkultur*, Fischer, Frankfurt a.M. [trad. it. *La cultura dei media*, Bruno Mondadori, Milano 2004].
- Galimberti, U. (2008), *Il segreto della domanda. Intorno alle cose umane e divine*, Apogeo, Milano.
- Garavaso, P. e N. Vassallo (2007), *Filosofia delle donne*, Laterza, Roma-Bari.
- Maréchal, S. (1801), *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes*, Masseur Editeur, Paris [trad. it. *Progetto di legge per vietare alle donne di imparare a leggere*, Archinto, Milano 2007].
- Nietzsche, F. (1887), *Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Naumann, Leipzig [trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1994].
- Pender, E.E. (1992), *Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium*, in "Classical Quarterly", 42 (1), pp. 72-86.
- Priollaud, N. (a cura di) (1983), *La femme au 19<sup>e</sup> siècle*, Levi-Messinger, Paris.
- Ratzinger, J. (2004), *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo*, supplemento a "L'osservatore romano", 1 agosto 2004, pp. 1-4.
- Rigotti, F. (2002), *Il filo del pensiero. Tessere, scrivere, pensare*, il Mulino, Bologna.
- Rigotti, F. (2004), *La filosofia in cucina*, 2<sup>a</sup> ed., il Mulino, Bologna.
- Rigotti, F. (2006), *Il pensiero pendolare*, il Mulino, Bologna.
- Rigotti, F. (2007), *Il pensiero delle cose*, Apogeo, Milano.
- Rilke, R.M. (1930), *Duineser Elegien*, in *Gesammelte Werke*, Insel, Leipzig [trad. it. *Elegie duinesi*, Feltrinelli, Milano 2006].
- Ruddick, S. (1980), *Maternal Thinking*, in "Feminist Studies", 6, 2, pp. 342-367.
- Ruddick, S. (1990), *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, The Women's Press, London [trad. it. *Il pensiero materno*, Red, Como 1993].
- Schopenhauer, A. (1851), *Parerga und Paralipomena*, 2. voll., Brockhaus, Leipzig [trad. it. *Parerga e paralipomena*, vol. 2 (cap. 27, Sulle donne), Adelphi, Milano 2007].
- Seneca. L.A., *Lettere morali a Lucilio*, vol. 1, Mondadori, Milano 1995.
- Stein, E. (1959), *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg [trad. it. *Sui sentieri della verità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991].
- Tomin, J. (1987), *Socratic Midwifery*, in "The Classical Quarterly", 37, 1, pp. 97-102.
- Vico, G., *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *L'Autobiografia. Il carteggio e le poesie varie*, Laterza, Bari 1929.
- Weil, S. (1948), *La pesanteur et la grâce*, La Guilde du Livre, Lausanne.
- Weinrich, H. (2004), *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, Beck, München [trad. it. *Il tempo stringe. Arte ed economia della vita a termine*, il Mulino, Bologna 2006].

### Capitolo 3

- Boella, L. (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano.

- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (MA) [trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987].
- Held, V. (1993), *Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press, Chicago [trad. it. *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale*, Feltrinelli, Milano 1997].
- Husserl, E. (1929), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in "Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenologische Forschung", 106, pp. 1-298 [trad. it. *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966].
- Husserl, E. (1950-1952), *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, Husserliana Bd. II, IV, V, Martinus Nijhoff, Den Haag [trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002].
- Husserl, E. (1930), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*, Husserliana Bd. I, Martinus Nijhoff, Den Haag [trad. it. *Meditazioni Cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989].
- Lipps, T. (1903), *Aesthetik. Psychologie des Schoenen und der Kunst*, vol. I, Voss, Leipzig-Hamburg.
- Lipps, T. (1909), *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig.
- Murdoch, I. (1970), *The Sovereignty of Good*, Routledge, London.
- Murdoch, I. (1992), *Imagination*, in Ead., *Metaphysics as a Guide to Morals*, Penguin, New York, pp. 308-348.
- Noddings, N. (1984), *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley.
- Rizzolatti, G. e C. Sinigaglia (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano.
- Scheler, M. (1923), *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn [trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980].
- Stein, E. (1917), *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle [trad. it. *L'empatia*, FrancoAngeli, Milano 1986].
- Stueber, K.R. (2006), *Rediscovering Empathy. Agency, Folkpsychology and The Human Sciences*, MIT Press, Cambridge (MA).

#### Capitolo 4

- Baier, A. (1995), *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Benhabib, S. (1992), *Situating the Self*, Routledge, New York.
- Boccia, M.L. e I. Peretti (a cura di) (1988), *Il genere della rappresentanza*, "Democrazia e diritto", 1 (suppl.).
- Botti, C. (2000), *Bioetica ed etica delle donne*, Zadig, Milano.
- Braidotti, R. (2002), *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano.
- D'Agostini, F. (1999), *Breve storia della filosofia nel Novecento*, Einaudi, Torino.
- Donchin, A. (2005), *Prospettive che convergono: le critiche femministe alla procreazione assistita*, in C. Faralli e C. Cortesi (a cura di), *Nuove maternità*, Diabasis, Reggio Emilia.
- Dworkin, R. (1993), *Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia*, HarperCollins, London [trad. it. *Il dominio della vita*, Edizioni di Comunità, Milano 1994].
- Elshtain, J.B. (1986), *Women and war*, Harvester Press, Brighton [trad. it. *Donne e guerra*, il Mulino, Bologna 1991].
- Friedman, M. (2003), *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford University Press, New York.
- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (MA) [trad. it., *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987].
- Held, V. (1993), *Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press, Chicago [trad. it. *Etica femminista*, Feltrinelli, Milano 1997].
- Irigaray, L. (1987), *Sexes et parentes*, édition de Minuit, Paris [trad. it. *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989].
- Kymlicka, W. (1991), *Rethinking the Family*, in "Philosophy and Public Affairs", 20, pp. 77-97.



- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) [trad. it. *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988].
- Mackenzie, C. (2007), *Feminist Bioethics and Genetic Termination*, in "Bioethics", 21, 9, pp. 515-516.
- Mancina, C. (2002), *Oltre il femminismo*, il Mulino, Bologna.
- Meyers, D.T. (1989), *Self, Society, and Personal Choice*, Columbia University Press, New York.
- Meyers, D.T. (2000), *Agency*, in A. Jaggar e I.M. Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Malden (MA).
- Moody-Adams, M. (2000), *Self/Other*, in A. Jaggar e I.M. Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Malden (MA).
- Muraro, L. (1991), *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- Nussbaum, M.C. (2000), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York [trad. it. *Diventare persone*, il Mulino, Bologna 2001].
- Okin, S.M. (1989), *Justice, Gender, and the Family*, Basic books, New York [trad. it. *Le donne e la giustizia*, Dedalo, Bari 1999].
- O'Neill, O. (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pitch, T. (1998), *Un diritto per due*, il Saggiatore, Milano.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford [trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982].
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York [trad. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994].
- Rich, A. (1976), *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Norton, New York [trad. it. *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977].
- Rossi Doria, A. (a cura di) (1990), *La libertà delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Ruddick, S. (1989), *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, Basic books, New York [trad. it. *Il pensiero materno*, Red, Como 1993].
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge [trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994].
- Sherwin, S. (1992), *No Longer Patient. Feminist Ethics and Health Care*, Temple University Press, Philadelphia.
- Sherwin, S. (1996), *Feminism and Bioethics*, in S. Wolf (a cura di), *Feminism and Bioethics. Beyond Reproduction*, Oxford University Press, New York [trad. it. *Femminismo e bioetica*, in C. Faralli e C. Cortesi (a cura di), *Nuove maternità*, Diabasis, Reggio Emilia 2005].
- Taylor, C. (1992), *Malaise of Modernity. The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) [trad. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002].
- Tong, R. (1997), *Feminist Approaches to Bioethics*, Westview Press, Boulder.
- Tronto, J.C. (1993), *Moral Boundaries*, Routledge, New York [trad. it. *Confini morali*, Diabasis, Reggio Emilia 2006].
- Walker, M.U. (2007), *Moral Understandings*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford-New York.
- Wojtyła, K. (papa Giovanni Paolo II) (1995), *Lettera alle donne*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano.
- Wolgast, E.H. (1987), *The Grammar of Justice*, Cornell University Press, Ithaca (NY) [trad. it. *La grammatica della giustizia*, Editori Riuniti, Roma 1991].

#### Capitolo 5

- Austin, J. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford [trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987].
- Bergvall, V. (1996), *Constructing and Enacting Gender through Discourse. Negotiating Multiple Roles as Female Engineering Students*, in Bergvall, Bing e Freed, 1996.
- Bergvall, V., J. Bing e A. Freed (a cura di) (1996), *Rethinking Language and Gender Research: Theory and Practice*, Longman, London.
- Bianchi, C. (2007), *Atti linguistici e contesti: filosofia del linguaggio femminista*, in "Filosofia", LVIII, 1, pp. 39-58.

- Bianchi, C. (2008), *Indexicals, Speech Acts and Pornography*, in "Analysis", 68, 4, pp. 310-316.
- Bianchi, C. (2009), *Pragmatica cognitiva. I meccanismi della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Bucholtz, M. (2004), *Editor's Introduction*, in Lakoff, 2004, pp. 3-14.
- Bucholtz, M. e K. Hall (1995), *Introduction*, in Hall e Bucholtz, 1995.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York [trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004].
- Cameron, D. (1995), *Rethinking Language and Gender Studies. Some Issues for the 90s*, in S. Mills (a cura di), *Feminist Stylistics*, Routledge, London.
- Cameron, D. (1996), *The Language-gender Interface. Challenging Co-optation*, in Bergvall, Bing e Freed, 1996.
- Cameron, D. (1998), *Gender, Language, and Discourse. A Review Essay*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 23, 4, pp. 945-973.
- Cameron, D. (2003), *Gender and Language Ideologies*, in Holmes e Meyerhoff, 2003, pp. 447-467.
- Coates, J. (1988), *Gossip Revisited. Language in All-Female Groups*, in Coates e Cameron, 1988, pp. 94-121.
- Coates, J. e D. Cameron (a cura di) (1988), *Women in Their Speech Communities. New Perspectives on Language and Sex*, Longman, London.
- Eckert, P. e S. McConnell-Ginet (2003), *Language and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fishman, P. (1978), *Interaction: the Work Women Do*, in "Social Problems", 25, 4, pp. 397-406.
- Fricker, M. e J. Hornsby (a cura di) (2000), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris [trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971].
- Freed, A. (2003), *Epilogue. Reflections on Language and Gender Research*, in Holmes e Meyerhoff, 2003, pp. 699-721.
- Hall, K. e M. Bucholtz (a cura di) (1995), *Gender Articulated. Language and the Socially Constructed Self*, Routledge, London.
- Holmes, J. (1995), *Women, Men and Politeness*, Routledge, London.
- Holmes, J. e M. Meyerhoff (a cura di) (2003), *The Handbook of Language and Gender*, Blackwell, Oxford.
- Hornsby, J. (1993), *Speech Acts and Pornography*, in "Women's Philosophy Review", 10, pp. 38-45, ristampato con un Postscript in S. Dwyer (a cura di), *The Problem of Pornography*, Wadsworth, Belmont (CA) 1995, pp. 220-232.
- Hornsby, J. (2000), *Feminism in Philosophy of Language. Communicative Speech Acts*, in Fricker e Hornsby, 2000, pp. 87-106.
- Hornsby, J. e R. Langton (1998), *Free Speech and Illocution*, in "Legal Theory", 4, pp. 21-37.
- Jaggar, A. e I.M. Young (a cura di) (2000), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Jespersen, O. (1922), *Language. Its Nature, Development and Origin*, Allen & Unwin, London.
- Labov, W. (1966), *The Social Stratification of English in New York City*, Center for Applied Linguistics, Washington DC.
- Lakoff, R. (1975), *Language and Woman's Place*, Harper & Row, New York, ristampato in Lakoff, 2004, pp. 31-118.
- Lakoff, R. (1995), *Cries and Whispers. The Shattering of the Silence*, in Hall e Bucholtz, 1995, pp. 25-50.
- Lakoff, R. (2004), *Language and Woman's Place. Text and Commentaries*, revised and expanded edition, a cura di M. Bucholtz, Oxford University Press, Oxford.
- Langton, R. (1993), *Speech Acts and Unspeakeable Acts*, in "Philosophy and Public Affairs", 22, pp. 293-330.
- MacKinnon, C. (1987), *Francis Biddle's Sister*, in Ead., *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge (MA), poi anche in MacKinnon, 1993, pp. 163-197.
- MacKinnon, C. (1989), *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

- MacKinnon, C. (1993), *Only Words*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Nye, A. (2000), *Semantics*, in Jaggar e Young, 2000, pp. 153-161.
- Ochs, E. e C. Taylor (1995), *The "Father Knows Best" Dynamic in Dinnertime Narratives*, in Hall e Bucholtz, 1995, pp. 97-120.
- Saul, J. (2005), *Feminist Philosophy of Language*, in E.N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponibile all'indirizzo <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-language> [consultato il 23 novembre 2008].
- Saul, J. (2006), *Pornography, Speech Acts and Context*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", 106, 2, pp. 229-248.
- Spender, D. (1980), *Man Made Language*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston.
- Talbot, M. (1992), *"I Wish You'd Stop Interrupting Me!"*. *Interruptions and Asymmetries in Speaker-rights in "equal encounters"*, in "Journal of Pragmatics", 18, pp. 451-466.
- Talbot, M. (1998), *Language and Gender. An Introduction*, Polity Press, Cambridge.
- Tannen, D. (1984), *Conversational Style. Analyzing Talk among Friends*, Ablex, Norwood (NJ).
- Tannen, D. (1990), *You Just Don't Understand. Women and Men in Conversation*, William Morrow, New York.
- Trudgill, P. (1972), *Sex, Covert Prestige and Linguistic Change in the Urban British English in Norway*, in "Language and Society", 1, pp. 179-195.
- Chodorow, N. (1978), *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley [trad. it. *La funzione materna. Psicanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991].
- Code, L. (1991), *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Daston, L. e P. Galison (2007), *Objectivity*, Zone Books, New York.
- Haraway, D. (1991), *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in Ead., *Simians, Cyborgs and Women. The reinvention of nature*, Free Association Books, London.
- Harding, S. (1991), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from women's lives*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Harding, S. (1993), *Rethinking Standpoint Epistemology. "What is Strong Objectivity"?*, in L. Alcoff e E. Potter (a cura di), *Feminist Epistemologies*, Routledge, New York-London.
- Harding, S. (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Indiana University Press, Bloomington.
- Hartsock, N. (1983), *The Feminist Standpoint. Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, in S. Harding e M.B. Hintikka (a cura di), *Discovering Reality*, Reidel, Dordrecht.
- Keller, E.F. (1985), *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven [trad. it. *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano 1987].
- Longino, H. (1990), *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Longino, H. (2002), *The Fate of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Merchant, C. (1982), *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, New York [trad. it. *La morte della natura*, Garzanti, Milano 1988].
- Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York [trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988].

## Capitolo 6

- Anderson, E. (2007), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, in E.N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponibile all'indirizzo <http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/feminism-epistemology/> [consultato il 23 novembre 2008].
- Antony, L. (1993), *Quine as Feminist. The Radical Import of Naturalized Epistemology*, in L.M. Antony e C. Witt (a cura di), *Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview Press, Boulder, pp. 185-225.

## Capitolo 7

- Abir-Am, P.G. e D. Outram (a cura di) (1987), *Uneasy Careers and Intimate Lives. Women in Science, 1789-1979*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ).
- Alic, M. (1986), *Hypatia's Heritage. A History of Women in Science from Antiquity Through the Nineteenth Century*, Beacon Press, Boston.
- Anderson, E. (2007), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, in E.N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponibile all'indirizzo <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/> [consultato il 23 novembre 2008].
- Antony, L. (1993), *Quine as Feminist. The Radical Import of Naturalized Epistemology*, in L.M. Antony e C. Witt (a cura di), *Mind of One's Own, Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview Press, Boulder, pp. 185-225.
- Bleier, R. (1984), *Science and Gender. A Critique of Biology and its Theories on Women*, Pergamon, Elmsford (NY).
- Bleier, R. (a cura di) (1986), *Feminist Approaches to Science*, Pergamon, New York.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York [trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004].
- Caprara, G. (2008), *Scienza, assedio delle donne*, in "Corriere della Sera", 6 marzo, disponibile all'indirizzo [http://archivistorico.corriere.it/2008/marzo/06/Scienza\\_assedio\\_delle\\_donne\\_co\\_9\\_080306141.shtml](http://archivistorico.corriere.it/2008/marzo/06/Scienza_assedio_delle_donne_co_9_080306141.shtml) [consultato il 23 novembre 2008].
- De Beauvoir, S. (1949), *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 2 voll. [trad. it. *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1994].
- Diotima (1987), *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano.
- Diotima (1990), *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano.
- Feyerabend, P.K. (1970), *Consolations for the Specialist*, in I. Lakatos e A. Musgrave (a cura di), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 197-230.
- Fricker, M. e J. Hornsby (a cura di) (2000), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Giere, R.N. (1996), *The Feminism Question in the Philosophy of Science*, in L.H. Nelson e J. Nelson (a cura di), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, London, pp. 3-15.
- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (MA) [trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987].
- Gould, S.J. (1984), *Review of Ruth Bleier, Science and Gender*, in "New York Times Book Review", LVII, 7, 12 agosto, p. 1.
- Haack, S. (2003), *Staying for an Answer. The Untidy Process of Groping for Truth*, in C.L. Pinnick, N. Koertge e R.F. Almeder (a cura di), *Scrutinizing Feminist Epistemology. An Examination of Gender in Science*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ), pp. 234-243.
- Haas, V.B. e C.C. Perrucci (a cura di) (1984), *Women in Scientific and Engineering Professions*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Haraway, D. (1988), *Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in "Feminist Studies", 14, pp. 575-599.
- Harding, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Harding, S. (1991), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Hartsocck, N. (1983), *The Feminist Standpoint. Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, in S. Harding e M.B. Hintikka (a cura di), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht.
- Hubbard, R. (1979), *Have only Men Evolved?*, in Hubbard, Henifin e Fried, 1979, pp. 45-69.
- Hubbard, R., M.S. Henifin e B. Fried (1979), *Women Look at Biology Looking at Women*, Schenkman Publishing Company, Cambridge (MA).

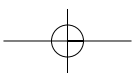
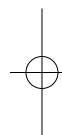
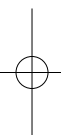
- Jones, B.Z. e L.G. Boyd (1971), *The Harvard College Observatory. The first four directorships, 1839-1919*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Keller, E.F. (1982), *Feminism and Science*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 7/3, pp. 589-602.
- Keller, E.F. (1983), *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*, W.H. Freeman & Co., New York [trad. it. *In sintonia con l'organismo. La vita e l'opera di Barbara McClintock*, La Salamandra, Milano 1987].
- Keller, E.F. e H. Longino (a cura di) (1996), *Feminism and Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago [trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969].
- Libreria delle donne di Milano (1987), *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Selier, Torino.
- Lloyd, G. (1984), *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Lolli, G. (2000), *La crisalide e la farfalla. Donne e matematica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Longino, H. (1987), *Can There Be a Feminist Science?*, in "Hypatia", 2 (3), pp. 51-64.
- Longino, H. (1990), *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Longino, H. (a cura di) (1996), *Feminism and Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Martin, E. (1991), *The Egg and the Sperm. How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 16/3, pp. 485-501.
- Millman, M. e R.M. Kanter (a cura di) (1975), *Another Voice. Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*, Anchor Books, New York.
- Muraro, L. (1991), *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- Nelson, L.H. (1990), *Who Knows. From Quine to Feminist Empiricism*, Temple University Press, Philadelphia.
- NSF - National Science Foundation (2008), *Women, Minorities, and Persons with Disabilities in Science and Engineering*, disponibile all'indirizzo <http://www.nsf.gov/statistics> [consultato il 23 novembre 2008].
- Perini, L. e S. Sesti (a cura di) (2003), *Donne e scienza. Tre incontri con/tra donne di scienza*, CLUEP, Padova.
- Quine, W.V.O. (1963), *Two Dogmas of Empiricism*, in Id., *From a Logical Point of View*, Harper & Row, New York.
- Quine, W.V.O. (1969), *Epistemology Naturalized*, in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York.
- Rosser, S. (1986), *Teaching Science and Health from a Feminist Perspective*, Pergamon, New York.
- Rosser, S. (1988), *Feminism in the Science and Health Care Professions. Overcoming Resistance*, Pergamon, New York.
- Rossiter, M.W. (1982), *Women Scientists in America. Struggles and strategies to 1940*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD).
- Rossiter, M.W. (1995), *Women Scientists in America. Before Affirmative Action 1940-1972*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD).
- Rothschild, J. (1988), *Teaching Technology from a Feminist Perspective*, Pergamon, New York.
- Sayre, A. (1975), *Rosalind Franklin and DNA*, Norton, New York.
- Schiebinger, L. (1989), *The Mind Has No Sex. Women in the Origins of Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Schiebinger, L. (1999), *Has Feminism Changed Science?*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Sesti, S. e L. Moro (2002), *Donne di scienza. 55 biografie dall'antichità al duemila*, Centro Pristem-Eleusi, Università Bocconi, Milano.
- Sesti, S. e L. Moro (2006), *Scienziate nel tempo*, LUD, Milano.
- Spelman, E.V. (1988), *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Beacon Press, Boston.
- Valian, V. (1998), *Why so Slow? The Advancement of Women*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Washburn, S. e C.S. Lancaster (1968), *The Evolution of Hunting*, in R.B. Lee e I. De-

- Vore (a cura di), *Man the Hunter*, Aldine Publishing, Chicago, pp. 293-303.
- Wylie, A. (2000), *Feminism in philosophy of science. Making sense of contingency and constraint*, in M. Fricker e J. Hornsby (a cura di), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York, pp. 166-184.
- Epilogo
- Antony, L. (1995), *Sisters, Please, I'd Rather Do it Myself. A Defence of Individualism in Feminist Epistemology*, in "Philosophical Topics", 23, pp. 59-94.
- Austin, J.L. (1962), *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford.
- Bartky, S. (1990), *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, New York.
- Belenky, M., B. Clinchy, N. Goldberger e J. Tarule (1986), *Women's Ways of Knowing. The Development of Self, Voice, and Mind*, Basic, New York.
- Bordo, S. (1990), *Feminism, Postmodernism, and Gender-Skepticism*, in L. Nicholson (a cura di), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York, pp. 133-156.
- Brabeck, M.M. e A.G. Larned (1997), *Why We Do Not Know about Women's Ways of Knowing*, in M.R. Walsh (a cura di), *Women, Men, and Gender. Ongoing Debates*, Yale University Press, New Haven.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York [trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004].
- Collins, P.H. (1990), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston.
- Daly, M. (1978), *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston.
- Dante Alighieri, *Divina Commedia. Inferno, Purgatorio, Paradiso*, 3 voll., Garzanti, Milano 2004.
- Dante Alighieri, *Vita nuova*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Dante Alighieri, *Doglia mi reca*, in *Rime*, Einaudi, Torino 1995.
- Davis, K. (1995), *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*, Routledge, New York.
- Dworkin, A. (1974), *Womanhating. A Radical Look at Sexuality*, Dutton, New York.
- Fausto-Sterling, A. (1985), *Myths of Gender*, Basic books, New York.
- Fausto-Sterling, A. (2000), *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic books, New York.
- Garavaso, P. e N. Vassallo (2007), *Filosofia delle donne*, Laterza, Roma-Bari.
- Griffin, S. (1981), *Pornography and Silence. Culture's Revolt Against Nature*, Harper and Row, New York.
- Hekman, S. (1990), *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Northeastern University Press, Boston.
- Hines, M. (2003), *Brain Gender*, Oxford University Press, Oxford.
- Hird, M.J. (2004), *Sex, Gender and Science*, Palgrave Macmillan, New York.
- Hooks, B. (1984), *Feminist Theory. From Margin to Center*, South End Press, Boston [trad. it. *Elogio del margine*, Feltrinelli, Milano 1997].
- Jaggar, A.M. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Allanheld, Totowa (NJ).
- Lloyd, E.A. (2005), *The Case of the Female Orgasm. Bias in the Science of Evolution*, Harvard University Press, Cambridge (MA) [trad. it. *Il caso dell'orgasmo femminile. Pregiudizio nella scienza dell'evoluzione*, Codice edizioni, Torino 2006].
- Lorde, A. (1984), *Sister Outsider*, Crossing Press, Trumansburg (NY).
- Mahmood, S. (2004), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Morgan, K. (1991), *Women and the Knife. Cosmetic Surgery and the Colonization's of Women's Bodies*, in "Hypatia", 6, pp. 25-53.
- Muchembled, R. (2008), *Orgasm and the West. A History of Pleasure from the 16th Century to the Present*, Polity Press, Oxford.
- Park, K. (2006), *Secrets of Women. Gender, Generation and the Origins of Human Dissection*, Zone Books, New York-Cambridge (MA).
- Tavris, C. (1992), *The Mismeasure of Woman*, Simon & Schuster, New York.

## Bibliografia

159

- Vidal, C. (2007), *Homme, femmes, avon-nous le même cerveau?*, Belin, Paris.
- Vidal, C. e D. Benoit-Browaeys (2005), *Cerveau Sexe & Pouvoir*, Belin, Paris [trad. it. *Il sesso del cervello. Vincoli biologici e culturali nelle differenze fra uomo e donna*, Dedalo, Bari 2006].
- Wendell, S. (1996), *The Rejected Body. Feminist Philosophical Reflections on Disability*, Routledge, London.
- West, C. e D. Zimmerman (1987), *Doing Gender*, in "Gender and Society", 1, pp. 125-151.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford [trad. it. *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1968].
- Wittig, M. (1992), *The straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston.
- Young, I.M. (1990), *Throwing Like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Mobility and Spatiality*, in Id. (a cura di), *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indian University Press, Bloomington, pp. 141-159.





## Le autrici

Claudia Bianchi, dottore di ricerca (CREA- École Polytechnique, Paris), è attualmente professore associato di filosofia del linguaggio presso la facoltà di filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. I suoi interessi vertono su questioni teoriche nell'ambito della filosofia del linguaggio, della pragmatica e dell'epistemologia: è curatrice di *The Semantics/Pragmatics Distinction* (CSLI, 2004) e, con Nicla Vassallo, di *Filosofia della comunicazione* (Laterza, 2005). I suoi volumi più recenti sono *Pragmatica del linguaggio* (Laterza, 2003, 6a ed. 2008) e *Pragmatica cognitiva. I meccanismi della comunicazione* (Laterza, 2009).

Laura Boella è professore ordinario di filosofia morale presso il dipartimento di filosofia dell'Università Statale di Milano. Si è dedicata allo studio del pensiero femminile del Novecento, come una delle maggiori studiose di Hannah Arendt, Simone Weil, Maria Zambrano e Edith Stein, attualmente la sua ricerca verte sul tema dell'empatia. Tra le sue recenti pubblicazioni, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia* (Raffaello Cortina, 2006). Il suo ultimo libro *Neuroetica. La morale prima della morale* (Raffaello Cortina, 2008), affronta un campo di ricerca molto innovativo, le sfide che i recenti studi delle neuroscienze pongono al pensiero morale.

Eva Cantarella è professore ordinario di diritto greco antico nella facoltà di giurisprudenza dell'Università di Milano, dove dal 1986 al 2006 ha insegnato anche istituzioni di diritto romano. Ha insegnato inoltre nelle Università di Camerino, Parma e Pavia, e in diverse università e istituzioni straniere. Tra i suoi campi di interesse: i rapporti tra antropologia e diritto, il diritto omerico, il diritto criminale, la storia delle donne e quella della sessualità. Tra i suoi libri, tradotti in diverse lingue straniere: *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia* (Feltrinelli, 2004); *I supplizi capitali in Grecia e a Roma* (Riz-

zoli, 2005); *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico* (Rizzoli, 2006); *Itaca, Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto* (Feltrinelli, 2006); *L'amore è un dio. Il sesso e la polis* (Feltrinelli, 2007); *Il ritorno della vendetta. Pena di morte: giustizia o assassinio* (Rizzoli, 2007).

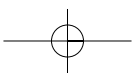
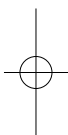
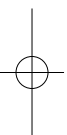
Pieranna Garvaso è professore ordinario di filosofia presso l'University of Minnesota, Morris. Si interessa di questioni epistemologiche e metafisiche in filosofia della matematica e in filosofia del linguaggio, delle filosofie di Wittgenstein, Frege, Russell, e di epistemologie femministe. È autrice di *Filosofia della matematica. Numeri e strutture* (Guerini, 1998), coautrice di *Filosofia delle donne* (Laterza, 2007) e curatrice di Philip Hugly and Charles Sayward, *Arithmetic and Ontology: A Non-Realist Philosophy of Mathematics, Monograph-in-Debate Series of The Poznan Studies in the Philosophy of the Science and the Humanities*, vol. 90 (Rodopi, 2006). Alcuni dei suoi lavori più recenti discutono l'impatto della filosofia femminista sulla filosofia analitica.

Claudia Mancina è professore associato di etica all'Università di Roma La Sapienza, e fa parte del Comitato nazionale per la bioetica. Ha scritto su Gramsci e sulle teorie filosofiche della famiglia. I suoi attuali argomenti di ricerca sono: la ragione pubblica e il rapporto tra religione e politica; il dibattito sul multiculturalismo; bioetica e cittadinanza delle donne. Tra le sue pubblicazioni: *Differenze nell'eticità. Amore famiglia società civile in Hegel* (Guida, 1991); *Oltre il femminismo* (Bologna 2002); *La procreazione assistita: autonomia degli individui e soluzioni legislative* (in "Filosofia e questioni pubbliche", 3, 2005); *Laicità e politica*, in G. Boniolo (a cura di), *Laicità* (Einaudi, 2006); *La cittadinanza delle donne tra eguaglianza e differenza*, in G. Fiume (a cura di), *Donne diritti democrazia* (XL edizioni, 2007).

Francesca Rigotti, laureata in filosofia all'Università Statale di Milano, dottore di ricerca in scienze sociali presso l'Istituto universitario europeo e libera docente in scienze politiche dell'Università di Göttingen, insegna nelle Università di Lugano e Zurigo. Si è occupata prevalentemente di metaforologia politica e filosofica e di etica; da qualche tempo si dedica alla filosofia della vita quotidiana. Tra le sue ultime opere: *Gola. La passione dell'ingordigia* (il Mulino, 2008); *Il pensiero delle cose* (Apogeo, 2007); *Il pensiero pendolare* (il Mulino, 2006); *La filosofia delle piccole cose* (Interlinea, 2004).

Alessandra Tanesini, reader in filosofia all'Università di Cardiff, è autrice di tre monografie, *An Introduction to Feminist Epistemologies* (Blackwell, 1999), *Wittgenstein. A Feminist Interpretation* (Polity, 2004), e *Philosophy of Language A-Z* (Edinburgh University Press, 2007), così come di molti saggi di filosofia femminista, epistemologia e filosofia del linguaggio. Da più di un decennio è membro dell'esecutivo della Society for Women in Philosophy (SWIP UK).

Nicla Vassallo, già visiting professor di epistemologia presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, è attualmente professore ordinario di filosofia teoretica presso l'Università di Genova. Tra le sue pubblicazioni scientifiche ricordiamo alcuni volumi: *Teoria della conoscenza* (Laterza, 2003, 2a ed. 2008) in qualità di autrice, *Filosofia delle donne* (Laterza, 2007, 2a ed. 2007) in qualità di coautrice, *Filosofia delle conoscenze* (Codice edizioni, 2006) in qualità di curatrice, *Knowledge, Language, and Interpretation*. (Ontos Verlag, 2008) in qualità di cocuratrice. Scrive regolarmente su *Domenica*, il supplemento culturale del quotidiano "Il Sole 24Ore".



## Indice dei nomi

- Abelardo, 33  
 Abir-Am, P.G., 120  
 Afrodite, 24  
 Agamennone, 26  
 Alcoff, L.M., 19  
 Alessandro il Macedone, 29  
 Alfonso, Don, 3, 7  
 Alic, M., 118  
 Amiry, S., 17  
 Anassagora, 26  
 Anderson, E., 112, 113, 114, 122  
 Ancombe, E., 33, 34, 38  
 Antony, L., 112, 113, 114, 122, 128, 129, 138  
 Apollo, 26  
 Arendt, H., 36  
 Arianna, 39, 40  
 Aristotele, 10, 26, 27, 28, 29, 32, 38, 44, 45, 67, 82  
 Austin, J., 94, 97, 145n
- Babeuf, F.-N., 39  
 Bachofen, J.J., 30  
 Bacone, F., 41  
 Badinter, E., 37  
 Baier, A., 77  
 Ballestra, S., 32  
 Barile, N., 40  
 Bartky, S., 143  
 Baseheart, M.C., 41  
 Beatrice, 147  
 Belenky, M., 139  
 Bell, C., 16  
 Bell-Burnell, J., 13  
 Benhabib, S., 73  
 Bennett, A., 49  
 Benoit-Browaays, D., 140  
 Berdan, J.M., 127  
 Bergmann, B., 15  
 Bergvall, V., 94  
 Bianchi, C., 97n, 98  
 Boccia, M.L., 72
- Bordo, S., 144  
 Botti, C., 80  
 Boyd, L.G., 119  
 Brabeck, M.M., 139  
 Braidotti, R., 35, 72  
 Breines, I., 14  
 Brontè, C., 16  
 Brownmiller, S., 15  
 Bucholtz, M., 90, 94  
 Buddha, 4  
 Butler, J., 94, 123, 142
- Cameron, D., 87, 95, 96, 99, 99n  
 Cantarella, E., 39  
 Caprara, G., 118  
 Cartesio, R., 73, 106  
 Cavarero, A., 41  
 Ceresa, A., 36  
 Chiara d'Assisi, 146  
 Chodorow, N., 111  
 Cirillo, 11  
 Clinchy, B., 139  
 Clitennestra, 26  
 Coates, J., 89  
 Code, L., 106  
 Cohen, J., 78n  
 Collins, P.H., 142  
 Connell, R., 14  
 Costanza d'Altavilla, 146  
 Crick, F., 12  
 Cristo, 4, 41  
 Cunizza da Romano, 146  
 Curie, M., 119, 128
- D'Agostini, F., 71  
 Da Ponte, L., 3, 4  
 Daly, M., 140  
 Dante Alighieri, 146, 147  
 Daston, L., 104, 105  
 Davis, K., 135

- De Beauvoir, S., 33, 37, 124  
 Deleuze, G., 35  
 Democrito, 26  
 Despina, 7, 8  
 Dewey, J., 71  
 Dio, 31, 51, 67, 77, 132  
 Diotima, 41, 127  
 Donchin, A., 79  
 Dorabella, 4, 7  
 DuBois, P., 41  
 Duhem, P., 110  
 Duncan, H., 126, 127  
 Dworkin, A., 78n, 142
- Eckert, P., 93, 95  
 Efestò, 24, 25  
 Eide, I., 14  
 Eliot, M., 129  
 Eloisa, 33, 39, 45  
 Elshtain, J.B., 76  
 Empedocle, 26  
 Epicuro, 26  
 Epimeteo, 25  
 Era, 27  
 Erinni, 26  
 Ermes, 24  
 Eschilo, 26  
 Esiodo, 24, 25, 39  
 Euripide, 39  
 Eva, 25
- Fausto-Sterling, A., 139, 140  
 Fenarete, 41  
 Ferrando, 4  
 Feyerabend, P.K., 33, 34  
 Fiordiligi, 4  
 Firestone, S., 15  
 Fishman, P., 89, 92  
 Flaubert, G., 38  
 Fleming, W.P., 118, 119  
 Flusser, V., 32  
 Folwer, R.H., 127  
 Foucault, M., 94  
 Francesca da Polenta, 146  
 Franklin, R., 12, 13  
 Freed, A., 98n, 99  
 Fricker, M., 19  
 Fried, B., 121
- Galimberti, U., 42  
 Galison, P., 104, 105  
 Garavaso, P., 36, 42, 143n
- Geach, P., 34  
 Giere, R.N., 125  
 Gilligan, C., 51, 68, 74, 75, 125  
 Giovanni Paolo ii, 70  
 Giuda, 4  
 Goldberger, N., 139  
 Görres, J., 29  
 Gould, S.J., 121  
 Grice, P., 97, 97n  
 Griffin, S., 140  
 Griffiths, P.E., 12n  
 Grimm, J., 29  
 Guglielmo, 4
- Haack, S., 128  
 Haas, V.B., 120  
 Habermas, J.,  
 Hall, K., 90, 94  
 Haraway, D., 107, 108, 109, 110, 123  
 Harding, S., 107, 108, 109, 112, 113, 115, 119  
 Hartssock, N., 113  
 Hawkes, G., 17  
 Hegel, G.W.F., 123  
 Hekman, S., 143  
 Held, V., 51, 70, 71  
 Henifin, M.S., 121  
 Heyes, C.J., 16  
 Hines, M., 140  
 Hird, M.J., 137n  
 Holmes, J., 89, 93  
 Hoobler, I.M., 119  
 Hooks, B., 142  
 Hornsby, J., 19, 96, 97, 97n  
 Hubbard, R., 121  
 Husserl, E., 42, 52, 53, 54, 55, 60
- Ipazia, 10, 11  
 Ippocrate, 26  
 Ippone, 26  
 Irigaray, L., 76n
- Jaggar, A.M., 9, 19, 140  
 James, W., 12n, 71  
 Jane Eyre, 16  
 Jaspersen, O., 87, 88, 90  
 Jones, B.Z., 119
- Kant, I., 60, 67, 73  
 Kanter, R.M., 123  
 Keller, E.F., 107, 110, 111, 125, 127  
 Kittay, E.F., 19  
 Kuhn, T., 121

## Indice dei nomi

167

- Kymlicka, W., 77  
 Labov, W., 88  
 Lakoff, R., 88, 90, 91, 95, 96, 98n  
 Lancaster, C.S., 125  
 Langton, R., 97, 97n  
 Larned, A.G., 139  
 Levi Montalcini, R., 119  
 Levinas, M., 10  
 Lipps, T., 52, 53, 54  
 Lloyd, E.A., 136n  
 Lloyd, G., 125  
 Longino, H., 109, 110, 114, 115, 122, 129  
 Lorde, A., 142  
  
 MacIntyre, A., 68  
 Mackenzie, C., 82  
 MacKinnon, C., 13, 15, 78n, 86, 97  
 Mahmood, S., 135  
 Malala, G., 10  
 Mancina, C., 77, 79  
 Maometto, 4  
 Maréchal, S., 39  
 Martin, E., 6, 126  
 Marx, K., 112  
 Maupassant, G., de, 45  
 McClintock, B., 125, 127  
 McConnell-Ginet, S., 93, 95, 98  
 Mehta, D., 44  
 Ménages, G., 11  
 Merchant, C., 106  
 Meyers, D.T., 82  
 Mill, J.S., 10, 41  
 Millman, M., 122  
 Mitchell, M., 124  
 Moody-Adams, M., 73  
 Morgan, K., 134  
 Moro, L., 118  
 Mozart, W.A., 3  
 Muchembled, R., 145n  
 Muraro, L., 76n, 127  
 Murdoch, I., 58  
  
 Nagel, T., 105  
 Nelson, L.H., 122  
 Niceforo, 11  
 Nietzsche, F., 10, 32, 39  
 Noddings, N., 51  
 Nussbaum, M.C., 74  
 Nye, A., 96  
 O'Neill, O., 77n  
  
 Ochs, E., 89  
 Okin, S.M., 15, 74, 76, 77  
 Oreste, 26  
 Outram, D., 120  
  
 Pandora, 24, 25  
 Paolo, di Tarso, 41, 42  
 Park, K., 134  
 Parmenide, 26  
 Pender, E.E., 41  
 Penelope, 4  
 Peretti, I., 72  
 Perrucci, C.C., 120  
 Phyllis, 29  
 Pia, de' Tolomei, 146  
 Piccarda, 146  
 Pickering, E., 117, 118, 119, 120  
 Pietro (apostolo), 41  
 Pitch, T., 78n, 79  
 Platone, 39, 41, 42, 43, 44, 106  
 Priollaud, N., 38  
 Prometeo, 24, 25  
 Proudhon, P.-J., 39  
 Puenzo, L., 137  
  
 Quine, W.V.O., 110, 122  
  
 Radford, J., 14  
 Ransome, Mr., 49  
 Ratzinger, J., 37  
 Rawls, J., 68, 69n, 73  
 Rich, A., 72, 117  
 Rigotti, F., 35, 40  
 Rilke, R.M., 37  
 Rizzolatti, G., 50  
 Rosser, S., 120  
 Rossi Doria, A., 70  
 Rossiter, M.W., 118, 119, 120, 125, 127, 129  
 Rothschild, J., 120  
 Rousseau, J.-J., 10  
 Ruddick, S., 34, 35, 38, 75  
  
 Sandel, M., 68  
 Sapia, 146  
 Sapir, E., 86  
 Saul, J., 97n, 98  
 Sayre, A., 118  
 Scheler, M., 50, 53, 54  
 Schiebinger, L., 120, 122  
 Schopenhauer, A., 31, 39  
 Semonide di Amorgo, 25, 26, 39  
 Seneca, L.A., 43

- Sesti, S., 118  
 Sherwin, S., 79  
 Sinigaglia, C., 50  
 Smith, A., 54  
 Socrate Scolastico, 10  
 Socrate, 41, 42, 43  
 Sofia, 10  
 Solomon, R.C., 12n  
 Sontag, S., 17  
 Spelman, E.V., 123  
 Spender, D., 86, 88n, 91  
 Stagirita, 28  
 Stanko, E., 14  
 Stein, E., 31, 32, 35, 41, 42, 52, 53, 54, 55  
 Stueber, K.R., 50  
 Summers, L., 129, 130  
  
 Talbot, M., 87, 88, 92, 95  
 Tannen, D., 92, 93  
 Tarule, J., 139  
 Tavris, C., 139  
 Taylor, C., 81, 89  
 Téseo, 39  
 Tiresia, 27  
 Tomin, J., 41  
 Tong, R., 79  
 Tronto, J.C., 76  
 Trudgill, P., 88  
 Truman, H., 33  
  
 Ulisse, 4  
  
 Vassallo, N., 36, 42, 143n  
 Vico, G., 34  
 Vidal, C., 140  
 Vitry, J., de, 29  
  
 Walker, M.U., 76  
 Washburn, S., 125  
 Watson, J., 12, 13  
 Weil, S., 38  
 Weinrich, H., 43  
 Wendell, S., 142  
 West, C., 142  
 Whorf, B., 86  
 Wilkins, M., 12  
 Winch, P., 34  
 Wittgenstein, L., 33, 34, 60, 132, 133  
 Wittig, M., 142, 145  
 Wojtyła, K., 70  
 Wolgast, E.H., 78  
 Woolf, V., 45  
 Wylie, A., 126  
  
 Young, I.M., 19, 142  
  
 Zambrano, M., 36  
 Zeus, 24, 27  
 Zimmerman, D., 142



