

verifiche
rivista semestrale
di scienze umane

Verifiche. Associazione di Studi filosofici
Sede: via Francesco Algarotti 13/a – 35125 Padova
Direttore responsabile: Antonella Benanzato
Amministratore: info@verificheonline.net
Autorizzazione Tribunale di Padova n. 2445 del 17/09/2017
Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abb. Postale 70% - NE/PD
Digitalandcopy sas - Vignate (MI), Via Roma 25
Anno L - N. 2 - Giugno-Dicembre 2021
www.verificheonline.net

PREZZO € 35,00

VERIFICHE 2021

2

verifiche

«VERIFICHE» ISSN 0391-4186

Feminist Metaphilosophy

Edited by Valentina Bortolami
and Giovanna Miolli

V. Bortolami, L. Cadahia, A. Castillo, M. Ciurria,
K. Dotson, R. Falkenstern, K. Glavic, D. Maffia,
D. Migliorini, G. Miolli, D. Suárez Tomé

2021

ANNO L N. 2

Verifiche

Rivista fondata da Franco Chiereghin e Giuliano Rigoni

Direzione/Editors

Luca Illetterati (Scientific Coordinator), Paolo Giuspoli (Editorial Coordinator), Francesca Menegoni.



Redazione/Editorial Staff

Michela Bordignon, Francesco Campana (Editorial Guidelines), Valentina Chizzola, Luca Corti (Peer review Editor), Alberto Gaiani, Paolo Livieri, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Giovanna Miolli (Web Manager), Antonio Nunziante, Federico Orsini, Giovanni Realdi, Barbara Santini (Reviews and Discussions Editor), Sergio Soresi, Alberto Vanzo.

Consiglio scientifico/Advisory Board

Gabriel Amengual, Myriam Bienenstock, Rossella Bonito Oliva, Claudio Cesa (†), Franco Chiereghin, Ferruccio De Natale, Giannino Di Tommaso, Alfredo Ferrarin, Luca Fonnenu, Stephen Houlgate, Marco Ivaldo, Jean-François Kervégan, Claudio La Rocca, Eugenio Mazzarella, Adriaan Th. Peperzak, Michael Quante, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen.

The Journal uses a double-blind peer review procedure. Authors of articles to be considered for publication should email one copy in .doc or .rtf format, and another copy in .pdf format, to Luca Corti (redazione@verificheonline.net). Please include a short abstract in English (about 1,500 characters) and 4-8 keywords. The Journal accepts contributions in English, German, Italian, French, Spanish and Portuguese. Accepted contributions should be prepared according to the journal's guidelines. Book reviews are generally commissioned by the Editorial Staff. If you are interested in writing a book review, please contact Barbara Santini (recensioni@verificheonline.net). Books should be sent to the following address: «Verifiche», c/o Luca Illetterati, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitanio 3 - 35139 Padova, Italy.

  This publication is part of INRATIO PROJECT (researcher: G. Miolli, coordination: L. Illetterati) that has received funding from the University of Padua under the "MSCA Seal of Excellence@Unipd" programme.

«Verifiche» is an international biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

info@verificheonline.net

www.verificheonline.net

Verifiche

International biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

ABBONAMENTO/SUBSCRIPTION PRICE

Italia: privati € 55,00 (sostenitori € 65,00; studenti € 35,00); enti: € 80,00.

Europe and Mediterranean Countries: € 75,00 (students: € 55,00); institutional: € 100,00.

Other Countries: € 90,00 (students: € 70,00); institutional: € 115,00.

Spese postali incluse/Shipping charges included.

FASCICOLI SINGOLI/SINGLE ISSUES

Italia privati: € 35,00 (fascicolo doppio: € 65,00); enti: € 45 (fascicolo doppio: € 85,00)

Europe and Mediterranean Countries: plus € 11 shipping charges (double i.: plus € 17).

Other Countries: plus € 16 shipping charges (double i.: plus € 22).

FASCICOLI ARRETRATI/BACK ISSUES

Italia: € 40,00; Europe and Mediterranean Countries: € 40,00 (plus € 11 shipping charges).

Other Countries € 40,00 (plus € 16 shipping charges).

MODALITÀ DI PAGAMENTO/METHOD OF PAYMENT

Con bonifico bancario intestato a/By bank transfer to:

«Verifiche. Associazione di studi filosofici»

Intesa Sanpaolo Spa - Filiale terzo settore Veneto centro, via Jappelli 13 - Padova

IBAN: IT54X0306909606100000142839

Nella causale specificare il numero o l'annata (per ordini) oppure solo l'abbonamento (in caso di abbonamento annuale). Please indicate *issue number* and *year* (for single issue) or *year* only (for yearly subscription).

Per usufruire dello sconto per studenti è necessario indicare nella casuale il numero di matricola e la sigla della sede universitaria (oppure l'indicazione dell'istituto).

For further details:

info@verificheonline.net

www.verificheonline.net

Cover Design by Giulia Battocchia

verifiche

Anno L, N. 2, 2021

Dir. resp. Antonella Benanzato • Amministrazione: Via Francesco Algarotti 13/a - 35125 Padova
Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 2445 del 17.09.2017
Digital And Copy S.a.s. - Vignate (MI) - Via Monzese 40 - A. L (2), 2021

Feminist Metaphilosophy

- 1 *Feminist Metaphilosophy: An Introduction*
Valentina Bortolami and Giovanna Miolli
- 15 *Metaphilosophy: A What and A Why*
Kristie Dotson
- 33 *¿Es posible una recuperación de la fenomenología desde la filosofía feminista?*
Danila Suárez Tomé and Diana Maffía
- 51 *De la revuelta feminista, la historia y Julieta Kirkwood*
Alejandra Castillo
- 67 *Philosophy, Feminism and the Popular Field in Latin America*
Luciana Cadahia
- 89 *La cita feminista: Nelly Richard entre feminismos, crítica cultural y filosofía chilena*
Karen Glavic

- 111 *On the Uses and Abuses of Doing Feminist Philosophy with Hegel*
Rachel Falkenstern
- 133 *Come nottola al tramonto: ipotesi su metodo e scopo delle future filosofie femministe*
Damiano Migliorini
- 159 *A New Ameliorative Approach to Moral Responsibility*
Michelle Ciurria
- 183 *On the Metaphilosophical Implications of the Naturalism Question in Feminism*
Valentina Bortolami
- 209 *Composting Contemporary Metaphilosophy with Feminist Philosophical Perspectives: Towards an Account of Philosophy's Concreteness*
Giovanna Miolli

Book Reviews

- 241 A. Balzano, *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*
(Giovanna Miolli)
- 248 R.M. Carusi, *Lacan and Critical Feminism: Subjectivity, Sexuation, and Discourse*
(Elena Tripaldi)

- 255 D. Ferreira da Silva, *A Dívida Impagável*
(Aléxia Bretas)
- 261 J. Nash, *Black Feminism Reimagined*
(Anna Guerini)
- 268 A. Stone, *Being Born: Birth and Philosophy*
(Silvia Locatelli)
- 275 F. Vergès, *The Wombs of Women*
(Sabrina Morán and María Cecilia Padilla)

COME NOTTOLA AL TRAMONTO: IPOTESI SU METODO E SCOPO DELLE FUTURE FILOSOFIE FEMMINISTE

di Damiano Migliorini*

Abstract. *In the article's first section, the author clarifies how the metaphilosophical question can be interpreted. In the second and third sections, a Hegelian phenomenological method is applied to the diachronic theoretical development of feminist philosophies – especially two of its moments, sexual difference thought and Judith Butler's version of queer theory – to understand whether any indications emerge from this development concerning the contents, model of rationality, identity, and methods of these philosophies. The Hegelian metaphilosophical premise is that we can understand what it means to do feminist philosophy only by observing, like the Owl of Minerva, the history of its theoretical development and interpreting the indispensability of each of its moments, and, at the same time, the presence in them of elements for their dialectical sublation. At the end of this analysis, some conclusions for the future of feminist philosophies are drawn. The author argues that the evolution of feminist philosophies shows that they cannot have a defined content or method. They are intrinsically open to their destabilization and sublation, passing from questions about women to general philosophical questions. How to understand the latter – and whether to welcome this 'sunset' as a positive, eminently queer event – is the topic of the final reflections.*

Keywords. *Thought of Sexual Difference; Queer Theory; Hegel; Butler; Metaphilosophy*

1. Metafilosofia? Un tentativo 'hegeliano'

Nel dibattito contemporaneo esistono varie concezioni della metafilosofia¹. Da taluni è intesa come quel settore che si occupa

* Università degli Studi di Verona

¹ Per un elenco completo di varie definizioni: G. Miolli, *Hegel e metafilosofia: mappa di un problema*, «Verifiche», XLVI (1), 2017, pp. 83-128.

della natura della filosofia (una ‘filosofia della filosofia’), ma già questa intuitiva definizione è invisibile a molti filosofi poiché, si sostiene, se la filosofia è, da sempre, un’indagine sulla possibilità di sé medesima, non potrebbe esistere una filosofia esterna alla filosofia. Talvolta, allora, s’intende la meta-filosofia come l’indagine sugli scopi o i metodi della filosofia. Nuovamente, però, appare oscuro in che senso tale indagine sia davvero ‘oltre’ (*μετά*) la filosofia. Infatti, se con Cartesio si è anteposta la definizione del metodo alla costruzione di una filosofia scientifica, già Spinoza denunciava l’impossibilità di tale precedenza: il paradosso del metodo è che, per scoprire un metodo, bisogna già averne uno, ma così si genera un regresso all’infinito².

Hegel ha invece sostenuto che la filosofia non può presupporre il suo oggetto né un metodo (con riferimento a Spinoza, Hegel sottolinea che il metodo della filosofia non è «per definizioni»³). Per Hegel, la filosofia è l’unica scienza proprio perché non accetta presupposti fondativi, bensì s’interroga costantemente su sé stessa⁴. La filosofia può mostrare la necessità del suo contenuto e la bontà del suo metodo solo compendosi, solo nell’intero del suo processo di sviluppo. Per essere scienza, dunque, la filosofia, deve «percorrere con pazienza quel lungo cammino» della storia della filosofia, dove «ciascun momento è necessario»⁵. Il metodo della filosofia è lo sviluppo della storia della filosofia, nel quale filosofie e metodi sono stati posti, discussi, superati, elevati. Il metodo va scoperto nel modo in cui la filosofia si è sviluppata nella storia, perché è nel suo sviluppo che si ritrova il suo *logos*: «La filosofia è appunto per sé la conoscenza di questo svolgimento»⁶.

² L. Vinciguerra, *Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.

³ G.W.F. Hegel, *Principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta*, in Id., *I principî*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 44.

⁴ Poiché non presuppone un metodo, la filosofia non è nemmeno, propriamente, una disciplina. Cfr. L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Roma, Carocci, 2018, p. 105.

⁵ G.W.F. Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, in *I principî*, p. 103.

⁶ Id., *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1972, p. 66.

Queste brevi note d'apertura lasciano trasparire quanto sia accidentato il terreno per chi voglia definire con nettezza la domanda meta-filosofica. Tuttavia, una delimitazione è pur necessaria e di seguito si intenderà la questione della meta-filosofia femminista come equivalente grossomodo alle seguenti domande: cosa stiamo facendo quando facciamo filosofia femminista? È possibile individuare un metodo e un contenuto comuni, per le filosofie femministe, che permettano d'identificarle come un *field of study*? Per tentare di rispondere, si proverà ad applicare l'intuizione hegeliana appena esposta – ammesso che essa sia una metafilosofia *ante litteram*⁷ – alla storia delle filosofie femministe. La discussione sulla possibilità del femminismo, d'altronde, è piuttosto datata⁸ e forse non è possibile aggiungervi molto di originale. Ci si concentrerà, allora, sulle *filosofie* femministe; non tanto sulla loro possibilità in quanto tale, ma sul loro sviluppo teoretico, compiendo una 'fenomenologia' che possa dire qualcosa sui loro contenuti, sul loro modello di razionalità e sulle implicazioni che questo ha sulla loro identità e metodo.

L'operazione che si tenterà può avere tre limiti. Innanzitutto, essa non evita il paradosso citato, in quanto implica l'adozione del metodo (hegeliano) per chiarire logica e metodo delle filosofie femministe⁹. In secondo luogo, si è deciso di applicare il metodo hegeliano *ex abrupto*, sebbene sarebbe opportuna una sua problematizzazione, viste le aporie che potrebbe presentare (a lungo discusse dai suoi interpreti e oppositori), per esempio nella tensione tra l'asserita esistenza di molte filosofie e di un'unica filosofia. Per Hegel nessuna delle filosofie «è tramontata» bensì tutte sono

⁷ Su potenzialità e difficoltà d'intendere la *Fenomenologia* e la filosofia della storia di Hegel come la sua metafilosofia 'implicita' e 'interna': cfr. Miolli, *Hegel e la metafilosofia*.

⁸ N. Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism*, New York, Columbia University Press, 2001, in particolare Cap. 1: *Is Feminist Philosophy a Contradiction in Terms?*, pp. 19-45. Cfr. P. Ricci Sindoni (a cura di), *Di un altro genere*, Milano, Vita&Pensiero, 2008, pp. 209-237; P. Garavaso e N. Vassallo, *Filosofia delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 3-13.

⁹ Sulla capacità o meno della posizione hegeliana di uscire dal paradosso: cfr. Miolli, *Hegel e metafilosofia*.

mantenute nella filosofia «come momenti di una totalità»¹⁰: le filosofie molteplici sono nella verità, ma la filosofia assoluta è la storia della filosofia¹¹ (il vero è l'intero). Così, sottolinea Pareyson, non si riesce a mantenere, se non attraverso la contraddizione¹², la dialettica Uno-Molti: le filosofie paiono doversi disciogliere nella filosofia assoluta seppur conservandosi¹³. In terzo luogo, la filosofia, per Hegel, «arriva sempre troppo tardi»¹⁴, quando la storia si è già sviluppata: può analizzarne solo dei frammenti, perdendo parte della sua ricchezza. In questo contributo, il limite della fenomenologia si amplifica perché si considerano solo due filoni del femminismo, riducendo la ricchezza del dibattito presente in esso e interno ai filoni stessi¹⁵.

Con la consapevolezza di questi limiti, questo saggio vuole essere, allora, solo un esempio di cosa si potrebbe ottenere riguardo alle filosofie femministe, con Hegel, intendendo metafilosofia, storia della filosofia, filosofia e fenomenologia come coestensive¹⁶. La bontà dell'operazione messa in atto potrebbe almeno rivelarsi nell'esito, in termini di presa di coscienza di uno sviluppo teoretico. Spetterà a chi lo ritiene fruttuoso ampliarne l'applicazione, discuterne i presupposti, correggerne le conclusioni. Si inizierà l'indagine mostrando cosa ci hanno insegnato alcune filosofie femministe, per cercare di comprendere in cosa consiste la filosofia femminista osservando, come la nottola di Minerva, la storia del suo sviluppo teoretico, cogliendo in ogni momento la sua indispensabilità e allo stesso tempo la presenza in esso del germe per il suo superamento dialettico.

¹⁰ Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, p. 76.

¹¹ L. Pareyson, *Prefazione*, in Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, pp. 13-14.

¹² Secondo Hegel «la filosofia unifica questi contraddicenti» (*Principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta*, p. 42).

¹³ Pareyson, *Conclusione*, in Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, pp. 145-154.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965, p. 17.

¹⁵ Cfr. R. Braidotti, *Feminist Philosophy*, in *The Continuum Companion to Continental Philosophy*, a cura di J. Mullarkey e B. Lord, New York, Continuum, 2009, pp. 166-187.

¹⁶ Cfr. Miolli, *Hegel e metafilosofia*, p. 119.

Si tracceranno poi alcune traiettorie delle future filosofie femministe (è anche questo un compito della metafilosofia, secondo alcuni). La convinzione che verrà lì espressa è che esse mostrino, nella loro evoluzione teoretica, di non poter contemplare un contenuto o un metodo definito. Esse sono intrinsecamente aperte alla propria destabilizzazione e al proprio superamento. Come intendere quest'ultimo e se accoglierlo come un evento positivo sarà oggetto delle riflessioni finali.

2. *Il pensiero della differenza sessuale*

Tra le filosofie femministe un posto rilevante è stato assunto dal 'pensiero della differenza sessuale' (Pds). Tale locuzione rimanda a un insieme di filosof(i)e che postulano un'asimmetria tra maschio e femmina, denunciando la riduzione androcentrica a cui la donna è stata sottoposta nel corso della storia¹⁷. Interpretata con le categorie maschili, infatti, secondo le sostenitrici di Pds, la donna avrebbe perso la sua specificità. Quando emerge dall'oblio, invece, la connotazione sessuale femminile apre alla donna, tramite la mediazione tra donne¹⁸, un modo di conoscenza suo proprio, irriducibile a quello maschile¹⁹. Pds s'impegna, quindi, a elaborare una simbolica femminile in grado di guidare le donne verso la loro emancipazione.

Pds «nasce per una necessità avvertita dalle donne di ricercare liberamente espressioni, pratiche politiche, azioni in fedeltà al proprio desiderio»²⁰ e al proprio corpo. Le donne, infatti, secondo le

¹⁷ Cfr. E. Anderson, C. Willett e D. Meyers, *Feminist Perspectives on the Self*, «Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Fall 2021 Edition), ed. by E.N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/feminism-self/>>.

¹⁸ «Il confronto con altre donne è volto a permettere a una donna di articolare *autonomamente* lo spazio tra sé e sé con l'esterno» (AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza*, Milano, La Tartaruga, 2003, p. 36).

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ C. Zamboni, *La passione della differenza sessuale*, «DeA: donne e altri», 10 dicembre 2015 (<https://www.donnealtri.it/2015/12/la-passione-della-differenza-sessuale/>).

pensatrici della differenza, hanno una specificità riguardo al meccanismo intellettuale – dovuta alla loro differente natura corporea e in particolare all’esperienza della gestazione²¹ – e devono sviluppare un sapere femminile e un discorso che parta da due soggetti, il maschile e il femminile, senza sacrificare il secondo a vantaggio del primo. A corpi irriducibili corrispondono infatti identità irriducibili, una differenza ontologica primaria.

Pds è solitamente inteso come una delle prime fasi del pensiero femminista e per questo è assunto anche qui come ‘prima tappa’ (o figura). Esso s’ispira principalmente al lavoro di Luce Irigaray. Nella sua ampia produzione letteraria, ella ha invitato le donne a dare la propria definizione di sé, utilizzando un *essenzialismo* (o mimesi) *strategico*, un temporaneo smascheramento²², senza tuttavia prescrivere un’identità universale alla donna. Con una tensione fondamentale: da un lato, infatti, ha criticato l’essenzialismo, dall’altro ha evitato le forme più estreme di decostruzionismo²³. Irigaray usa la decostruzione per la ricostruzione di nuove identità²⁴. Questo ha fatto sì che le sue opere – la cui complessità è tale da non renderne possibile un resoconto definitivo²⁵ – siano state interpretate in direzione più essenzialista²⁶ o

²¹ S. Zanardo, *Gender e differenza sessuale*, «Aggiornamenti Sociali», LXV (5), 2014, pp. 379-391.

²² A. Cavarero, *Il pensiero femminista*, in *Le filosofie femministe*, a cura di F. Restaino e A. Cavarero, Milano, Mondadori, 2002, p. 96.

²³ Ivi, pp. 95-96 e 103.

²⁴ M. Whitford, *Reading Irigaray in the Nineties*, in *Engaging with Irigaray*, a cura di C. Burke et al., New York, Columbia University Press, 1994, p. 17.

²⁵ Ivi, p. 15.

²⁶ In direzione ‘essenzialista’ troviamo Kristeva e Gilligan. Stone (*Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge, CUP, 2006) ha sviluppato l’essenzialismo di Irigaray contro l’antiessenzialismo di Butler. Plaza (*Phallomorphic Power and the Psychology of Woman*, «Feminist Issues», LXXIII, 1980, pp. 71-102) ha criticato l’essenzialismo. Whitford (*Luce Irigaray: Philosophy of the Feminine*, London, Routledge, 1991) ritiene che l’essenzialismo di Irigaray non sia lo stadio finale. Cfr. E. Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney, Allen&Unwin, 1989. Echi della posizione di Irigaray si trovano anche nella comunità di Diotima, il cui manifesto, su richiamato, contiene le stesse tensioni teoretiche. Per differenze e convergenze tra Cavarero e Butler (esponenti di Pds

più costruttivista²⁷. Come è dubbio se Irigaray abbia difeso il separatismo lesbico, avendo ella proposto un'etica della differenza sessuale che supera questa dicotomia²⁸.

Già in Irigaray, dunque, Pds non può proporre un modello di femminilità codificato, giacché tra i suoi presupposti, vi è che nessuna donna può parlare al posto di un'altra, perché il rischio sarebbe di creare una teoria oggettiva sulla donna che Pds vuole evitare (l'oggettività è un'imposizione del *logos* maschile). Pur valorizzando così la differenza tra l'uomo e la donna, si lascia però a quest'ultima la libertà di definirsi e realizzarsi in modo congruente alla propria individualità²⁹. Così, Pds «non detta mai significati stabili»³⁰. La differenza tra uomini e donne c'è, ma come esprimerla *storicamente* dipende dalle donne. Differenza «ineliminabile ma inafferrabile»³¹, dunque: le pensatrici del Pds ritengono che «la nostra esperienza del corpo non può essere oggettivata»³². La differenza maschio-femmina rimane un arcano, quasi dogmatico, posto e allo stesso tempo dichiarato come inesprimibile.

In questa tensione tra specificità e inesprimibilità, le posizioni che, per necessità di sintesi, si raggruppano sotto l'etichetta Pds, sono state poi oggetto di accesi dibattiti, alla luce del successivo pensiero femminista elaborato, tra molte altre, da De Lauretis, Braidotti e Butler (esponenti del pensiero queer). Una critica riguarda proprio l'eccessiva enfasi data a qualità specifiche femminili. Secondo tale critica, Pds postula un'identità 'naturale'

e Pq), cfr. O. Guaraldo, *Figure della relazione*, in *Differenza e relazione*, a cura di O. Guaraldo e L. Bernini, Verona, OmbreCorte, 2009, pp. 90-121.

²⁷ L. Huffer, *Are the Lips a Grave? A Queer Feminist on the Ethics of Sex*, New York, Columbia University Press, 2013; R. Lee, *Breastfeeding and Sexual Difference: Queering Irigaray*, «Feminist Theory», XIX, 2018, pp. 77-94.

²⁸ E. Grosz, *The Hetero and the Homo: The Sexual Ethics of Luce Irigaray*, in *Engaging with Irigaray*, pp. 347-349.

²⁹ *Diotima*, p. 25.

³⁰ S. Zanardo, *La questione della differenza sessuale*, «Aggiornamenti Sociali», LXVI, 2015, pp. 833-844, p. 835.

³¹ Ivi, p. 836.

³² Zamboni, *La passione della differenza sessuale*.

della donna, conseguente al suo corpo³³, con poca considerazione della sua natura storica e dell'influenza culturale del linguaggio dominante. Tuttavia, tale critica, che pur può trovare validi appigli nei testi di Irigaray, pare sottostimare la radicalità³⁴ di Pds. Se ciò che conta è l'esperienza della singola donna³⁵, di per sé Pds si apre già, a mio avviso, al pensiero queer, riconoscendo al vissuto individuale un carattere di unicità e inafferrabilità³⁶. Questo, si diceva, è avvenuto anche storicamente, viste le diverse interpretazioni di Irigaray³⁷.

Se dunque tale tensione – risalendo a Irigaray – permane in ogni Pds, l'inafferrabilità è però una caratteristica corrosiva, tanto da porre Pds, a detta delle sue sostenitrici, sulla linea della «crisi della ragione» e del sapere universale che ha determinato «l'allontanamento dai modelli di razionalità» della tradizione occidentale³⁸. Questo perché, rifiutando l'universale 'Donna', tale pensiero diventa errante, vicino alla soggettività e non all'universalità. L'orientamento a un oggetto universale e immobile è una tendenza del maschio, mentre le donne si pongono in una linea nominalista e relativista, 'particolarista' o 'differenzialista'. In questo modo, Pds si configura come una *pratica* (senza pretese teoriche ulteriori³⁹), priva di un Assoluto Femminile che ricadrebbe «in una nuova cristallizzazione del pensiero»⁴⁰. Caratteristica di Pds, allora, è quella di essere lontano dagli assoluti della ragione e quindi al margine

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. K. Lennon, *Feminist Perspectives on the Body*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Fall 2014 Edition), ed. by E.N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/feminist-body/>>; cfr. Cavarero, *Il pensiero femminista*, p. 103.

³⁵ «Il mondo delle donne non è un mondo di identiche» (*Diotima*, p. 34).

³⁶ Cfr. N. Schor, *This Essentialism Which Is Not One*, in *Engaging with Irigaray*, pp. 57-78.

³⁷ Ivi, p. 64.

³⁸ M.L. Colì, *Dalla filosofia monosoggettiva al pensiero della differenza sessuale*, «Segni e Comprensione», XLVI, 2002, pp. 47-59, p. 47.

³⁹ Cavarero, *Il pensiero femminista*, p. 97.

⁴⁰ Colì, *Dalla filosofia monosoggettiva al pensiero della differenza sessuale*, p. 48.

della filosofia⁴¹, accettando la destabilizzazione che alla complessità della realtà sempre si accompagna⁴².

Ecco dunque il punto che porta al rovesciamento dialettico di Pds. Le molte pagine spese sulla presunta differenza ontologico-esistenziale della donna giungono a una magra conclusione (teoreticamente parlando): donne e uomini si ‘somigliano’, e il corpo testimonia solo una distanza, per altre vie non tracciabile⁴³. Le caratteristiche ‘astratte’ che una differenzialista attribuisce alla donna, infatti, sono proprie di ogni essere umano⁴⁴, o comunque rinvenibili anche in molti uomini. Alla fine, secondo Pds, circa la differenza produciamo «ballbettii»⁴⁵. Sottolineare l’unicità inespri-mibile del singolo, però, significa sottrarlo ai poli binari e, tolto il binarismo, viene meno l’interpretazione essenzialista di Pds, lasciando in piedi quella più radicale, che va nella direzione delle teorie queer.

In Pds il relativismo gnoseologico si rovescia – coerentemente – in un relativismo metodologico, che a sua volta sfocia in un nominalismo inteso come unica via di salvaguardia della singolarità. Con quest’ultimo accento, però, che riconduce la *specificità femminile* alla *specificità singolare*, Pds intraprende una nuova via, riconoscendo «che l’altro uomo o donna, bianco o nero, cattolico o musulmano, è differente da me, accettando che il suo diritto all’esistenza [...] apre a tutte le forme di differenza una grande possibilità di coesistenza»⁴⁶. Pds diventa l’erede di un più generale ‘pensiero della differenza’ che, attraverso forme diverse di nominalismo, intende valorizzare appunto *le infinite differenze* delle singolarità contro la tendenza alla riduzione ad Uno, al Sistema, all’Identico⁴⁷.

⁴¹ Cfr. Whitford, *Reading Irigaray in the Nineties*, p. 22; Braidotti, *Feminist Philosophy*.

⁴² Coli, *Dalla filosofia monosoggettiva al pensiero della differenza sessuale*, p. 52.

⁴³ G.P. Di Nicola, *Uguaglianza e differenza*, Roma, Città Nuova, 1988, p. 183.

⁴⁴ Ivi, pp. 89-90 e pp. 92-93.

⁴⁵ Ivi, p. 91.

⁴⁶ Coli, *Dalla filosofia monosoggettiva al pensiero della differenza sessuale*, p. 48.

⁴⁷ F.R. Recchia Luciani, *Filosofie femministe e riconoscimento delle identità plurali: dalla differenza alle differenze*, «Postfilosofie», VIII, 2015, pp. 15-26.

3. *Il pensiero queer*

Come si è visto, «la tensione tra l'attenzione alla particolarità degli individui e l'aspirazione a un'universalità oggettiva [...] che nella filosofia delle donne si manifesta soprattutto nel dibattito sull'essentialismo»⁴⁸ – tensione che risale sì a Irigaray, ma anche a de Beauvoir⁴⁹ – produce una serie di 'paradossi' da cui si fatica a uscire⁵⁰ (se non trascendendo la filosofia stessa e aprendosi alla dimensione *narrativa*⁵¹). Dovendo ammettere la specificità di ogni singola donna, Pds ha quindi in sé il momento del proprio superamento nel pensiero queer (Pq), le cui esponenti hanno messo in discussione il concetto 'donna' – e quindi l'essentialismo – in modo più deciso⁵². Butler e De Lauretis⁵³ sono inserite (non unanimemente) tra le esponenti di Pq, mentre Foucault ne è considerato un precursore. Il filosofo francese non ha infatti mai usato il termine queer, ma ha inaugurato l'*analitica del potere*, scorrendo la necessità che i soggetti prendano distanza dai regimi di sapere, dubitando delle classificazioni e delle categorie universali messe in campo dal dispositivo della sessualità⁵⁴.

Pq è multiforme e difficile da ripercorrere nei suoi rivoli, ma le sue esponenti condividono alcune tesi essenziali. Applicando l'analitica al genere, de Lauretis e Butler sottolineano che ogni corpo (e il relativo desiderio, o l'identità di genere) ha una sua specificità inoggettivabile e che non esistono 'identità naturali', ma

⁴⁸ Garavaso e Vassallo, *Filosofia delle donne*, p. 11.

⁴⁹ La tensione tra essentialismo e costruttivismo è costante ne *Il secondo sesso* (Milano, Il Saggiatore, 2002). Ad esempio, alle affermazioni «niente è naturale» (p. 827), «l'essenza non precede l'esistenza» (p. 309) e «all'esistenza dispersa, contingente e multipla delle donne» (p. 305), segue un rimando a una sensibilità particolare della donna (p. 832) e a delle differenze irriducibili tra uomo e donna (al singolare).

⁵⁰ Cavarero, *Il pensiero femminista*, pp. 78-115, qui pp. 89-92.

⁵¹ Ivi, p. 114.

⁵² Si aggiunga anche Haraway, che attraverso la categoria del *cyborg*, contesta la possibilità di definire l'identità della donna.

⁵³ Cfr. T. de Lauretis, *Queer Theory*, «Differences», III, 1991, pp. III-XVIII.

⁵⁴ L. Bernini, *Le teorie queer*, Milano, Mimesis, 2017, p. 144.

piuttosto identità (storicamente) *naturalizzate*, comprese le ‘specificità femminili’. Anche l’identità è considerata un costrutto storico-sociale: l’identità è il prodotto di un processo di *identificazione*⁵⁵, dinamico, funzionale (cognitivamente necessario) a relazionarsi in un contesto, ma pur sempre modificabile. Il ‘mito dell’identità’ – che porta gli individui a credere che essa sia naturalmente necessaria quando è stabile – favorisce l’esercizio del potere di un individuo sull’altro, serve alla società per definire le identità accettabili e agli individui ‘normali’ per identificarsi come gruppo, escludendo altri soggetti. Ma non serve al soggetto. Solo senza identità, allora, si può evitare questa normalizzazione⁵⁶ che passa per l’esclusione.

Nell’operare questo smascheramento, Pq si conferma essere un insieme di teorie critiche, «saperi polemici, conflittuali, scomodi e antipatici»⁵⁷. Nello specifico, sono filosofie politiche critiche: s’interrogano su che cosa siano la politica, il potere, le istituzioni, i rapporti tra potere e sessualità⁵⁸, denunciano il regime che rende minoritarie le minoranze. Pq non offre, però, soluzioni o alternative, bensì lascia ai singoli soggetti il compito di elaborare e sperimentare⁵⁹. Questo per evitare di trasformarsi in un modello universale: tali filosofie sono ‘per statuto’ non normative⁶⁰, e il loro obiettivo è di continuare a essere sentinelle vigili contro i criteri normativi.

Prendiamo ad esempio Butler. In *Scambi di genere* ella denuncia il modo in cui vengono costruiti sesso e genere nonché la violenza normativa insita nella tesi dell’‘eterosessualità naturale’. La ribellione alle norme di genere, che costruiscono anche la visione del sesso biologico, passa per il vivere pratiche sessuali diverse e per le performance drag. Entrambe le azioni hanno funzione critica, mostrano e denunciano il *processo di naturalizzazione* (l’allineamento tra corpo e prestazione di genere è solo una norma

⁵⁵ F. Monceri, *Oltre l’identità sessuale*, Pisa, ETS, 2010, pp. 11-16.

⁵⁶ Ivi, pp. 9-44.

⁵⁷ Bernini, *Le teorie queer*, p. 9.

⁵⁸ Id., *Il sessuale politico*, Pisa, ETS, 2019, pp. 9-42 e pp. 247-274.

⁵⁹ Id., *Le teorie queer*, pp. 53-54.

⁶⁰ Ivi, p. 49.

imposta). Per Butler, le pratiche omosessuali sono uno dei modi di destabilizzare i legami normativi tra genere ed eterosessualità che impongono il sesso binario. In forme diverse, dunque, transgender, transessuali, omosessuali, intersessuali hanno, nel loro esserci e nel loro viverci, un effetto critico destabilizzante.

Secondo Butler, perfino le differenze tra sessi sono costruite dall'eteronormatività: il desiderio (etero) produce i generi e quindi i sessi. Questo è un punto di rottura netto con Pds. Anche i sessi-corpi sono sempre *gendered*, è la cultura che li rende intelligibili. I generi sono prodotti (il genere 'si fa', non 'è') dalle forze sociali che puniscono le combinazioni sbagliate attraverso insulti, discriminazioni e violenze. I nuclei di genere, sostiene Butler, non sono altro che illusioni create dalla coercizione uniformante dell'eterosessismo. Perfino il dimorfismo sessuale, come regola di natura, è creato dall'ordine sociale eterosessista. Senza l'eterosessismo che costringe a impegnarsi in alcuni atti di genere, allora, non ci sarebbe più alcun genere⁶¹.

Emerge così che l'oppressione della donna non è il frutto del patriarcato, ma dell'eterosessismo. Perché si dia desiderio eterosessuale, infatti, devono darsi quelle differenze che collocano gli esseri umani in uno schema binario: forte/debole, razionale/emotivo, attivo/passivo, etero/omo. Quest'ultima, in particolare, è la dicotomia essenziale dell'eterosessismo, che si mantiene per esclusione di ciò che esso non è: l'omosessualità. Butler ritiene, dunque, che l'eterosessualità crei un concetto (l'omosessualità) per poi reprimerlo e mantenerlo al suo interno; questo è funzionale, ma allo stesso tempo è un elemento di instabilità del sé. E sono proprio le parodie drag o le pratiche sessuali non allineate a scuotere le false 'naturalizzazioni'.

In *Scambi di genere*, però, resta inspiegata la relazione tra corpo biologico e identità, se e quanto il primo sia inaggirabile, sebbene anche culturalmente costruito dal genere attraverso la sua performatività. Scrive la stessa autrice: «Sebbene il presente libro non chiarisca se la materialità del corpo sia totalmente costruita, questo

⁶¹ Per il capoverso: M. Mikkola, *Feminist Perspectives on Sex and Gender*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Fall 2012 Edition), ed. by E.N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>>

è stato il tema centrale di gran parte della mia produzione successiva»⁶². Tale questione viene infatti ripresa in *Corpi che contano*, dove, secondo Cavarero, Butler applica al sesso la lettura critica che abitualmente viene rivolta al genere; la tesi decisiva è che il sesso, nella sua materialità corporea, sia costruito come una norma dalla capacità performativa del discorso⁶³. La fissità legata alla materialità del corpo è effetto del potere: la norma culturale governa perfino la materializzazione dei corpi⁶⁴.

Eppure, neanche qui il genere è interamente costruito. I corpi non possono essere liquidati come semplici costruzioni culturali, bensì vi dev'essere una qualche sorta di necessità che accompagna queste esperienze primarie⁶⁵:

Butler rende evidente che il corpo eccede ogni tentativo di catturarlo nel discorso. È proprio questa eccedenza che consente la possibilità di formazioni alternative di esso, perché il corpo sorpassa ciascuno dei modi in cui possiamo averlo pensato. Ma non possiamo avvicinarci all'extra-discorsivo, tranne esplorando le possibilità discorsive⁶⁶.

Non è un caso che sia pur sempre dai corpi e desideri che si attinge l'impulso alla sovversione dei generi attraverso pratiche sessuali. Questa circolarità, questa 'impossibile precedenza' (logica e temporale) dei corpi materiali sul potere del discorso, e del potere sui corpi, è l'irrisolto di ogni teoria costruttivista, risalente di nuovo a Foucault. Butler porta all'interno della concettualità femminista alcune esistenze-differenze (Lgbtqia...), ma la relazione tra sesso e genere, tra corpo e cultura, che esse testimoniano, è un mistero che nemmeno Butler riesce a risolvere. Tra corpo, desiderio

⁶² J. Butler, *Scambi di genere*, Milano, Sansoni, 2004, p. xx.

⁶³ A. Cavarero, *Introduzione*, in J. Butler, *Corpi che contano*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. I-XX, p. XI.

⁶⁴ Per il capovero: Butler, *Corpi che contano*, pp. 2-5.

⁶⁵ Ivi, p. XIX.

⁶⁶ Lennon, *Feminist Perspectives on the Body*.

e società vi è un intreccio insondabile che ‘produce’ in modo imprevedibile identità, che chiedono di poter fiorire in un contesto accogliente. In fondo, il problema è sempre il soggetto: esso è costruito e imposto dal potere, ma anche la fonte inesauribile della sovversione.

Non solo la questione del corpo: anche «la tensione tra piano descrittivo e normativo non è risolta» in *Scambi di genere*, perché il libro non intende «dire ‘come stanno le cose’ (anche il piano descrittivo è sospeso, nel timore che si passi dall’essere al dover essere)»⁶⁷. Questione ripresa in *La disfatta di genere*, dove Butler, pur affermando che il genere debba subire una disfatta, non fornisce ‘linee guida’ per la sovversione, perché rischierebbero di diventare cliché opprimenti. Al di là delle dichiarazioni di principio, tuttavia, se il suo pensiero resti normativo è una questione disputata. Del resto, la tensione è evidente: il genere serve a rivendicare diritti e con essi il riconoscimento (e la vivibilità), ma deve subire una disfatta, perché il genere stesso può costringere entro le sue griglie disciplinanti. Consapevole di ciò – e allontanandosi in parte dal costruttivismo radicale originario – Butler in questo testo si dedica a creare spazi di convivenza per le diversità (in linea con le teorie su precarietà e vulnerabilità di *Vite precarie*).

Questa ‘ritirata’, però, non scioglie l’ambiguità di fondo, che è collegata strutturalmente a Pq: le aspirazioni delle minoranze sessuali sono ‘normative’, pur affermando che il desiderio è queer, ossia indeterminabile⁶⁸. Anche nella società che emerge dalla ‘disfatta del genere’, quindi, si generano dei nuovi rapporti di forza tra i generi. Nuove normalizzazioni e naturalizzazioni sono in agguato. Strutturalmente in agguato, perché l’uomo è portato ad attribuire valenza differenziale alle diversità. Perfino l’assenza di normalizzazione è una norma, come Butler stessa riconosce: nessun discorso che voglia essere liberatorio può rinunciare a ritenersi vero, ma nel fare ciò finisce col trasformarsi in una nuova norma.

⁶⁷ Butler, *Scambi di genere*, p. XXV.

⁶⁸ O. Guaraldo, *Introduzione*, in J. Butler, *La disfatta del genere*, Milano, Meltemi, 2006, pp. 7-22, p. 21.

Di nuovo si sfiora quella aporeticità di pensiero su evidenziata, intrinseca a ogni modello *radicalmente costruttivista*: in esso ogni conclusione è precaria. Volendo spingerci oltre, è l'aporeticità che risale a ogni modello scettico e antirealista, che non può proporsi come modello, perché in questo contraddirebbe le proprie premesse. Forse, per uscire dal cortocircuito (non basta sostenere che le teorie queer non sono normative perché *non vogliono* esserlo...) l'unico antidoto a quella strutturale tendenza alla naturalizzazione è la coscienza del processo e del suo accadere, nonché, forse, la difesa della libertà individuale e la promozione di un'autentica 'cura di sé': è la personalizzazione, cioè la priorità data all'unicità inoggettivabile del singolo. Si tratta di un ritorno al Foucault de *L'ermeneutica del soggetto* e *La cura di sé*. La focalizzazione sul soggetto, però, non è priva di tensione teoretica, dal momento che non è chiaro come il soggetto, nelle sue pratiche, possa uscire dalla pervasività dei dispositivi di potere⁶⁹. Ma soprattutto, ciò non ha più una connotazione esplicitamente femminista.

Infine, pure la mancanza di identità (propria del queer) è un'identità. Come è possibile, dunque, vivere realmente senza un'identità? Su questa questione Pq resta sospeso, fermandosi all'indagine critica sulle identità imposte, senza fornire modelli alternativi. Vi sono dunque, appare ormai chiaro, almeno due questioni epistemologiche che emergono in queste teorie. La prima: sottolineando l'irriducibilità del particolare a qualsiasi universale, Pq è una forma di nominalismo⁷⁰, o forse è oltre il nominalismo stesso, perché non viene negata solo l'esistenza dell'universale (frutto del potere disciplinante), ma anche la possibilità stessa di concettualizzarlo. Questa non è necessariamente una caratteristica negativa, dato che una forma di nominalismo nella descrizione della persona umana pare essere ineliminabile.

⁶⁹ Forse grazie all'ambivalenza del corpo e del desiderio, che si sottrae all'oggettivazione dei saperi e alla metafisica: cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983: «L'inerzia del corpo è la fine della metafisica della ragione» (p. 476).

⁷⁰ É. Fassin, *Gender and the Problem of Universals*, «Religion & Gender», VI, 2016, pp. 173-186.

La seconda questione riguarda la conoscibilità del corpo e il suo ruolo nella costituzione dell'identità personale. I corpi e i loro desideri/pulsioni sono uno 'zoccolo duro' anche per molte teorie queer: il potere li interpreta e plasma, ma non è loro indifferente. In ciò s'intravede una questione di ampia portata, il problema epistemologico del nostro accesso a presunti 'fatti bruti' (ha a che vedere con la relatività ontologica e la teoreticità dell'osservazione, l'olismo radicale), che travalica la discussione sul genere. Al fondo delle teorie di ispirazione foucaultiana vi è l'aporia dell'inesprimibile ruolo del 'potere', che crea la realtà e la sua interpretazione, in una circolarità che esce dal razionalmente descrivibile. Un'aporia che in tali teorie viene assunta come data, non come risolvibile; come punto di partenza, non come problema. Ogni teoria radicalmente costruttivista, vista da questa prospettiva epistemologica, tende a contraddire se stessa, perché non può affermare la propria verità se non come dubbia. Butler e la galassia delle teorie queer pare facciano emergere, senza troppo nasconderla, questa tensione ma, al pari di altri – da Nietzsche in poi –, decidono di assumerla come punto di forza, come 'verità sulla verità'.

Anche le teorie queer, dunque, hanno in sé il seme del proprio superamento, che coltivano in almeno cinque questioni, che abbiamo visto in sequenza: (1) il mistero del corpo; (2) l'ambiguità tra normatività e non-normatività; (3) il misterioso intreccio di identità e non-identità. Questi semi ci hanno condotto a questioni di carattere più generale: (4) la conoscibilità del particolare-universale e il mistero della persona come *unicum*; (5) il modello di verità e razionalità. Non è forse un caso che, dopo l'accento strutturalista e costruttivista, oggi vi siano vari tentativi (es. il femminismo *matter-realist*) di tornare ad esplorare gli aspetti ontologici non socialmente costruiti della sessualità⁷¹. Quell'«impossibile precedenza» prima descritta che fa sì che Pq debba tenere in sé (o tornare a) qualcosa di Pds.

⁷¹ Braidotti, *Feminist Philosophy*, p. 179. Nelle teorie che cercano d'affermare la specificità della mente femminile in virtù del corpo (es. in Lloyd), emerge la necessità di sostenere che ogni corpo è una specificità a sé. L'esito non è né

4. *Soggettività e relazioni*

Alcuni appunti aggiuntivi sulla questione della singolarità. Si tratta del problema atavico di pensare il particolare alla luce dell'universale, dell'univocità o dell'analogia dell'essere, che da Aristotele scende a Tommaso, Ockham, Scoto, Deleuze. Nella storia del pensiero la 'fuggevolezza' o 'unicità' della persona rispetto agli universali è stata espressa in vari modi: come incomunicabilità dell'essenza in Tommaso, *haecceitas* in Scoto, 'quel singolo' in Kierkegaard, Volto in Lévinas, 'natalità' che crea 'pluralità' in Arendt. Partendo dalla questione femminile, le filosofie femministe sono tornate a tale questione, che riguarda la fuggevolezza di qualsiasi soggetto umano rispetto alle categorizzazioni.

La singolarità è inoltre frutto delle sue relazioni⁷². Il relazionismo assoluto postmoderno tende a negare la sostanzialità del soggetto: alla persona non pertiene una natura predefinita, poiché essa si costruisce attraverso la relazione (nel culturale e nel sociale). Butler stessa ha ipotizzato una metafisica femminista vicina al buddhismo e alla filosofia processuale⁷³. Pare tuttavia che il momento sostanziale (del corpo fisico, ad esempio) e quello relazionale siano inscindibili, circolarmente co-implicati. Lo si è visto anche in Butler, nella circolarità tra corpo e discorso. La dissoluzione degli enti nelle loro relazioni (fossero anche quelle coercitive del potere) è però problematica. È necessario, quindi, da un lato mantenere il principio sostanziale (parzialmente essenzialista), pur tenendo presente, dall'altro, le influenze relazionali a cui è simultaneamente 'esposto'⁷⁴. Si sfiora così un mistero di co-primarietà tra sostanza e

essenzialista né costruttivista perché è aporetico, tanto da richiedere la ridefinizione dello statuto stesso della filosofia (ivi, pp. 182-184). La lettura di Braidotti è utile anche per cogliere una diversa dialettica tra Pq e Pds.

⁷² Cfr. l'ontologia relazionale di A. Cavarero, *Inclinazioni*, Milano, Cortina, 2013.

⁷³ J. Butler, *On this Occasion...*, in *Butler on Whitehead: On the Occasion*, a cura di R. Faber et al., Lanham, Lexington, 2012, pp. 3-18; cfr. L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio: Judith Butler, tra Antigone ed Hegel*, in *Differenza e relazione*, pp. 15-38.

⁷⁴ Cfr. L. Vantini, *Il Sé esposto*, Assisi, Cittadella, 2017.

relazione che anche Butler arriva infine a riconoscere e che ha a che fare con la struttura ontologica del reale⁷⁵.

Il cammino verso la singolarità ha condotto le filosofie femministe oltre ciò che è esprimibile su di essa. Nel momento in cui si sostiene che «ogni persona ha un suo particolare genere che appartiene solo a lei»⁷⁶ si afferma la tautologia per cui «ogni persona è quello che è». Come è possibile, dunque, cogliere le somiglianze tra le persone pur garantendo l'irriducibilità dell'individuo al sistema? In via del tutto ipotetica, se non si vuole accettare il nominalismo e il costruttivismo di cui si è discusso, si può ammettere un *principio essenzialista moderato* secondo cui esiste una natura umana generale, che si sostanzia in forme individuate⁷⁷; un *principio costruttivista moderato*, secondo cui l'anima incarnata si struttura in base all'interazione corpo-ambiente; infine, con una dose di *realismo moderato* o *fallibilismo epistemico*, si potrebbe sostenere che la realtà non è totalmente costruita dall'osservatore, mantenendo che l'accesso che abbiamo ad essa è storico, fallibile, vero finché non falsificato⁷⁸.

Si tratta di ipotesi che potrebbero evitare alcune aporie delle teorie più strutturaliste le quali, come si è visto, tendono a sfociare nell'apofatismo. Il fallibilismo epistemico garantisce sia la possibilità di affermare che esistono pratiche discriminatorie e violente contro cui lottare in modo universale e senza temere colonizzazioni, sia la consapevolezza che ogni discorso deve poter essere vagliato nel dialogo con altre culture e soggetti. Inoltre, l'asserita non-sistematicità delle teorie filosofiche sul genere potrebbe ben conciliarsi con un modello fallibilista. Ma anche questa è un'ipotesi che necessiterà di approfondimenti.

Se invece accogliamo gli esiti delle argomentazioni di Butler, dobbiamo fare altre considerazioni (nel prossimo paragrafo), perché il costruttivismo ci porta a tornare a interrogarci sul modello di

⁷⁵ D. Migliorini, *Ontologie relazionali e metafisica trinitaria*, Brescia, Morcelliana, 2021.

⁷⁶ V. Tripodi, *Pensare le categorie di genere come trofi*, «Rivista di Filosofia», C (3), 2009, pp. 347-372, p. 367.

⁷⁷ Implica che esistano il corpo e la psiche, con le loro strutture e regole.

⁷⁸ Per questi principi: D. Migliorini, *Gender, filosofie, teologie. La complessità, contro ogni ideologia*, Milano, Mimesis, 2017, pp. 192-193.

‘verità’. Se il farsi della filosofia, secondo Hegel, ne mostra il metodo e la logica, allora costruttivismo e nominalismo ci dovrebbero indicare metodo e logica delle filosofie femministe stesse.

5. *Nottola al tramonto e sentinella del mattino*

Le filosofie femministe hanno ripercorso, nelle loro diatribe interne, i sentieri del pensiero occidentale e sono giunte attraverso le questioni femminili (e portando le donne nella filosofia) alle questioni di fondo della metafisica. Sono passate da un modello, Pds – in cui convivono l’anima essenzialista, separatista, normativa, e quella nominalista, relativista, particolarista – a Pq, con i suoi tratti costruttivisti, decostruzionisti, anti-normativi. I problemi della donna sono i problemi *della* soggettività (della sua oppressione nei dispositivi della sessualità, del capitalismo, dell’eterosessismo, del dualismo, del totalitarismo universalistico, etc.), della vulnerabilità, o addirittura derivano *dalla* soggettività (per chi sostiene la necessità di identità nomadi). Si è passati dalla considerazione del corpo femminile ai corpi, fino alla loro riduzione a costruito; dal desiderio ai desideri, fino alla loro decostruzione⁷⁹. Così sfiorando, più che risolvendo, il mistero di un corpo che, pur essendo plasmato dal culturale, pone una resistenza e un’“impossibile precedenza”.

Le filosofie femministe conducono allora alle soglie di molti misteri, al sottile confine tra il dicibile e l’indicibile, tra l’universale e particolare (il mistero della persona e del conoscere), il distinto e l’unito (il mistero dell’essere), tra il razionale e l’irrazionale. Oltrepassando le soglie, tali filosofie sono diventate anch’esse mistero. Dinamica che avviene, ci sia concesso supporlo, a tutte le filosofie settoriali, che prima o poi conducono ai misteri esplorati dalla filosofia che, in quanto tale, è una sola. Non si sta sostenendo, ovviamente, che le filosofie femministe non saranno feconde in nuovi settori, con nuove applicazioni e nuove tesi. L’invito è piuttosto a chiedersi se, alla fine, non torneranno comunque alle

⁷⁹ In molti casi, partendo da Lacan, che riteneva costruito anche il desiderio: cfr. M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Milano, Cortina, 2018.

questioni centrali della filosofia, come già avvenuto nelle filosofie che abbiamo preso in esame in questo lavoro.

Quale potrà essere, dunque, il ruolo delle filosofie femministe in futuro? Una prima risposta è che una filosofia è femminista quando riguarda i problemi reali della vita legati al sessismo: una filosofia femminista ha senso quando si ricorda della donna oppressa anche nella speculazione metafisica⁸⁰. Si possono così sviluppare modi diversi di continuare a fare filosofia femminista⁸¹: (I) una filosofia applicata, che consiste nell'usare degli strumenti filosofici per continuare a denunciare situazioni oppressive legate al sessismo, nei rapporti economici, razziali, politici etc. Si tratterebbe di una lettura sessuata e femminista delle dinamiche contemporanee; (II) una lotta contro il sessismo filosofico, cioè la denuncia di metodi di ragionamento che fanno capo a una razionalità maschile; (III) un'applicazione della concettualità femminista a nuovi campi di indagine filosofica (metafisica, epistemologia, filosofia della religione, etica, teoria della giustizia).

Tuttavia, se è vero quanto visto nei paragrafi precedenti, le discussioni avviate attorno alla 'questione femminile' hanno finito con l'allargarsi a visioni più ampie, concernenti l'umano in generale, la razionalità, la verità. L'impressione è che il futuro delle filosofie femministe ipotizzato in I-III abbia il medesimo esito: l'approdo a questioni che non hanno più una valenza solo femminista. Ad esempio, il femminismo postcoloniale si troverebbe infine a discutere delle dinamiche razziste che coinvolgono qualsiasi individuo; le stesso dicasi per il femminismo nero, il transfemminismo; le filosofie femministe politiche (socialiste, liberali...) arriverebbero poi ai nodi irrisolti dei sistemi economico-politici in rapporto a ciascuna persona e comunità; il femminismo intersezionale è centrato sulla dinamica oppressore-oppresso, sulla vulnerabilità che coinvolge ogni persona; l'epistemologia femminista si occuperebbe di ogni soggetto situato e di quanto la prospettiva del soggetto ne determini un'angolazione/privilegio epistemici.

⁸⁰ Bauer, *Is Feminist Philosophy a Contradiction in Terms?*, p. 41.

⁸¹ Ivi, p. 25.

Inoltre le tre modalità esposte corrisponderebbero, nel sistema hegeliano, alle scienze empiriche, che per Hegel erano momenti indispensabili della conoscenza, ma in quanto tali insufficienti, essendo l'unica 'vera scienza' la scienza del tutto (la filosofia). Momenti insopprimibili ma parziali, se visti nel processo unitario, nello sviluppo del pensiero femminista, che dalle questioni femminili è andato 'oltre le donne', pur elevandole, trattenendole in sé, finalmente e per sempre. Il 'superamento' è sempre un 'togliere' e 'conservare' (non senza problemi e contraddizioni, come si diceva nel primo paragrafo): Pds e Pq restano momenti incancellabili anche perché opposti (e contenenti un nucleo di verità irriducibile e necessario, come i due lati di una medaglia), che ogni individuo e società dovrà percorrere come storia individuale e collettiva. Sono antitetici ma reciprocamente indispensabili e tra loro in continuo bilanciamento.

Allora, un modo di fare filosofia femminista potrebbe essere di stampo hegeliano: (IV) la filosofia femminista sarebbe enciclopedica, studio della storia delle filosofie femministe (o anche genealogia, intesa come studio delle vite delle donne del passato⁸²), attraverso la quale far emergere sempre nuovi significati dalle pensatrici che ci hanno preceduto. Un modo nobile, purché si accetti che fare filosofia e fare storia delle filosofie sia la stessa cosa.

Vi può essere tuttavia anche una quinta modalità – non necessariamente migliore delle precedenti: (V) essa parte dall'osservazione della traiettoria delle teorie femministe tratteggiate nei paragrafi precedenti, dove si è visto che ciascuna di esse tende per natura a trasmutare, evolvendo in una difesa della diversità e della vulnerabilità. Partendo dalla questione femminile, le filosofie femministe arrivano a integrare in sé diverse teorie filosofiche in riferimento a pratiche di esclusione/marginalizzazione.

Si deve quindi concludere che le filosofie femministe sono destinate a scomparire? Che hanno svolto la loro funzione storica, almeno dal punto di vista teoretico (se ammettiamo che, dal punto di vista sociale, politico, vi siano ancora molte battaglie da portare a termine)? Non sembra questo il caso. Le filosofie femministe non possono scomparire: non è necessario preoccuparsi di tracciare le

⁸² Cfr. L. Muraro, *Female Genealogies*, in *Engaging with Irigaray*, pp. 317-333.

loro future traiettorie, come fa chi si preoccupa di ribadire i punti I-IV. Non è necessario perché esse sono già immortali, sono già parte incancellabile dello Spirito del Mondo, sono coscienza dello Spirito. Esse riemergeranno spontaneamente dove necessario, in caso di regressi culturali. Oppure continueranno ad agire praticamente nella liberazione delle donne, dove essa non è ancora stata raggiunta (nulla si è detto, infatti, dei femminismi come movimenti, sui quali bisognerebbe fare un ragionamento a se stante riguardo alla loro necessità intramontabile).

Come ha insegnato Hegel, i momenti del processo sono superati, elevati, ma non vengono mai eliminati, bensì assunti nella sintesi successiva. Le filosofie femministe *sono storia*, e ciò significa che su di esse tornerà a posarsi sempre e continuamente la nottola di Minerva, con nuove interpretazioni, nuovi significati e nuovi presenti. Perché la re-interpretazione del nostro passato è il modo in cui costruiamo la nostra identità presente, è svolta alla luce delle nuove identità (il ‘Noi che è Io’ della *Fenomenologia dello Spirito*). La storia dello Spirito, ormai fissa, diventa storia della coscienza singola che, nel ripercorrerla in sé, la reinterpreta, arricchisce e approfondisce. Le filosofie femministe sono un fatto, che come tale ha cambiato il mondo e continuerà a cambiarlo grazie alla loro semplice esistenza storica, in quanto integrate nella narrazione collettiva, che è diventata anche forma istituzionale, un modo di vita e di esistenza delle donne e degli uomini (che riconoscano o meno il debito nei confronti dei femminismi storici).

La storia delle filosofie femministe è una storia di liberazione che continuerà a narrarsi. E nel suo narrarsi resterà per sempre *nottola al crepuscolo* e *sentinella del mattino* per la libertà di uomini e donne⁸³, pensiero critico contro le riduzioni e le semplificazioni, ma che proprio in quanto filosofia non può che essere della donna quanto dell’uomo (e di ogni altro corpo). Non si può, infatti, ignorare la traiettoria teoretica del femminismo, approdato dalle questioni femminili alle teorie queer. Le filosofie queer sono in se stesse la filosofia femminista che accetta la propria immolazione per la salvezza di tutti, sono lo Spirito che si attua nell’assoluta

⁸³ La nietzscheana «filosofia del mattino» è quella di chi ha resistito all’oppressione e si apre alle nuove avventure.

devastazione'. Come lo Spirito del Popolo porta avanti la storia dell'uomo, è momento dello Spirito del Mondo, così anche le filosofie femministe sono state tappe verso qualcosa di nuovo. Abbiamo visto che le filosofie femministe hanno sfiorato l'abisso: esse sono arrivate alla consapevolezza di non poter imporre un metodo, né un contenuto, pena lo snaturamento dei propri assunti anti-normativi.

Nella progressiva decostruzione del metodo e l'allargamento dei contenuti, le filosofie femministe hanno decostruito se stesse, portandosi ad essere qualcosa di nuovo. Sono andate oltre (*μετά*) se stesse, diventando *senza meta*, se è concesso un gioco di parole. Dove si postula una ragione erratica non possono esservi verità (perché normative), né metodi univoci per fare filosofia femminista (anche il metodo sarebbe normativo, quindi guidato da una razionalità maschile). Ragione e metodi sono queer, transeunti, cangevoli. Una filosofia che predichi il rispetto della soggettività, o che superi il concetto di identità, non può costituirsi un'identità filosofica cui appartenere in modo uniforme e vincolante. Una filosofia di questo tipo, con un metodo e un'identità, finirebbe ben presto per essere un dispositivo di potere. Per sottrarsi al potere, una filosofia femminista dovrebbe non solo rinunciare all'istituzionalizzazione disciplinante, ma anche alla definizione di una propria natura.

Tuttavia, coerentemente con una lettura hegeliana (della sua 'sinistra') che privilegi il momento dialettico rispetto alla sintesi finale, neppure quest'esito sarebbe da considerarsi definitivo. Cosa ci sarà, allora, dopo il superamento di queste filosofie? Sarebbe sciocco, ci ricorderebbe Hegel, pretendere di anticipare la storia. Noi possiamo solo vederla in ritardo. Certo, essa è guidata, perché è un razionale che si fa reale, ma è vero anche il contrario: è un razionale determinato dal concreto reale (la logica è ontologia!). Imporre un modo in cui le filosofie femministe dovrebbero essere, imporre perfino la loro sopravvivenza, pare essere quanto di più anti-femminista ci possa essere. Abbiamo detto in apertura che la filosofia, secondo Hegel, è il suo svolgersi storico. Ciò vale anche per le filosofie femministe: esse non hanno un metodo proprio, né una sopravvivenza garantita, se non nel loro superamento. Il superamento, però, è tale nella conservazione dei momenti che l'hanno

preceduto. E in questo senso, come già ricordato, il *femminismo eterno* è già parte della storia.

Vedere la storia delle filosofie femministe come un susseguirsi di posizioni che hanno portato a certi esiti teoretici non significa macchiarsi di teleologismo. Che la storia sia solo progresso non è una posizione hegeliana indispensabile al presente discorso. Si può bene ammettere che il percorso delle filosofie femministe sia un saliscendi, un labirinto, un andirivieni, un permanere di prospettive assieme ai loro superamenti. Può essere messo in dubbio che il nominalismo, il relativismo e il costruttivismo siano esiti inevitabili di tali filosofie. Qui non si tratta, però, di giudicare la bontà di questo esito, bensì di constatare che è ciò che è avvenuto fino ad oggi.

Precisato ciò, stanti le acquisizioni teoretiche, le filosofie femministe non possono essere spaventate dal proprio trapassare, né essere ingessate dall'orgoglio (comprensibile!) per la propria storia, che porta a un'estenuante e frenetica ricerca di una forma di sopravvivenza. Tali filosofie sono come la persona queer descritta da Nietzsche, che ama il proprio tramontare. A poche è concesso di diventare superdonne, dopo questo tramonto. Alle altre, però, è almeno dato il privilegio, unico apprezzabile nell'essere umano, secondo Nietzsche, di permanere nel tramonto⁸⁴. Anche le filosofie femministe, forse, hanno il loro valore nel proprio trapassare: la loro stessa esistenza è queer, sospesa tra l'esserci e il non esserci più.

6. *Una postilla*

Non si può sottovalutare il fatto che il continuo riferimento a Hegel possa risultare un po' indigesto al mondo femminista, per comprensibili ragioni storiche e teoriche. Eppure, nel personale avvicinamento a questo autore, si possono cogliere alcuni tratti queer

⁸⁴ «Nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione. [...] Io amo coloro che [...] si sacrificano alla terra, perché un giorno la terra sia del superuomo» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, BUR, 2008, pp. 30-32).

del suo pensiero. Come già notato da Butler⁸⁵, Hegel in fondo, seppur con incertezze, oscurità e posizioni decisamente anticate rispetto alla donna⁸⁶, ci ha insegnato l'importanza del riconoscimento tra autocoscienze e la loro struttura profondamente relazionale (l'io è trasformato dagli incontri, è prodotto irreversibile del riconoscimento); l'influsso determinante della cultura nella costruzione dell'identità del singolo (in germe si trova in Hegel una critica ai processi di naturalizzazione); la necessità di pensare la vita, superando le rigidità dell'intelletto, per poi arrivare a dare vita al concetto, per renderlo capace di cogliere la dinamicità della vita medesima; ma per dare conto di questa vita, Hegel ci spinge a superare il principio di non contraddizione. Non perché il pensiero ci obblighi a farlo, ma perché la realtà, la vita, ci mostra che è così nel suo svolgersi: e la realtà (ontologia) è appunto la logica, che deve 'piegarsi' alla ricchezza della realtà medesima. Questo è forse anche l'unico modo per ricapitolare, in un'unica filosofia, la pluralità e le antitesi necessarie delle diverse filosofie femministe. Il loro (non) metodo, forse, corrisponde alla vitalità contraddittoria dell'esistenza umana.

In tutto ciò – un insieme, forse, di futili allusioni – si potrebbe riscoprire in Hegel un pensatore che, tra alcuni errori, ha fornito degli strumenti ancora attuali. Certo, se l'operazione teorica proposta in questo articolo è stata convincente, in futuro si dovrà ulteriormente chiarire cosa vogliamo conservare del metodo hegeliano e cosa no, con cosa lo vogliamo completare e come arricchire l'indagine fenomenologica che qui è stata embrionale e parziale.

⁸⁵ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari, Laterza, 2009; cfr. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio*.

⁸⁶ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Milano, Rivolta femminile, 1978.