



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia,  
Pedagogia e Psicologia Applicata**

**Corso di laurea in Filosofia**

**Tesi di laurea**

***Un contributo femminista alla critica dei concetti politici:  
la questione giuridica dell'aborto nel pensiero della differenza sessuale.***

***A feminist contribution to the critique of political concepts:  
the juridical issue of abortion in sexual difference theory.***

***Relatore:***

**Prof. Lorenzo Rustighi**

***Laureanda: Anna Laura Pascon***

***Matricola: 2051351***

**Anno Accademico 2024/25**

## SOMMARIO

<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>2</b>
<b>CAPITOLO 1. UNA CRITICA FEMMINISTA AI CONCETTI POLITICI MODERNI.....</b>	<b>4</b>
1.1. Uguaglianza: la pretesa di universalità del diritto.....	4
I concetti fondativi del contrattualismo .....	4
La riemersione del patriarcato .....	8
L'assenza delle donne come soggetti.....	12
I limiti dell'emancipazionismo .....	16
1.2. Differenza: la rifondazione di un ordine sessuato.....	18
Le origini della differenza.....	18
Il pensiero della differenza sessuale .....	21
<b>CAPITOLO 2. LA GESTIONE GIURIDICA DELL'ABORTO IN ITALIA .....</b>	<b>25</b>
2.1. La rilevanza del dibattito sull'aborto .....	25
2.2. Il rifiuto della regolamentazione sull'aborto.....	27
La sessualità femminile asservita alla volontà maschile .....	28
Il diritto come concessione degli uomini al potere .....	29
2.3. Sopra la legge: la proposta di depenalizzazione .....	32
Oltre la dicotomia penalizzazione/legalizzazione.....	32
Il vuoto legislativo tiene conto della differenza sessuale .....	33
<b>CAPITOLO 3. VERSO UNA PROBLEMATIZZAZIONE POLITICA DELLA DIFFERENZA...36</b>	
3.1. Proposte e limiti del contributo femminista.....	36
La radicalità del progetto e l'efficacia della concretezza.....	36
Il problema del potere rappresentativo .....	38
3.2. L'assunzione politica della pluralità in Hegel .....	41
L'unità politica oltre l'individuo.....	41
Il ruolo politico della mediazione .....	44
<b>CONCLUSIONE.....</b>	<b>46</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>48</b>

## INTRODUZIONE

Fino agli anni Settanta del Novecento, in Italia l'aborto rientrava nel Codice penale come reato «contro l'integrità e la sanità della stirpe», ma veniva praticato illegalmente in massa. Con la seconda ondata del movimento femminista, si accese un intenso dibattito sulla gestione giuridica dell'interruzione volontaria di gravidanza, che vedeva alcuni gruppi richiedere la legalizzazione dell'aborto e altri preferire invece una semplice depenalizzazione. Le sostenitrici del pensiero della differenza sessuale, in particolare, che si riunivano ormai dall'inizio del decennio nei gruppi di autocoscienza, erano contrarie a una regolamentazione dell'aborto, poiché portava con sé numerosi aspetti problematici per l'autonomia delle donne. L'analisi femminista intorno a questo tema pone in luce aspetti rilevanti in diversi ambiti, da quello giuridico a quello politico: il presente lavoro intende indagare come le argomentazioni delle femministe della differenza sessuale sulla legge sull'aborto siano utili per mettere a fuoco alcune contraddizioni dei concetti politici moderni, quali quelli di individuo, uguaglianza, libertà. Le femministe si rendono infatti conto di come i sistemi simbolico-concettuali dello Stato e del diritto – diretti discendenti delle teorie contrattualiste – siano strutturalmente insufficienti per una liberazione autentica della donna e per un orizzonte di concreta autodeterminazione.

Nel primo capitolo verrà illustrata brevemente la struttura teorica del contrattualismo, all'interno del quale i concetti politici fondamentali della modernità hanno trovato la loro genesi, ripercorrendo la logica di fondo di tale pensiero principalmente nella produzione di Thomas Hobbes. Tale esposizione sarà finalizzata al chiarimento dei concetti che a partire dal XIX secolo hanno dato vita alle democrazie moderne e i cui effetti sono divenuti tangibili sul piano giuridico-costituzionale che le sostiene, per evidenziare poi in che modo il femminismo li abbia messi discussione, rivisitati o rifiutati. Si mostrerà come il sistema concettuale democratico lasci aperto lo spazio per la riemersione di dinamiche di dominio, a partire dal rapporto patriarcale, e si riporteranno le critiche più ampie del pensiero femminista a tale sistema, come la denuncia della falsa neutralità del soggetto universale del diritto, l'assenza della donna come soggetto politico e giuridico, i limiti del paradigma dell'uguaglianza e quindi anche quelli del femminismo liberale ed emancipazionista. Si illustreranno a questo proposito l'origine storica e gli snodi concettuali principali del pensiero della differenza sessuale.

Il secondo capitolo sarà dedicato al dibattito degli anni Settanta intorno alla legge sull'aborto, a partire dalla sua rilevanza rispetto alla confutazione dei concetti politici moderni. Si vedrà come l'eliminazione della differenza sessuale come problema politico porti inevitabilmente alla sua riemersione come problema sociale frammentato in questioni 'specifiche', di cui lo Stato dovrà occuparsi tramite leggi di tutela. Dopo un breve excursus dell'iter legislativo che ha effettivamente portato alla legge 194/1978, si analizzeranno le diverse posizioni di chi voleva la liberalizzazione dell'aborto

sull'opportunità e il modo per usare il diritto a proprio vantaggio. Si cercherà, quindi, di comprendere come mai la richiesta di legalizzazione dell'aborto trovasse un consenso così ampio e in quali punti fosse invece criticata dalle femministe della differenza sessuale, in particolare dalle giuriste. Infine, troverà spazio un'esposizione della proposta di depenalizzazione dell'aborto e delle sue conseguenze simboliche, prima fra tutte il posizionamento delle donne 'sopra la legge'.

Nell'ultima parte della tesi emergerà il carattere pratico, più che teorico, della ricerca femminista e, tenendo conto di questo aspetto, si tenterà di offrire uno sguardo complessivo sulle proposte e i limiti del contributo femminista alla problematizzazione dei concetti di origine contrattualista. A tale proposito, è utile tenere presente, in tutto il percorso espositivo, che il ruolo del femminismo in questo ambito non è risolutivo né produttivo di una formulazione teorica articolata: tale compito, semmai, spetta alle discipline politiche e sociali, le quali possono però giovare di un approccio femminista alla ricerca nel loro campo specifico.

Nel terzo capitolo, quindi, ci si concentrerà sul tema della rappresentanza politica, quale punto cardine della contraddittorietà del potere legittimo nelle costituzioni democratiche, e lo si esaminerà alla luce delle istanze femministe. Si proverà, inoltre, a porre in dialogo tali istanze con la proposta politica di Hegel, nettamente contrapposta rispetto a quella contrattualista: emergerà, in tal senso, la necessità di una tematizzazione politica delle differenze che caratterizzano le parti di uno stato politico, tramite l'assunzione istituzionale della mediazione tra pluralità e unità e la valorizzazione della dimensione relazionale che definisce un soggetto propriamente politico.

In conclusione, si cercherà di indicare la direzione verso cui sarà necessario orientare un ripensamento dell'ordine sociale, in modo da aprire finalmente uno spazio politico reale per le sollecitazioni femministe.

## CAPITOLO 1.

### UNA CRITICA FEMMINISTA AI CONCETTI POLITICI MODERNI

#### 1.1. Uguaglianza: la pretesa di universalità del diritto

##### *I concetti fondativi del contrattualismo*

A partire dalla metà del Seicento, con Hobbes, si assiste alla nascita di una nuova scienza politica, che mira ad azzerare il pensiero politico di stampo antico per sostituirlo con una diversa regolamentazione razionale dei rapporti civili: fino a quel momento la politica si occupava del problema del buon governo e della virtù necessaria a metterlo in pratica, ma questo, agli occhi di Hobbes, presupponeva l'idea assurda che ci fossero uomini migliori di altri e comportava quindi la legittimazione di un dominio arbitrario dei governanti sui governati. Alla luce della teoria del contratto sociale questo scenario diviene progressivamente impossibile per la modernità, poiché si afferma un principio di uguaglianza universale che impedisce di considerare gli uomini sulla base delle loro differenze e di definire la giustizia in forza di opinioni autorevoli, richiedendo quindi di ripensare il rapporto politico su basi completamente nuove, assunte come più rigorose e razionali.

Per poter ripartire da zero nella costruzione concettuale, nel *Leviatano* Hobbes mette in scena uno 'stato di natura' in cui immagina che l'umanità si trovi in una condizione di socialità non civile, caratterizzata innanzitutto dalla libertà: qui l'uomo è mosso da passioni, ovvero istinti e bisogni che determinano il suo interesse e quindi le sue azioni, e la sua libertà risiede nell'assenza di impedimenti al raggiungimento dei suoi desideri e quindi nell'aderenza assoluta alla sua volontà. Ma, poiché ogni uomo si muove nel mondo seguendo la traiettoria del proprio interesse, quando egli incrocia l'interesse di altri uomini si viene inevitabilmente allo scontro: le interazioni nello stato di natura sono disordinate e rischiose, caratterizzate dal conflitto, dalla competizione, dalla diffidenza e dalla lotta per il prestigio. In altri termini, se *per natura* l'uomo è libero, *in natura* la sua è invece una condizione di assoggettamento all'altro e cioè di infelicità strutturale, perché i rapporti sregolati con la molteplicità degli altri uomini gli impediscono di ottenere l'oggetto delle proprie passioni e, di conseguenza, di realizzare la propria libertà.

Nella misura in cui aderire al proprio 'diritto' di natura, ovvero al diritto a ottenere ogni cosa e a difendersi con tutti i mezzi possibili, significa per l'uomo trovarsi in uno stato di radicale insicurezza, la ragione gli suggerisce delle 'leggi' di natura finalizzate alla ricerca della pace e dunque della sicurezza: l'uomo comprende che, per ottenerle, deve deporre parte del suo diritto a ogni cosa. Poiché, però, non c'è garanzia che la legge di natura venga rispettata da tutti gli uomini – e senza la simmetrica

deposizione di potere da parte di tutti si rimane in balia del pericolo della sopraffazione di qualcuno sugli altri – si rende necessario un patto sociale, che istituisca un potere comune al di sopra dei singoli in grado di costringerli all’adempimento del patto stesso tramite il timore della punizione: ciò che rende possibile il patto è l’*identità assoluta tra le volontà* di tutti i contraenti, che *vogliono* identicamente il patto stesso e, in questo senso, istituiscono già una volontà universale. È in funzione di questo punto che Hobbes inserisce il principio di uguaglianza, sia nelle condizioni della natura umana, sia tra le leggi di natura:

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestatamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme, *la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui.* (Hobbes 2011, 127, corsivo mio)

Se perciò la natura ha fatto gli uomini uguali, quell’eguaglianza dev’essere riconosciuta, oppure, se la natura li ha fatti disuguali, non di meno, *perché gli uomini che pensano di essere eguali, non entreranno in condizione di pace, se non a condizioni eguali*, tale eguaglianza deve essere ammessa. Perciò pongo, come nona legge di natura, questa: che ogni uomo riconosca l’altro come suo eguale per natura. (*ivi*, 160, corsivo mio)

Solo se gli uomini sono tutti uguali per natura si può eliminare, secondo ragione, il dominio arbitrario dell’uno sull’altro e mettere fine al paradigma politico antico basato sul governo dei più saggi – ovvero più adatti *per natura* a governare – di cui il pensiero di Aristotele (1999) è senza dubbio, anche per Hobbes, una delle testimonianze più significative. Più nello specifico, poi, nell’ambito del contratto, solo se i contraenti si riconoscono reciprocamente uguali, ovvero tutti capaci di *volontà* grazie a una stessa condizione umana, possono sottoscrivere un patto simmetrico e obbligatorio per tutti e associarsi in una forma di vita comunitaria. Come osserva Luisa Boccia (2002), il postulato dell’uguaglianza serve, in linea di principio, a confutare l’idea che le differenze tra gli esseri umani legittimino su base naturale i rapporti di comando, ma, di fatto, esso agisce retroattivamente: poiché è necessario istituire una convivenza pacifica, si cerca una ‘condizione comune’ dell’umanità, che viene astratta nella figura dell’individuo neutro, scorporato, indifferente, e se ne fa il fondamento naturalizzato tanto della soggettività umana quanto della relazione sociale. Per questo motivo, poiché cioè il soggetto politico è legittimato dalla sua aderenza a una condizione naturale, le lotte per l’emancipazione e la partecipazione alla cittadinanza sono sempre state in primo luogo, nella modernità, lotte per il riconoscimento della propria umanità. Quest’epoca è infatti attraversata da un forte legame concettuale tra il principio di uguaglianza, l’attribuzione dei diritti e il riconoscimento dei soggetti:

«‘uomo’ è solo chi, a pieno titolo, è protagonista del patto sociale; d’altra parte partecipa al patto solo chi è riconosciuto uguale agli altri contraenti» (*ivi*, 24) o, in altre parole, «ti riconosco come soggetto in quanto ti riconosco eguale a me in diritto» (Costa 2005, 103).

Proseguendo nel ragionamento hobbesiano, abbiamo visto come nella società civile le leggi fungano da vincoli, ovvero limitino parte delle libertà degli uomini per evitare che si scontrino e, quindi, per mantenere la pace e garantire la sopravvivenza di tutti. Hobbes (2011, 368) paragona le leggi a delle siepi che indicano la via ai viaggiatori, poiché esse separano i sentieri di ogni individuo permettendogli di ricercare i propri interessi entro i confini della libertà altrui. Da qui conseguono nuove interpretazioni dei concetti di ‘libertà’ e ‘società’: la libertà (relativa) che rimane all’uomo nello stato civile è lo spazio in cui si può muovere senza ledere gli altri, e la società è intesa come quel campo all’interno del quale è possibile e legittima la ricerca privata del proprio interesse individuale. Tramite la riduzione al minimo delle interazioni sociali, quindi, si neutralizza anche la possibilità di una relazione politica tra istanze diverse: il conflitto non è affrontato, tematizzato politicamente, ma prevenuto con l’edificazione di una struttura legislativa che indirizzi le azioni dei cittadini. Vengono quindi meno la natura sociale dell’uomo e la ricerca del bene comune che erano state al centro della riflessione politica fino a quel momento.

In Rousseau (2005) – che si distanzia da Hobbes in alcuni punti ma si muove fondamentalmente nello stesso orizzonte teorico – il contesto iniziale del ragionamento è lievemente differente, poiché vengono distinte due fasi della vita pre-civile: uno stato di natura senza interazioni, quindi felice, e uno stato sociale caratterizzato da relazioni di dominio e quindi da una strutturale schiavitù. Il punto di arrivo rimane però lo stesso di Hobbes: l’uomo libero, infelice e in pericolo, compie un atto volontario di rinuncia a una parte della sua libertà incondizionata per ottenere la propria sopravvivenza e sicurezza nello stato civile.

L’idea di un potere esterno che regolamenti e di fatto realizzi le libertà degli uomini – perché ne realizza artificialmente, attraverso la coercizione, i diritti naturali – espone tuttavia la teoria contrattualista al rischio di eteronomia nell’azione dell’individuo: come evitare che, dopo il patto, gli uomini siano assoggettati a una volontà altrui e quindi a una relazione di dominio? La moltitudine degli individui che sottoscrivono il patto, completamente uguali e indifferenti tra loro, si deve tramutare in un’unità che legifera dall’interno, in prima persona, cioè senza alienare tale facoltà di legiferare ad altri, pena la ricaduta nell’obbedienza a una volontà esterna: qui le soluzioni dei contrattualisti differiscono tra loro, ma ognuna porta con sé delle aporie.

Hobbes risolve il problema dell’eteronomia con il concetto di autorizzazione di un rappresentante (un individuo o un’assemblea): ogni individuo cede parte della propria volontà, ovvero autorizza

le deliberazioni di qualcuno come se fossero proprie, e colui (o coloro) su cui cadono tutte le autorizzazioni diviene 'attore' rappresentante della moltitudine, cioè ha la facoltà di prendere decisioni al posto dei singoli ed esprimere quindi la volontà collettiva. Rappresentanza e autorizzazione sono strettamente connesse in Hobbes: il patto di ogni uomo con ogni altro uomo produce l'unità solo nel rappresentante e non esiste un 'popolo' o una 'volontà comune' al di fuori di esso. Non vi è, allora, alcuna relazione politica tra gli individui, poiché la dimensione politica non risiede nelle interazioni tra i soggetti, ma coincide interamente con lo spazio della sovranità, affidata esclusivamente al rappresentante (Costa 2005). La conseguenza di questa impostazione logica è la spoliticizzazione complessiva dei cittadini, che non hanno più alcun compito veramente politico (si limitano infatti a votare il rappresentante), ma rimettono a esso tutta la loro volontà decisionale riguardo al 'bene comune'.

Il potere del rappresentante è assoluto, cioè non è soggetto a una volontà altrui, poiché altrimenti riemergerebbe il problema dell'eteronomia. Tale potere non è l'espressione della volontà di un singolo ma l'espressione del soggetto collettivo che ne è, appunto, rappresentato. La volontà del sovrano rappresentante coincide infatti, *formalmente*, con quella degli individui che egli rappresenta e non può essere contestata politicamente proprio perché è stata precedentemente autorizzata: io, come individuo, riconosco in anticipo la volontà del sovrano come la mia e quindi, obbedendo al potere legittimo, obbedisco a me stesso come membro del soggetto collettivo. Insomma, «chi esercita il potere non lo fa per le sue qualità o per la sua diversità, ma solo in quanto attore della volontà comune» (Duso 2007, 105), i cui autori sono i singoli individui che l'hanno autorizzato. In questo modo, solo attraverso la legittimazione di un potere di tipo assoluto vengono garantiti i diritti naturali di uguaglianza e di libertà: la prima è intesa strettamente come assenza di dominio arbitrario di un uomo su un altro ed è, allo stesso tempo, principio fondativo della rappresentanza e risultato della sua applicazione; la libertà è invece intesa come aderenza (perlomeno formale) alla propria volontà. Tale volontà coincide però, *empiricamente*, con la volontà personale del sovrano, in cui la persona *naturale* (suddito) e la persona *ficta* (sovrano rappresentante) non sono scisse: quindi con il patto sociale, di fatto, non si ottiene l'universalizzazione delle volontà tramite la risoluzione pratica del disaccordo, ma solo l'assolutizzazione di una volontà particolare tramite la neutralizzazione logica di tale disaccordo.

La legittimazione [del potere comune] consiste nella costruzione razionale, scientifica, in cui risulta non solo che tale potere è l'unica costruzione che permette la conservazione della fonte di tutti i beni per l'individuo, cioè la vita, ma anche che la volontà propria di quel potere è non la volontà di una persona che domina sugli individui divenuti tutti sudditi, bensì la volontà di tutti in quanto membri del corpo politico, la loro vera volontà contro la loro volontà privata. In questo medesimo ambito si trovano le due posizioni teoriche considerate più radicali, quella di Hobbes

e quella di Rousseau, anche se si diversifica il modo della legittimazione e dunque anche il senso specifico che viene a prendere il termine di governo. (*ivi*, 102)

Proprio per evitare questa assolutezza, Rousseau tenta di eliminare dal contratto sociale la rappresentabilità del potere, teorizzando un contratto sociale che produca nel ‘popolo’ una volontà generale unica e formalmente inalienabile – quindi non rappresentabile –, ma incappa poi in numerose contraddizioni e di fatto non riesce a uscire dal paradigma hobbesiano.

Nelle varie teorie contrattualistiche, il problema politico del bene comune a partire da interessi divergenti, quello della giustizia o quello della buona costituzione politica vengono annientati dall’eliminazione formale del disaccordo e dalla pretesa di un’originaria *identità* tra tutte le volontà. Sulla base dei concetti di uguaglianza e universalità si costruisce un potere strutturalmente vuoto, formalmente indifferente, che può essere riempito di qualsiasi contenuto contingente, di qualsiasi volontà particolare, sia essa ragionevole o meno. Con il contratto viene promessa la libertà, ma questa si rivela essere solo una ‘finzione politica’ (Pateman 1997), poiché il vero prodotto del contratto sono rapporti di dominio e subordinazione. Anzi che eliminare realmente il comando dispotico, infatti, il contratto sociale e la rappresentanza politica lo legittimano sul piano logico, rendendolo invisibile ma lasciandolo agire indisturbato. Il vuoto del potere, quindi, è già pieno dei rapporti di forza vigenti, che riemergono sottoforma di differenze incontrollate e incomprensibili.

### ***La riemersione del patriarcato***

Potrebbe sembrare che il contratto sociale, eliminando le differenze di *status* assegnate dalla natura, fornisca «la più autorevole confutazione del patriarcato» (Boccia 2002, 120) e invece quest’ultimo si rivela come uno dei rapporti di dominio che trovano spazio all’interno del vuoto strutturale di quella democrazia che della logica contrattualistica è il prodotto. Carole Pateman (1997) osserva che, nella sua forma pre-moderna – sostenuta teoricamente fino al XVII secolo da autori come Robert Filmer – il ‘patriarcato classico’ coincide con il governo del padre, ovvero la *patria potestas* del diritto romano, basata sul dominio naturale dell’uomo sulla famiglia, sulla quale egli ha diritto di vita e di morte. Con la rivoluzione concettuale del contrattualismo questa tipologia di dominio non scompare, ma riemerge sotto una nuova forma, che Pateman chiama non più ‘paterna’, ma ‘fraterna’, e che è possibile (e necessaria) proprio grazie ai concetti democratici moderni. Nonostante sembri contraddittoria con il principio di uguaglianza, infatti, la supremazia dell’uomo sulla donna è osservabile empiricamente nelle società democratiche moderne. Uomo e donna sono *formalmente* uguali, ma *socialmente* l’uno domina sull’altra, pur senza uscire dallo spazio della legittimità: come nella relazione sovrano-cittadini, anche in quella uomo-donna l’affermazione dell’uguaglianza si traduce in

una naturalizzazione a posteriori della differenza, che si esplicita in dominio. Nel vuoto della democrazia rappresentativa vengono infatti giustificate, senza problematizzarle, le condizioni già date, *trovate* nel tessuto sociale nella forma di relazioni sociali dominanti. Il principio di uguaglianza, insomma, non esclude le donne discriminandole intenzionalmente, ma fin dall'inizio non si applica a esse perché, in quanto principio politico, riguarda il *soggetto* e, come si vedrà, storicamente le donne non avevano mai avuto lo statuto di soggetti (Cavarero 2002). Se anche alcuni contrattualisti compiono un tentativo di annullamento della differenze di genere a livello concettuale, esse riemergono poi in una forma assolutizzata come differenze contingenti, irrazionali e quindi irrilevanti per il discorso politico.

Nelle teorie del contratto sociale, la relazione patriarcale non è né un'eccezione né un presupposto implicito rispetto alla logica formalistica dell'esercizio legittimo del potere politico. È piuttosto una conseguenza intrinseca e contraddittoria di quella stessa logica. (Rustighi 2021, 14)<sup>1</sup>

Patriarcato moderno e democrazia sono strettamente connessi poiché sono giustificati dallo stesso paradigma logico e la possibilità della riemersione del dominio patriarcale, che si esplicita nell'esclusione formale delle donne, è forse la contraddizione più evidente di tale logica universale. Nell'esposizione di Hobbes, la più rigorosa e coerente tra quelle del contrattualismo, donne e uomini sono equiparati: «non c'è sempre una differenza di forza o di prudenza tra l'uomo e la donna, tale che il diritto possa essere determinato senza guerra» (Hobbes 2011, 213), ovvero le differenze esistenti tra uomo e donna non giustificano alcun dominio naturale, ma sono differenze paragonabili ad altri tipi di differenze esistenti tra qualsiasi essere umano. Per esempio, riguardo al tema di quale genitore debba esercitare il dominio sui figli, Hobbes non prende posizione e rimette la risoluzione di questa «controversia» al diritto civile dei singoli stati: «per la maggior parte (ma non sempre) la sentenza è a favore del padre, perché, per la maggior parte, gli stati sono stati eretti dai padri e non dalle madri di famiglia» (*ibid.*). È interessante, qui, notare che Hobbes parla di 'padri di famiglia' e non di 'uomini' o 'maschi': il patriarcato tradizionale, che si esprimeva nella relazione di dominio del padre di famiglia, è una condizione preesistente, trovata dai contrattualisti nella società a loro contemporanea, che si insinua nel contratto sociale come dato meramente contingente e, proprio in virtù di questo, si trasforma nel patriarcato moderno, apparentemente innocuo perché nascosto dietro il principio formale di uguaglianza.

Alcuni contrattualisti, come Rousseau e Kant, invece, affidano alla donna un ruolo esplicitamente diverso e inferiore a quello dell'uomo. La posizione sessista di questi autori, però, non deriva

---

<sup>1</sup> Tutte le traduzioni di Rustighi 2021 sono mie.

logicamente dal loro contributo teorico (Rustighi 2021) ed è problematica non solo per la nostra sensibilità contemporanea, ma anche per la logica stessa della loro teoria. L'origine della differenza tra i generi non è infatti spiegata scientificamente e rimane quindi un punto irrisolto nell'orizzonte della razionalizzazione dei rapporti sociali; se si ammette tale differenza, inoltre, gli individui non sono più uguali né tantomeno liberi, poiché le loro inclinazioni derivano dalla loro natura sessuale.

Nell'*Emilio*, Rousseau separa due ambiti della caratterizzazione umana: quello che non riguarda il sesso, ovvero ciò che è proprio della specie, in cui uomini e donne sono uguali (o meglio, come si approfondirà nel prossimo paragrafo, «la donna è uomo»); e quello che riguarda il sesso, in cui uomini e donne presentano delle differenze. Addirittura, Rousseau indica l'inutilità di stabilire quale dei due sessi sia più perfetto, poiché ognuno è perfetto a suo modo secondo il suo scopo. Il salto si compie, però, nella trasposizione ingiustificata delle differenze biologiche nell'ambito del temperamento e dei rapporti tra i sessi:

Questi rapporti e queste differenze *devono influire sul morale* [...]. Nell'unione dei sessi ciascuno concorre egualmente all'oggetto comune, ma non alla stessa maniera. Da questa diversità nasce la prima differenza individuabile *nel campo dei rapporti morali fra l'uno e l'altro*. L'uno deve essere attivo e forte, l'altro passivo e debole: necessariamente occorre che uno voglia e possa, l'altro basta che resista poco. Stabilito questo principio, ne segue che la donna è fatta specialmente per piacere all'uomo. [...] Di qui nascono l'attacco e la difesa, l'audacia di un sesso e la timidezza dell'altro, infine la modestia e il pudore di cui la natura arma il debole per asservire il forte. (Rousseau 1987, 211-214, corsivi miei)

Rousseau opera insomma una netta distinzione, estendibile a tutto il pensiero contrattualista, tra la sfera politica e quella privata, relegando lo scopo e la capacità della donna alla seconda: è necessario notare che l'unico spazio in cui viene pensato il rapporto tra uomo e donna è quello privato del matrimonio, mentre l'uomo 'padre di famiglia' rappresenta l'unità familiare anche all'esterno, nella società. Per questo Carole Pateman sostiene che il contratto sociale sia possibile solo perché poggia tacitamente su un precedente contratto, quello sessuale, che sancisce il dominio dell'uomo sulla donna. Tale contratto è simile a quello politico in quanto è volontario e reciproco, ma differisce da esso poiché manca l'uguaglianza tra i due contraenti (Boccia 2002).

In Kant, la famiglia è un'istituzione artificiale basata sul contratto del matrimonio e il diritto del padre è puramente convenzionale, ovvero nasce da un motivo contingente, non necessario e quindi irrilevante, e si stabilizza nel contratto:

Qui sorge la questione, se all'uguaglianza di coloro che si sposano, come tali, venga contraddetta quando la legge dice dell'uomo nei suoi rapporti con la donna: Egli deve essere il tuo padrone (cioè egli sarà la parte che comanda, la donna quella che ubbidisce). Ma questo non può essere considerato come contrario all'uguaglianza naturale dei membri di una coppia, nella misura in cui tale dominio si basa soltanto sulla superiorità naturale delle facoltà dell'uomo rispetto a quelle della donna nell'opera di procurare l'interesse comune della famiglia e nel diritto al comando che ne deriva; perciò questo dominio può essere dedotto dallo stesso dovere dell'unità e dell'uguaglianza relativamente al fine. (Kant 1983, 98)

La struttura del ragionamento rispetta pienamente l'uguaglianza formale, ma è proprio nel criterio di scelta del ruolo di comando che riemerge questa nuova forma di patriarcato: la «superiorità naturale delle facoltà dell'uomo rispetto a quelle della donna nell'opera di procurare l'interesse comune della famiglia» è un criterio casuale, basato su un'organizzazione sociale che è già dominante ma che, non potendo più essere interrogata alla luce della razionalità che la legittima, diviene un mero pregiudizio.

È interessante confrontarsi qui con la posizione di Hegel, in cui la donna trova *per natura* la propria realizzazione etica nello spazio domestico della famiglia, mentre all'uomo è riservato lo spazio sociale del lavoro, della scienza e della politica (Hegel 1999, §166). All'interno della famiglia hegeliana riemerge addirittura una forma di patriarcato pre-moderno, in cui l'uomo è un capo che decide in modo arbitrario per tutti i membri e, nonostante egli prenda le decisioni nell'interesse etico di tutti, gli altri membri perdono la loro facoltà di parola poiché obbediscono esplicitamente *a una volontà altrui* (*ivi*, §171). Nella famiglia di contrattualisti come Kant, invece, emerge molto chiaramente la trasformazione del patriarcato moderno: nel contratto del matrimonio, i membri autorizzano un rappresentante che decida per tutti, e perdono la loro facoltà di parola poiché obbediscono già *alla loro stessa volontà*. Il dispotismo viene quindi legittimato. Il rappresentante è l'uomo solo per motivi contingenti, ma formalmente avrebbe potuto essere chiunque.

Il binarismo di genere del contratto sessuale è solo l'ipostatizzazione di *bias* sessisti già dati, che intervengono in un secondo momento solo per dare senso, in modo estrinseco, alla necessità di riaffermare l'identità contrattuale come obbiettiva e razionale contro la pura contingenza, che ne è di fatto l'unico prodotto possibile. (Rustighi 2021, 212)

Ai fini del presente lavoro è utile fare un'ulteriore osservazione sulla posizione kantiana: il contratto matrimoniale consiste nell'«unione di due persone di sesso diverso per il possesso reciproco delle loro facoltà sessuali durante tutta la loro vita», e dunque « il rapporto degli sposi è un rapporto

d'uguaglianza di possesso, tanto delle persone, che si posseggono l'una l'altra reciprocamente [...], come anche dei beni» (Kant 1983, 97). Se l'uomo è «la parte che comanda» e la donna «quella che ubbidisce», tuttavia, allora il rapporto che ne deriva è un rapporto di possesso da parte dell'uomo nei confronti della donna, che diviene un ibrido tra una persona e una cosa (Boccia 2002), con conseguente incapacità di partecipazione alla vita politica in quanto soggetta alla tutela maschile. L'uomo è così individuo libero e inviolabile, proprietario di sé, mentre alla donna queste caratteristiche sono negate.

Per coerenza universalistica i diritti inalienabili dell'individuo non dovrebbero tener conto di corpi differenti. In realtà, lungi dall'essere riconosciuta alle donne la sovranità sul proprio corpo, sono stati loro negati i diritti civili e politici, per assicurarne agli uomini il possesso (legittimo o illegittimo, su questo opera la legge patriarcale, modificando il confine). (*ivi*, 32-33)

### ***L'assenza delle donne come soggetti***

Come mostrato finora, quindi, l'individuo-cittadino costruito dal contrattualismo è un soggetto unico, neutro e già dato. Non si ammette, nell'ambito politico, alcun pluralismo, e ogni differenza è ricondotta a disuguaglianza da correggere. L'istanza di neutralità prende forma in realtà sul maschile, che non è segnato dalla differenza e diventa quindi misura di tutte le soggettività, ovvero si pone come modello formale ma di fatto non permette alcuna forma di autodeterminazione libera. Si è visto come, in Rousseau, «in tutto ciò che non è in rapporto col sesso la donna è uomo» (Rousseau 1987, 211): essa non è prevista dal pensiero moderno come soggetto autonomo, ma può al massimo essere *inclusa, equiparata, omologata*, al modello maschile.

Come nota Judith Butler, è Simone De Beauvoir a evidenziare che questa 'marcatura' di genere caratterizza solo il genere femminile, poiché «persona universale e genere al maschile coincidono, così che le donne vengono definite solo sulla base del sesso e gli uomini sono portatori di un essere persona universale che trascende il corpo» (Butler 2023, 16). La donna diviene così l'Altro rispetto al soggetto, cioè un negativo, una mancanza. Per Irigaray la donna è addirittura l'«irrepresentabile», ciò che il linguaggio maschile non può nemmeno pensare e che costituisce quindi un paradosso, rimanendo fuori dall'ambito del significato (*ibid.*). In ambito italiano, Cavarero evidenzia che, se si teorizza un individuo neutro, allora se ne deve dare l'aggiunta della differenza sessuale come specificazione: «uomo + sessuazione maschile = uomo, e uomo + sessuazione femminile = donna» (Cavarero 1987, 46). La sessuazione al maschile diventa però un'aggiunta superflua, poiché «il soggetto, nella sua mostruosa valenza neutra-maschile, contiene già l'indicazione del suo sesso» (*ivi*, 50).

L'uomo, insomma, può compiere il percorso completo, salendo verso l'universalizzazione e ridiscendendo da essa come particolare, mentre la donna è immobilizzata solo al livello particolare: la specificazione sessuale, questo 'di più' della donna, risulta allora, piuttosto, un 'di meno' rispetto al maschile-universale. Sebbene esuli dal presente elaborato, è importante ricordare che da questi snodi concettuali si dirama un ampio lavoro di critica del soggetto occidentale e della metafisica della sostanza che lo sorregge<sup>2</sup>.

Questa mancanza intrinseca del soggetto femminile si riscontra, nell'ambito politico, nell'assenza dello *status* di individuo-cittadino. Si chiude il cerchio del ragionamento a ritroso proposto da Boccia: la donna non è inclusa nel patto sociale, ovvero non è un cittadino, e quindi non è nemmeno un essere umano completo né in generale un soggetto. Non a caso, storicamente, le donne hanno ottenuto un allargamento dei diritti nell'ordine inverso rispetto all'individuo neutro. Secondo il modello proposto da Marshall (cfr. Boccia 2002, 117; Pitch 2004, 22), i diritti si possono classificare in tre gruppi organizzati gerarchicamente: i diritti *civili*, detti anche *fondamentali*, che garantiscono la libertà individuale e quindi fondano la soggettività umana; quelli *politici* (per esempio il voto e l'eleggibilità), su cui si basa la legittimità del potere costituito; e infine quelli *sociali* (per esempio l'assistenza socio-sanitaria e l'istruzione), che permettono l'esercizio effettivo dei primi due. Al contrario di ciò che è avvenuto alle altre categorie di soggetti, nell'esperienza delle donne sono stati rilevanti, sia nella rivendicazione che nell'effettiva dinamica di inclusione, prima i diritti sociali e poi quelli politici, mentre le libertà personali (quella del corpo in primis) sono tutt'ora limitate.

[...] l'accesso all'istruzione e alle attività sociali assieme alla tutela dei lavori femminili sono tra le richieste più diffuse fin dal Settecento, in quanto sono ritenute risorse primarie per acquisire l'*indipendenza*, ovvero la condizione imprescindibile del soggetto moderno. Quanto invece alle dinamiche istituzionali di inclusione, le donne sono state tra le prime beneficiarie delle politiche sociali, in particolare di quelle sanitarie e di assistenza, soprattutto in quanto madri. (Boccia 2002, 118, corsivo mio)

Le donne furono tra le prime a ricevere misure assistenziali perché erano considerate soggetti deboli, non autonomi – come bambini, anziani e malati. Come noto, l'integrità della persona e il possesso di sé sono stati loro impediti a lungo dalla dipendenza e appartenenza ai mariti o ai padri, spesso regolamentata attraverso il diritto. Nel caso delle donne, quindi, la gerarchia dei diritti è stata rovesciata poiché senza il riconoscimento di indipendenza esse non potevano aspirare al riconoscimento di umanità. Già con Kant viene messo in chiaro quanto l'indipendenza sia una caratteristica

---

<sup>2</sup> Cfr. per esempio RUDAN P. (2011), *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in «Filosofia Politica», n. 3, pp. 365-384.

necessaria per «chi nel popolo non soltanto voglia essere parte del corpo comune, ma anche un membro di esso, vale a dire una parte che agisce secondo il proprio arbitrio in comunione con gli altri» (Kant 1983, 145): le donne non possiedono diritto di voto perché, nonostante facciano parte del tessuto sociale, non hanno i mezzi per esercitare una cittadinanza *attiva*.

[...] tutte le donne e in generale tutti coloro che nella conservazione della loro esistenza (nel mantenimento e nella protezione) non dipendono dal proprio impulso ma dai comandi degli altri (all'infuori del comando dello Stato), mancano di personalità civile e la loro esistenza è in certo qual modo soltanto inerente. (*ibid.*)

In questa costituzione però non tutti sono qualificati ad avere al medesimo titolo il diritto di voto, vale a dire il diritto di essere cittadini e non soltanto soci. Perché dal fatto che essi possono esigere d'essere trattati da tutti gli altri, secondo le leggi della libertà e uguaglianza naturali, come parti passive dello Stato, non deriva per loro il diritto di agire sullo Stato stesso come membri attivi, di organizzarlo o di cooperare a introdurre certe leggi, ma soltanto il diritto che, di qualsiasi natura possano essere le leggi positive votate, esse non debbono essere contrarie alle leggi naturali della libertà e dell'uguaglianza, conforme a questa libertà, di tutti i membri del popolo nel poter elevarsi dal loro stato passivo ad uno stato attivo. (*ivi*, 146)

Le donne però, a differenza di altri soggetti *passivi*, non guadagnano mai la facoltà di «elevarsi dal loro stato passivo ad uno stato attivo» perché la loro differenza non è in realtà riducibile a una disuguaglianza, ma è una differenza naturalizzata. Esse dipendono nella «conservazione della loro esistenza» dai «comandi degli altri» perché sono squalificate a priori dalla possibilità stessa dell'indipendenza: mentre per gli altri cittadini *passivi* la cittadinanza funge da elemento dinamico e garantisce la possibilità dell'emancipazione, per le donne l'esclusione è dettata dalla collocazione imprescindibile in uno *status minorile*, che impedisce loro di raggiungere, prima ancora che l'indipendenza materiale, quella del giudizio razionale che caratterizza un essere umano compiuto (Boccia 2002). In questo modo l'indipendenza risulta essere sia premessa che risultato della cittadinanza e rimane preclusa in entrambi i casi all'intero genere femminile, che nasce e permane un genere meno che umano.

Proprio perché priva di indipendenza in società, la donna è relegata allo spazio domestico: la distinzione tra l'ambito privato e quello pubblico ha infatti una funzione determinante nell'esclusione delle donne dalla cittadinanza, poiché la differenza sessuale assume un significato solo nelle relazioni private (soprattutto sessuali e procreative)<sup>3</sup> e viene invece opacizzata nelle relazioni pubbliche. Di qui consegue che la legge e lo Stato non si occupano di regolare i rapporti tra donne o tra uomini e

---

<sup>3</sup> Oltretutto, si potrebbe aggiungere un appunto: il modo in cui la differenza si dà nelle relazioni private è interamente ricondotto a ruoli concepiti come determinati dalla natura, e non come l'esito di un confronto di argomenti, opinioni, interessi di soggetti differenti (Gianformaggio 1995).

donne, che sono circoscritti all'ambito delle libertà private, ma solo i rapporti tra uomini, che sono i veri e propri rapporti *sociali*. Nel contrattualismo, l'unica relazione uomo-donna presa in considerazione è quella del matrimonio, che infatti viene individuata da Pateman come la relazione precedente e sottintesa alla fondazione del contratto sociale, stretto esclusivamente tra individui-maschi.

Il diritto che conosciamo, perciò, è segnato dall'impossibilità intrinseca di essere veramente valido per tutti i soggetti. La pretesa che esso sia universale è una finzione che ha potuto reggersi solo grazie alla mancanza (o all'estrema debolezza) dei rapporti sociali fra donne. (Campari e Cigarini 1995, 112)

Le istituzioni politiche si presentano come neutre e capaci di mediare tra gli interessi di tutti, ma in realtà sono prodotte dal pensiero maschile per mediare solo i conflitti tra uomini e, di conseguenza, le soluzioni che producono nella sfera del diritto e del governo non rispecchiano mai la diversità originaria dell'esperienza femminile. Come accennato sopra, la regolamentazione dello Stato nei confronti della donna riguarda, al massimo, ciò che si ritiene pertenga alla comunità – ovvero il suo essere madre – e si traduce nei diritti sociali, ma lascia il resto impensato. Se le donne non ottengono lo statuto pieno di cittadine, infatti, lo Stato non deve occuparsi di minimizzare i loro conflitti e le può lasciare in una condizione 'selvaggia' simile a quella dello stato di natura, in cui nessun rapporto è pensato né disciplinato razionalmente. Non vi è quindi, tra donne, nessuna forma di società, esse rimangono isolate le une dalle altre, confinate nella dimensione privata dello spazio domestico.

L'ordine simbolico-sociale pensato dagli uomini come universale, non dà risposta a questo problema, né giusta né ingiusta né accettabile né migliorabile. Quello che passa fra donne, vita, parole, sentimenti, sessualità, amore, sapere, tutto veniva lasciato al caso, regolato unicamente quando interferiva con la maniera in cui sono stati regolati i rapporti degli uomini fra loro. (Libreria delle donne di Milano 1987, 167)

In definitiva, il soggetto moderno e le relazioni che può intraprendere non tengono conto delle donne, che si ritrovano spaesate ed escluse rispetto alla vita sociale: tale posizionamento ha influenzato le elaborazioni teoriche e le rivendicazioni politiche femminili, favorendo innanzitutto la diffusione di posizioni emancipazioniste (Boccia 2002).

## *I limiti dell'emancipazionismo*

Negli anni della Rivoluzione, in Francia, comparvero numerosi *Cahiers de doléances des femmes*, in cui le donne richiedevano diritti sociali e politici, come il lavoro, l'istruzione e l'accesso alle cariche pubbliche. Le stesse richieste erano sostenute da Mary Wollstonecraft in Inghilterra e saranno il fondamento dei movimenti delle suffragiste a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Tutte queste posizioni erano una risposta allo stato di subordinazione della donna e alla conseguente esclusione dalla vita pubblica, che si rifletteva, come già mostrato, sull'esclusione dallo statuto di piena umanità. La necessità urgente delle donne era, quindi, non solo guadagnare un cambiamento concreto delle condizioni di vita, ma anche acquisire, a livello simbolico, un senso di loro stesse e un rapporto con la realtà (*ibid.*): per questo motivo le politiche emancipazioniste ebbero molto successo.

Il loro approccio, però, presupponeva l'equiparazione della donna all'uomo-individuo neutro e mirava al suo inserimento in una società indifferenziata, cioè asessuata. Gli strumenti teorici per l'ottenimento di questi risultati furono la negazione della differenza femminile – riassorbita nell'universale neutro e quindi eliminata a livello teorico, a discapito dell'esperienza – e la valorizzazione di una femminilità prescrittiva, già riempita di contenuti, ovvero principalmente legata alla maternità.

Questa impossibilità di trascendere il *fatto* di essere donna senza essere costretta a negarlo, è stata, verosimilmente, la ragione principale che ha indotto le donne a riaffermare l'identità femminile, fondata sul materno, nel corso stesso delle lotte per l'emancipazione. (*ivi*, 147)

La richiesta di diritti si inserisce nella dinamica «dall'esclusione all'inclusione» (*ivi*, 111) conaturata al sistema politico della democrazia rappresentativa moderna, poiché dipende proprio dall'universalismo: la progressiva estensione della cittadinanza ai soggetti differenti rispetto all'individuo-cittadino neutro è richiesta in nome del principio di uguaglianza e, nel corso della sua attuazione storica, ha avuto un ruolo centrale nel rivelare le contraddizioni di tale principio. La cittadinanza funge infatti da fattore di omologazione a un soggetto unico, che non ammette pluralità, e rispetto al quale i soggetti differenti, sebbene *inclusi*, si trovano sempre in una posizione 'eccentrica': le donne a cui è stato concesso di entrare nel patto sociale, o sono mutilate della loro differenza ed equiparate agli uomini, o necessitano di un 'di più', ovvero di diritti specifici. Se ci sono *diritti eguali* attribuiti in nome del cittadino universale, non appena si classificano le donne come *caso specifico* di tale universale neutro allora si costituiscono *diritti specifici* attribuiti in nome dell'identità femminile: la differenza di genere viene allora individuata come uno *status*, «di volta in volta inteso come capitolo aggiuntivo, ritardo da colmare, eccezione da preservare» (*ivi*, 125), che richiede quindi una *tutela* da

parte dello Stato. In questo modo, tali diritti non sono riferiti alla donna come *persona*, ma alla *funzione* (in primo luogo materna) che essa svolge – o meglio, è tenuta a svolgere – nella società, in quanto funzione presunta naturale: si comprende qui pienamente come mai i diritti sociali siano stati i primi diritti concessi al genere femminile. Come già notato, il maschile non è connotato da tale squalifica della differenza a questione specifica perché l'uomo non è segnato in principio dalla differenza, ma aderisce a un modello che riporta già le sue sembianze.

Un'importante conseguenza dello *status* specifico attribuito alla differenza è l'accomunamento delle donne sotto un unico gruppo sociale omogeneo, in cui gli interessi comuni prevalgono sulle libertà individuali. In questo modo il genere femminile viene rappresentato come una *minoranza*, ovvero un gruppo coeso in forza di una posizione comune nell'ordinamento politico. Ma l'individuazione di un gruppo all'interno del tessuto sociale che costituisce lo stato politico è contraddittoria con la logica democratica della 'rappresentazione' politica: la volontà comune è costituita dall'unione di volontà individuali identiche e non c'è spazio, quindi, per una suddivisione del popolo in *parti* che tendano a istanze differenti tra loro, né per una rappresentazione *parziale* della loro differenza. Così come, in generale, nella logica democratica il rappresentante non rappresenta nessun gruppo o organizzazione partitica, ma il popolo intero, la nazione (Duso 2007). I partiti moderni, infatti, non possono portare avanti istanze veramente parziali, ma solo gareggiare – tramite l'influenza sull'opinione pubblica – per 'indovinare' la volontà generale e ricoprirne l'intero spazio. La coesistenza di una pluralità di interessi divergenti è esclusa a priori dall'impianto democratico di derivazione giusnaturalista, che disegna una società di individui uguali e indifferenti: per questo motivo non c'è posto, nel ragionamento politico, nemmeno per la rappresentazione di una 'condizione femminile' o di un 'gruppo omogeneo di donne'. Cavarero (1988) fa notare come, per esempio, la strategia delle quote garantite nella rappresentanza politica non possa affatto essere risolutiva del problema dell'esclusione femminile, ma sia solo una spia della contraddizione dei principi universalistici del sistema.

Se esiste qualcosa che accomuna le donne, inoltre, è proprio il differire stesso dagli uomini e non è possibile definire altre caratteristiche condivise che contribuiscano a una loro visione unitaria e omogenea: una rappresentazione descrittiva e contenutistica di ciò che una donna è finisce per costruire una categoria di genere, ovvero una serie di norme prescrittive su ciò che una donna *può essere*, e questo ha una ricaduta sull'identificazione delle singole donne in tale categoria e alimenta quella disgregazione tra donne già citata e messa in luce dalle femministe della differenza sessuale:

[...] la ricerca personale di distinzione è vissuta da molte come qualcosa di incompatibile con la richiesta femminile di accomunamento generico: non dimenticarti che sei una donna come tutte le altre. In effetti, si tratta di due istanze non accordate fra loro nelle società dove autorità e valore sono di origine maschile. La ricerca di distinzione separa una donna dalle sue simili nella misura

in cui né lei singola né loro nel loro insieme conoscono l'origine femminile di quel di più che consente alla singola di distinguersi. (Libreria delle donne di Milano 1987, 169)

Ciò che impedisce alle donne di aderire alla propria esperienza è insomma l'inserimento in un contesto politico a cui esse vengono *aggiunte* senza che il modello neutro venga messo in discussione: per riportare la metafora di Iris Marion Young, esse entrano «quando la partita è già cominciata» (Young 1996, 206), ovvero in uno spazio dove le regole sono già state stabilite e il soggetto è già dato. Nella strategia assimilazionista, allora, l'unica lettura possibile della differenza è una devianza dalla norma e qualsiasi tentativo di aderire a tale norma si concluderà o in un fallimento o in una mutilazione della differenza femminile.

In conclusione, è alla luce delle contraddizioni concettuali del contrattualismo che emergono i limiti del paradigma emancipazionista. La dinamica dall'esclusione all'inclusione, i diritti specifici, le donne identificate come gruppo sociale omogeneo sono conseguenze dirette dell'«impossibilità di portare a coincidenza la soggettività femminile con l'antropologia filosofica sottesa alla figura del cittadino» (Boccia 2002, 124). È importante ricordare, però, che il pensiero della differenza sessuale, che ha criticato il femminismo emancipazionista come «la camomilla del vero male» (Demau in Libreria delle donne di Milano 1987, 27), si è potuto sviluppare proprio nella presa di coscienza dei paradossi del percorso emancipativo, senza il quale tale interrogazione non sarebbe potuta avvenire: le femministe del XX secolo erano infatti già collocate nel contesto di una cittadinanza ormai acquisita e non all'esterno di essa come le donne che le avevano precedute.

## **1.2. Differenza: la rifondazione di un ordine sessuato**

### ***Le origini della differenza***

Nella *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* del 1791, Olympe De Gouges mette per la prima volta in luce la problematicità di una Nazione sovrana che si considera un'unità neutrale – ovvero un popolo che non è più una realtà costituita da parti, ma una totalità di individui uguali (Duso 2007): nella postfazione, rivolta direttamente alle donne, leggiamo che la Rivoluzione Francese non era stata fonte concreta di cambiamento per la condizione delle donne.

L'uomo schiavo ha moltiplicato le sue forze, ha avuto bisogno delle tue per spezzare le sue catene.  
Una volta libero, è divenuto ingiusto verso la sua compagna. O donne! Donne, quando cesserete

di essere cieche? Quali sono i vantaggi che avete raccolto nella Rivoluzione? Un disprezzo più marcato, un disdegno più segnalato. (De Gouges 2003, 20)<sup>4</sup>

Le parole di De Gouges risuonano particolarmente con quelle, successive di due secoli, della critica di Carla Lonzi a Hegel e Marx nel *Manifesto di Rivolta Femminile*:

La dialettica servo-padrone è una regolazione di conti tra collettivi di uomini: essa non prevede la liberazione della donna, il grande oppresso della civiltà patriarcale. La lotta di classe, come teoria rivoluzionaria sviluppata dalla dialettica servo-padrone, ugualmente esclude la donna. (Rivolta Femminile in Lonzi 2023, 19)

Il suffragio universale<sup>5</sup>, che includeva nella cittadinanza anche le persone a basso reddito, e l'abolizione della schiavitù, che pure ebbe la sua origine nell'affermarsi della sistema capitalistico, sono pienamente coerenti con i principi di uguaglianza e libertà di matrice giusnaturalista che ispirarono la Rivoluzione (Costa 2005). Per le donne fu diverso: i vari tipi di differenze tra uomini sono difficilmente equiparabili a quella con le donne. Quelle che oggi identifichiamo come differenze di etnia, ceto o classe, insieme alla condizione di schiavitù, sono state, fino all'età moderna, criterio di esclusione di *alcuni* uomini dall'ambito politico, mentre *tutte* le donne ne sono sempre state escluse *in quanto donne* (Gianformaggio 1995). L'esclusione iniziale di alcune categorie di uomini dalla cittadinanza moderna era, per così dire, 'accidentale' e la loro progressiva inclusione avvenne *naturalmente* con gradualità nel processo storico di estensione dell'uguaglianza (Pateman 1997; Cavarero 2002). Con il nuovo paradigma, insomma, le altre differenze sociali sono riclassificate come differenze contingenti – ovvero come disuguaglianze – e quindi sono in qualche modo inglobate e previste nel contratto sociale, che si pone come obiettivo la mitigazione di tali disuguaglianze tramite lo strumento della legge: la differenza sessuale, invece, fa eccezione. In principio, il soggetto 'donna' è escluso a priori dalla stipulazione del contratto e quindi anche dalla forma politica che da esso viene istituita. Quando, poi, la donna verrà progressivamente inclusa nella cittadinanza, la sua differenza verrà assimilata a una qualsiasi differenza sociale e classificata come 'condizione femminile', come particolarità empirica politicamente irrilevante. Per la donna, insomma, la differenza sessuale «o conta troppo, al punto da porla del tutto fuori dell'ordine sociale, o si volatilizza, rendendola simile

---

<sup>4</sup> Tutte le traduzioni di De Gouges 2003 sono mie.

<sup>5</sup> È evidente come l'uso dell'espressione 'suffragio universale' per indicare l'estensione del voto a tutti gli uomini – ma non alle donne – sia in sé eloquente dell'assolutizzazione occulta dello standard maschile (Cavarero 2002).

all'uomo nell'essenziale» (Boccia 2002, 28). Il problema delle donne non è, quindi, un problema di mancanza di diritti specifici, ma diviene un problema più originario:

La costituzione è nulla, se la maggioranza degli individui che compongono la Nazione non ha cooperato alla sua redazione. (De Gouges 2003, 19)

La sensazione è che, se le donne non hanno partecipato alla creazione del patto sociale e delle leggi, allora perda di senso l'idea di obbedirvi o richiedere tutele: dietro a questo ragionamento piuttosto immediato si cela, però, uno degli aspetti fondanti del contratto sociale, ovvero l'illusorietà dell'idea che i singoli siano autori della legge. Se, infatti, per le donne – esplicitamente assenti dal contratto – questo è particolarmente evidente, è importante ricordare che anche per gli uomini inclusi nel patto sociale non vi è modo di essere direttamente autori delle decisioni prese dal rappresentante, perché la loro volontà è tutta delegata in anticipo e qualsiasi disposizione attuata dal rappresentante è legittima. Laddove Hobbes era consapevole di questo, e ammetteva infatti l'assolutezza del potere, nelle teorizzazioni successive del contrattualismo e nelle democrazie moderne si è persa questa trasparenza e si è assunta alla lettera l'autorialità dei singoli che compongono il popolo.

Per tornare alle argomentazioni di De Gouges, si può dire che le sue parole si offrano a una lettura in linea con il pensiero della differenza sessuale, il quale denuncia la necessità di una rifondazione della sovranità – e quindi della legge – sulla volontà di donne e uomini (Boccia 2002). De Gouges stila infatti gli articoli della sua *Dichiarazione* sulla base della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, pubblicata nel 1789<sup>6</sup>: ove il soggetto degli articoli di quest'ultima è neutro («tutti i Cittadini», «la Nazione», «la società»), De Gouges esplicita la compresenza di donne e uomini («tutte le Cittadine e i Cittadini», «la Nazione, che non è altro che la riunione della Donna e dell'Uomo», «la massa delle donne, coalizzata per la contribuzione con quella degli uomini») – per dirlo in termini femministi, insomma, De Gouges rimarca la necessità di nominare la differenza sessuale. Si è infatti visto che dove si impone *indifferenza* si lascia spazio ai rapporti di forza preesistenti: l'uomo e cittadino dell'età moderna dichiara i propri diritti a discapito di una parte di popolazione non nominata e legittimamente assoggettata. Per questo l'individuo libero con diritti inalienabili non è un soggetto neutro, ma un soggetto specifico in relazione con un altro tipo di individuo – la donna – non libero e alienato. De Gouges e la successiva tradizione del pensiero della differenza sessuale hanno il merito di mettere in discussione la narrativa dei concetti fondanti del pensiero politico moderno: emerge la contraddittorietà della libertà intesa come mera assolutezza, cioè come astrazione

---

<sup>6</sup> Per la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* si fa riferimento al testo riportato in francese in Jellinek 2002, pp. 53-60. Tutte le traduzioni della *Déclaration* sono mie.

da ogni forma di relazione (Rustighi 2021). Anche la concezione di uguaglianza muta quando si pone al centro la differenza:

De Gouges non dice che i diritti degli uomini sono *anche* delle donne; né che donna e uomo sono uguali per natura. Piuttosto vi è uguaglianza perché l'autorità di proclamare i diritti è femminile come maschile. Le donne infatti prendono parte alla fondazione della società, in quanto soggetto differente. (Boccia 2002, 36)

Prima di passare al pensiero femminista novecentesco, è utile ripercorrere brevemente il percorso espositivo compiuto finora. Abbiamo visto come la tradizione giusnaturalista abbia rifiutato un sistema di valori di stampo antico – che qualificava le differenze tra esseri umani come criterio della struttura gerarchica della società – ma abbia poi attribuito alla differenza lo statuto debole e contingente di una vuota particolarità: essa è ridotta o a disuguaglianza da eliminare o a differenza empirica, ovvero a questione privata. Tramite questa concezione di uguaglianza come neutralità, non si fa altro che assolutizzare, astraendolo, un soggetto determinato, «il protagonista storico della società moderna: maschio, adulto, bianco e proprietario» (*ivi*, 26). Di conseguenza, possedere una differenza rispetto a questa specifica e nient'affatto neutrale tipologia di soggetto, significa trovarsi in una posizione 'eccentrica' rispetto a quella di individualità-umanità e vedere la propria differenza sempre rappresentata in forma negativa o accidentale.

### ***Il pensiero della differenza sessuale***

È da queste premesse che muove il discorso femminista di seconda ondata, ovvero quello che si sviluppa dagli anni Sessanta agli anni Ottanta del Novecento: esso mette in discussione non solo il concetto di individuo inteso come soggetto maschio neutro, ma anche i concetti di libertà e di uguaglianza a esso legati, e poi quelli di democrazia, rappresentanza, maggioranza. Soprattutto nell'ambito italiano, al centro del dibattito c'è la rivendicazione della differenza sessuale, utile a mettere in evidenza le contraddizioni di un sistema concettuale che non è in grado di problematizzare politicamente alcuna differenza.

Le femministe del pensiero della differenza rifiutano la pretesa di universalità del soggetto (e del diritto) che deriva dal contrattualismo, nel tentativo di risignificare la differenza sessuale come elemento differenziale originario dell'umanità.

L'uguaglianza è un principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va resa giustizia. La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere

umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell'umanità. (Lonzi 2023, 22-23)

L'uguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli. Identificare la donna all'uomo significa annullare l'ultima via di liberazione. Liberarsi per la donna non vuol dire accettare la stessa vita dell'uomo perché è invivibile, ma esprimere il suo senso dell'esistenza. (Rivolta Femminile in Lonzi 2023, 13-14)

Le forme maschili della politica, come di altre svariate cose, non sono semplicemente diverse dalle forme più rispondenti all'esperienza femminile. Spesso sono diverse e nemiche perché vogliono l'universalità e perciò sono contrarie alla significazione della differenza sessuale. È un conflitto impari; il potere, la tradizione, i mezzi materiali e simbolici pendono da una sola parte, inutile dire quale. Ma dalla parte femminile resta, indistruttibile, il fatto che una donna non può non sapere la differenza umana di essere nata donna. (Libreria delle donne di Milano 1987, 19)

Se la tradizione del pensiero moderno ha squalificato la differenza sessuale a «un accadimento banale per la fatica del concetto» (Cavarero 1987, 45), adatto al massimo alle discipline biologiche, il pensiero della differenza sessuale la rivendica a partire dall'esperienza situata, e ne sposta lo statuto da 'differire conseguente' – contingente, irrilevante – a 'differire originario' del discorso sull'umanità. Questo spostamento implica una riscrittura complessiva dell'ordine simbolico, ovvero di quell'ordine del discorso che dà un'organizzazione e un senso alle rappresentazioni di cui la società si dota (Muraro 2022). Il pensiero della differenza sessuale individua, nell'ordine simbolico vigente, un discorso maschile che non dà alle donne gli strumenti per significare la realtà.

Tra le cose che non avevano nome c'era, c'è la sofferenza di essere messe al mondo in questa maniera, senza collocazione simbolica. Un vivente è corpo e mente, nasce e si trova per caso in un dato posto in un dato tempo e per la mente comincia il lavoro di collocarsi, di cercare dei riferimenti. Il corpo è collocato fisicamente ma la mente deve stabilire da sé il suo dove, con l'aiuto di chi è venuto prima. Ma se nasci donna, che aiuto ricevi? (Libreria delle donne di Milano 1987, 10)

Distanziarsi dal femminismo emancipazionista e rivendicare la differenza significa, come già suggerito da Virginia Woolf nella prima metà del secolo, riconoscere e voler mantenere la propria posizione di *estraneità* rispetto all'ordine maschile, ponendosi su un livello differente (Woolf 2014). Non ci si augura di partecipare al potere maschile, ma di mettere in discussione il concetto stesso di potere e muoversi *su un altro piano*. In questo nuovo spazio, la donna acquista la capacità di pensare sé stessa a partire da sé, ovvero diviene un soggetto autonomo che si autorappresenta e si (ri)conosce.

Non più un «soggetto sorvegliato» dall'uomo (Lonzi 2023, 139), detto in un linguaggio estraneo, ma «soggetto imprevisto» (*ivi*, 60) che parla di sé e da sé. Questa costruzione di significato avviene attraverso la 'pratica dei rapporti tra donne', ovvero la valorizzazione dell'esperienza propria e delle altre, che divengono risorsa di riconoscimento reciproco. Nascono i piccoli gruppi di autocoscienza, ovvero gruppi di confronto dove si sospendono le ideologie e i discorsi astratti – considerati un retaggio della cultura maschile – e si predilige la condivisione della propria esperienza diretta del mondo.

La singola donna, specchiandosi fedelmente nella sua simile, si scopre diversa da come si pensava prima e riconosce nella nuova immagine quella che lei era da sempre senza averlo saputo. (*Libreria delle donne di Milano* 1987, 37)

Attraverso tale confronto, le donne prendono coscienza degli elementi comuni della loro oppressione e risignificano i loro problemi non più come personali ma come sociali e politici (Sabatini 1974). Si costruisce così una solidarietà femminile fino a quel momento impossibile perché impensata e le donne acquisiscono una nuova base simbolica dei legami sociali. Emerge qui il carattere relazionale che attraversa tutto il pensiero della differenza sessuale (e il pensiero femminista in generale), nel tentativo di contrastare l'individualismo che segna invece il pensiero politico moderno. Anche in questo caso, la posizione eccentrica ed esplicitamente esclusa delle donne non fa che mettere in luce la problematicità del sistema stesso: come si è visto sopra, le relazioni tra donne non sono pensate razionalmente e tra esse non si può costruire quindi un legame sociale; ma, a guardare bene, neanche tra gli uomini, nel patto sociale, esistono relazioni vere e proprie, ed è invece incoraggiata una vita isolata al fine di incorrere nel minor numero di conflitti possibili. È evidente, allora, che le esponenti del pensiero femminista non vogliono accettare l'omologazione a questo tipo di paradigma, ma si muovono in direzione di una dimensione di costruzione autentica di rapporti: come sarà approfondito in seguito, all'individuo libero perché slegato da ogni relazione, il femminismo contrappone una soggettività centrata sulla relazione della donna con le proprie simili.

Vale la pena soffermarsi sul termine 'simili': Cavarero pone l'accento sulla significativa distinzione tra l'essere *simili* e l'essere *uguali*. Per smascherare il 'mito' dell'uguaglianza-omologazione tra donne, di cui si è già parlato nel paragrafo precedente, è utile mantenere viva la tensione tra ciò che le accomuna – ovvero il differire dagli uomini – e un differire reciproco tra le donne stesse, basato sulle caratteristiche individuali. Sono evidentemente due modi di differire di valore diverso. Il primo è un differire essenziale, il secondo è inessenziale: fra donne si tratta, così, di un differire inessenziale all'interno di una uguaglianza essenziale. Il tentativo è quello di tenere al centro l'«insopprimibile singolarità» delle donne – che non coincidono con la loro caratteristica comune ma sono sempre

incarnate in esistenze individuali – per evitare che diventino tra loro delle *indifferenti*. Nel «passare attraverso l'altra per cogliersi come differente nella comune essenza» (Cavarero 1987, 74) si lascia spazio a quella mediazione che era squalificata dal principio astratto di uguaglianza.

È la relazione fra donne a garantire la mediazione, che produce fedeltà e coerenza nel rapporto col mondo e districa quel disordine simbolico in cui la donna si trova gettata. Bisogna fare delle altre donne una fonte di autorità femminile, trovare le proprie cosiddette 'madri simboliche', affidarsi ad esse per la costruzione di forza personale e sicurezza sociale. In *Non credere di avere dei diritti* – testo del 1987 della Libreria delle donne di Milano che ripercorre l'arco teorico e pratico del femminismo della differenza sessuale – si arriva ad affermare che «avere delle interlocutrici magistrali è più importante che avere dei diritti riconosciuti» e che «l'affidarsi di una donna alla sua simile è contenuto di lotta politica» (Libreria delle donne di Milano 1987, 18). Si può quindi individuare un legame tra l'ordine simbolico e la politica: nonostante il primo non si veicoli attraverso il potere o le leggi, ma principalmente attraverso il linguaggio, esiste un rapporto di influenza reciproca tra i due ambiti, perché non è possibile correggere un disordine sociale senza fare ordine simbolico (Muraro 2022). Se l'obiettivo delle femministe è liberare il campo dall'ordine simbolico patriarcale per costruirne uno nuovo, basato sui rapporti tra donne – per Muraro, prima di tutto, con la madre –, allora diviene necessario ripensare anche i concetti politici e la struttura complessiva dei rapporti di potere su basi diverse. Come si vedrà, il femminismo non potrà, poiché esula dal suo oggetto, articolare una proposta teorica alternativa, ma avrà il merito di far risaltare l'impoliticità del sistema vigente.

Il pensiero della differenza sessuale muove dalle conquiste concrete di inclusione ottenute dai movimenti emancipazionisti del passato, e trae da esse la possibilità stessa di farne una critica e superarle. Con Muraro possiamo riassumere questo ramo del femminismo della seconda ondata come «il femminismo che promuove la libertà femminile non con le leggi ma con le relazioni, in nome non della parità fra i sessi ma del senso libero della differenza sessuale» (*ivi*, 159). Per quanto riguarda l'ambito politico in particolare, abbiamo visto come la maggiore rilevanza del pensiero della differenza sessuale sia stata la messa in discussione dei concetti fondativi della politica moderna e, in particolare, della cittadinanza democratica basata sul principio di uguaglianza. Per osservare l'efficacia delle argomentazioni femministe in un caso empirico, ci si addenterà nel dibattito sulla gestione giuridica dell'aborto in Italia.

## **CAPITOLO 2.**

### **LA GESTIONE GIURIDICA DELL'ABORTO IN ITALIA**

#### **2.1. La rilevanza del dibattito sull'aborto**

Ove la differenza sessuale è irrilevante a livello politico, essa riemerge inevitabilmente a livello sociale, ovvero dev'essere amministrata dal potere legittimo come condizione sociologica, e questo può avvenire solo nella logica della tutela o della regolamentazione. Se i soggetti del contratto sociale non sono sessuati, allora la differenza femminile viene frantumata in una serie di questioni 'specifiche' come aborto, maternità, stupro, prostituzione, che si traducono giuridicamente in una serie di diritti garantiti dalla legge, e le donne divengono nel complesso oggetto di tutela giuridica (Boccia 2002; Pitch 2004). Proprio per questo il dibattito sulla gestione giuridica dell'aborto in Italia risulta così interessante.

Le femministe stesse si rendevano conto di come il problema dell'aborto non fosse riducibile alla conquista di un diritto, ma chiamasse in causa una dimensione problematica più ampia e fosse quindi utile per mettere a fuoco una contraddizione strutturale del contesto politico in cui esso emergeva. In generale, il tema della sessualità – si pensi per esempio anche al dibattito sulla legge contro la violenza sessuale – è sempre stato veicolo primario per analizzare le asimmetrie di potere (Gissi e Stelliferi 2023). Tamar Pitch (2004) suggerisce che, nello stato di diritto, è prima di tutto la disciplina giuridica della riproduzione – cioè le norme che disciplinano quest'ambito in modo diretto e indiretto – a mantenere le donne in uno stato di cittadinanza incompiuta, perché è sintomo della mancanza di riconoscimento alle donne della padronanza sul loro corpo:

Parlare di libertà femminile, a proposito di aborto, non ha voluto dire affermare 'la libertà di abortire', una definizione impropria dell'esperienza, prima ancora che giuridica o morale. Piuttosto è stata intesa come libertà di significazione che si è esercitata anche e molto nella presa di coscienza sull'aborto. Una pratica questa che è stata altra cosa dalla rivendicazione di un diritto, o anche dalla lotta contro il dramma degli aborti clandestini. L'aborto, insomma, prima e più che un contenuto è stato il luogo originario della politica fondata sulla differenza sessuale. (Boccia 2002, 193)

Il Codice penale cosiddetto 'Rocco', risalente al 1930, includeva l'interruzione volontaria di gravidanza tra i «delitti contro la integrità e la sanità della stirpe» e lo puniva con la reclusione da due a cinque anni sia per la donna che vi si sottoponeva, sia per chi la eseguiva (Gissi e Stelliferi 2023).

Negli anni Settanta, però, l'aborto veniva praticato in massa illegalmente – l'Unesco stimava un milione e mezzo di aborti clandestini all'anno, i ginecologi che lo praticavano fino a tre milioni (Saraceno 1979) – e di rado era punito: già dagli anni Trenta, su migliaia di denunce, solo poche decine si concludevano con una condanna, e non era insolito che i giudici concedessero il perdono giudiziale, formula con cui l'accusata era considerata a tutti gli effetti colpevole ma si vedeva risparmiata la pena – a conferma di come la legge condannasse l'aborto molto più severamente di quanto facesse la morale pubblica (Gissi e Stelliferi 2023). In generale, è bene ricordare che in quegli anni non si dibatteva – come invece si fa oggi – dell'aborto in quanto tale, cioè come di un problema di natura bioetica, ma si cercava una soluzione al problema sociale dell'aborto clandestino, utilizzato in massa come metodo di controllo delle nascite: per questo la visione delle donne in quest'ambito era ancora quella di soggetti deboli e oppressi e non quella, che si è sviluppata più recentemente, di soggetti egoisti con pretese di controllo sulla vita e la morte (Pitch 2004, 143).

L'iter con cui si giunse alla legge sull'aborto non fu lineare e incontrò numerosi ostacoli: tra il 1952 e il 1968 furono avanzate almeno dieci proposte di legge per l'abrogazione dell'articolo 553 del Codice penale, ovvero quello che vietava la propaganda contraccettiva. Nel 1971 si ebbe il parere della Corte costituzionale, che abolì l'art. 553 poiché contrario agli articoli della Costituzione sul diritto all'informazione e sulla tutela della salute: quella sentenza fu decisiva, perché suggeriva indirettamente una revisione di tutte le norme che punivano la pratica dell'aborto, e negli anni successivi si assistette a nuove proposte di legge, numerose mobilitazioni e un acceso dibattito in ambienti politici sia laici che cattolici. La seconda sentenza determinante giunse nel 1972, quando fu dichiarato illegittimo, sempre in virtù dell'articolo costituzionale sulla tutela della salute, l'articolo 546, che puniva l'aborto di donna consenziente. Fu chiaro che una legge per regolamentare l'interruzione volontaria di gravidanza era sempre più urgente: per la stesura definitiva si dovette aspettare il 1978, quando dal 'compromesso storico' tra PCI e DC nacque la legge 194. Giovanni Berlinguer, medico igienista impegnato in politica e fratello di Enrico, che spiccava tra i maggiori fautori della legge, non vedeva l'aborto come un diritto o una libertà, ma come un'azione 'moralmente ingiustificabile' e tuttavia inestirpabile dalla pratica di massa (Gissi e Stilliferi 2023).

Durante gli anni del dibattito che precedette la legge, il femminismo italiano si divise circa il modo più utile – o meno nocivo – di ricorrere al diritto nell'ambito dell'aborto: il femminismo più 'istituzionale', che si esprimeva soprattutto all'interno dei partiti politici della sinistra radicale e nei gruppi femministi a essi annessi, reputava opportuno utilizzare le leggi sia a scopo pratico, per ottenere maggiori opportunità concrete, sia a livello simbolico, per vedere il punto di vista femminile pienamente riconosciuto; un altro tipo di femminismo, quello della differenza sessuale, si voleva invece mantenere lontano dal diritto e dal suo linguaggio, per non sottostare al suo codice e alle sue istituzioni (Pitch 2004).

Nel resoconto della Libreria delle donne di Milano (1987) si legge che il problema dell'aborto fu presentato, dai partiti politici che ne proponevano la regolamentazione, come una questione di libertà delle donne, e che questo causò una partecipazione molto numerosa delle donne alle manifestazioni e al dibattito: per la prima volta veniva dato spazio a un'esperienza femminile taciuta e questo portò molte donne a unirsi alla lotta, indipendentemente dalle soluzioni giuridiche a cui avrebbe portato. Nella lotta per l'aborto legale esse incanalavano una ricerca di autonomia e di spazio nel panorama politico, ignare delle contraddizioni che la legalizzazione avrebbe portato non solo nella loro esperienza con l'aborto, ma anche nell'affermazione simbolica che cercavano. Ritorna qui il tema, già affrontato, della dinamica che procede dall'esclusione all'inclusione: la conquista di diritti fondamentali come l'autodeterminazione circa il proprio corpo ha una valenza simbolica relativa all'acquisizione di un'umanità piena, completa. Le donne che speravano di vedere l'interruzione volontaria di gravidanza finalmente consentita guardavano a sé stesse come a soggetti finalmente autonomi e «potevano sentirsi, credersi protagoniste» (*ivi*, 68).

In questo panorama, le femministe della differenza sessuale presero una posizione diversa: sebbene fossero consapevoli che la legalizzazione dell'aborto avrebbe migliorato alcune condizioni reali della pratica dell'aborto, non potevano ignorare le contraddizioni che questa strada avrebbe aperto. Nel mettere in evidenza le conseguenze problematiche di una regolamentazione dell'aborto, esse portavano avanti una proposta di semplice depenalizzazione, che aprisse alla possibilità di una libertà autentica in questo ambito.

## **2.2. Il rifiuto della regolamentazione sull'aborto**

Il dibattito sull'aborto si articolò su diversi piani e, a seconda delle posizioni, furono portate avanti argomentazioni di carattere politico, giuridico, medico, eugenico, economico, etico, culturale. La richiesta di una legalizzazione dell'aborto, infatti, rispondeva a esigenze di vario genere, di cui solo alcune sono rilevanti ai fini del presente lavoro. Ci si concentrerà, quindi, sulle posizioni che hanno avuto il merito di mettere in risalto una problematicità strutturale dell'impianto politico democratico, tramite la critica del soggetto neutro, delle leggi di tutela e dell'assenza delle donne dalla legge. Per completezza espositiva, però, si è voluto includere anche una delle più sentite argomentazioni del pensiero della differenza contro la legalizzazione dell'aborto, che non tocca un tema strettamente politico ma è di natura più culturale, ovvero l'utilizzo, da parte degli uomini, dell'aborto legale come strumento di deresponsabilizzazione rispetto al proprio comportamento in ambito sessuale.

## ***La sessualità femminile asservita alla volontà maschile***

La prima argomentazione ricorrente riguardo all'auspicabilità o meno di una legislazione sull'aborto si colloca sul piano della cultura sessuale: in numerosi testi femministi dell'epoca si parla di aborto come «sintomo di una sessualità asservita» (Libreria delle donne di Milano 1987, 65). Prima ancora di aprire il discorso in termini giuridici, infatti, le femministe invitano le donne a chiedersi: «per il piacere di chi sono rimasta incinta?» (Lonzi 2023, 69). All'aborto si ricorre dopo un concepimento non desiderato, ma il concepimento è frutto della cultura sessuale maschile, tutta incentrata sulla penetrazione, che corrisponde al piacere dell'uomo e conduce alla procreazione. Viene quindi problematizzato il confine tutto culturale (patriarcale) tra una sessualità naturale e una invece «innaturale, proibita o accessoria e preliminare» (*ibidem*) – svincolata dall'intento del concepimento e coincidente con il piacere femminile, localizzato in un organo sessuale distinto da quello procreativo. Nella rivendicazione di una sessualità clitoridea vi è quindi un rifiuto della sottomissione al piacere solo maschile e una prima soluzione per ridurre l'incidenza del ricorso all'aborto come mezzo di controllo delle nascite.

La donna – responsabilizzata a posteriori, solo perché possiede un utero, di una situazione che ha in realtà subito – è lasciata sola di fronte a una legge che le impedisce di abortire (*ibidem*); ma se anche l'interruzione volontaria di gravidanza venisse concessa, regolata, legittimata, l'uomo non sarebbe chiamato a rivalutare il proprio comportamento sessuale e troverebbe anzi nell'aborto legale un ulteriore motivo per lavarsi la coscienza e perpetuare il suo atteggiamento di dominio. La minaccia dell'aumento demografico verrebbe sanata senza che il piacere maschile venga turbato e l'oppressione sessuale della donna non verrebbe risolta, ma diverrebbe solo più invisibile perché travestita da liberazione.

Un primo problema della proposta di legalizzazione dell'aborto non riguarda quindi una specifica soluzione giuridica, ma l'assenza di una riflessione sulla cultura sessuale che porta così tante donne a dover ricorrere a questa pratica. La posizione delle femministe non mira, ovviamente, a mantenere l'aborto nell'illegalità, ma preme per una messa in discussione dei comportamenti sessuali maschili e una liberazione di quelli femminili, che devono accompagnare qualsiasi atto giuridico di liberalizzazione dell'aborto.

Proviamo a pensare a una civiltà in cui la libera sessualità non si configuri come l'apoteosi del libero aborto e dei contraccettivi adottati dalla donna: essa si manifesterà come sviluppo di una sessualità non specificamente procreativa, ma polimorfa, e cioè sganciata dalla finalizzazione vaginale. Non si tratterà più di preparare l'incontro tra il sesso di un soggetto egemone e il suo

strumento, ma tra due soggetti umani, la donna e l'uomo, e i loro sessi (con ogni prevedibile e imprevedibile fluttuazione nell'assetto eterosessuale dell'umanità). (*ivi*, 74)

### ***Il diritto come concessione degli uomini al potere***

Nello scritto *Sessualità femminile e aborto* del 1971, le femministe di Rivolta femminile osservavano che il numero di aborti clandestini sarebbe stato sufficiente per «considerare decaduta di fatto la legge antiabortiva» e si rifiutavano di «richiedere dagli uomini al potere, dai legislatori, quello che in realtà [era] stato il contenuto espresso da miliardi di vite di donne andate al macello dell'aborto clandestino» (Lonzi 2023, 67). Il disallineamento tra la legislazione vigente e la realtà delle pratiche metteva in evidenza l'eteronomia a cui le donne erano sottoposte in uno stato la cui fondazione concettuale non aveva tenuto conto della loro presenza come soggetti autonomi e differenti. Di fronte all'opzione di una riforma legislativa, esse non intendevano continuare a subire questa condizione; se la legge antiabortiva era stata scritta nella totale assenza delle donne dalla legge – in epoca fascista non avevano nemmeno diritto di voto –, la stesura di una nuova legge che regolasse l'aborto appariva alle femministe altrettanto imposta dall'esterno.

Ciò di cui le donne soffrono, fondamentale, è di non dire da sé quello che sono e vogliono, e di dirselo invece con parole di altri. (Libreria delle donne di Milano 1987, 35)

La parola femminile, nell'affidarsi alle istituzioni, rimane non detta: il pensiero della differenza sessuale vede chiaramente, qui, l'impossibilità di una tematizzazione politica della differenza femminile, che diviene «insignificante nei luoghi dell'emancipazione» (*ivi*, 63), ma reale, «un cuneo di sofferenza nell'esperienza di molte donne». Questo femminismo osserva le donne che sostengono la proposta di legge scommettere sulla neutralità del diritto, ma è consapevole della caratterizzazione tutta maschile di quell'universale 'neutro'. Tanto per la legge sull'aborto, quanto per quella contro la violenza sessuale, le femministe si rendono conto di non avere voce in capitolo, ma di dipendere politicamente da una concessione degli uomini al potere – un potere legittimo che, come previsto dalla formulazione logica della democrazia, è in realtà assoluto e di parte.

Proprio negli ambiti legati alla sessualità, dove la differenza sessuale si esplicita in modo ineludibile poiché inscritta nei corpi, la logica dei diritti tenta di cancellarla e considera di avere davanti a sé soggetti-individui uguali. Ma il concetto di libertà del corpo è modellato su quello maschile, che è «in sé chiuso e completo», «proprietà di chi lo abita» (Pitch 2004, 98): la capacità di concepimento del corpo sessuato al femminile fa saltare l'idea di un soggetto che possiede il suo corpo come un bene finito, e la libertà femminile è inevitabilmente mutilata quando si legifera sulla sua funzione

riproduttiva. Il dibattito etico riguardo all'aborto non è esente da questa dinamica: si parla di diritto del padre del concepito a essere coinvolto nelle scelte procreative come diritto uguale e contrario alla libera scelta della donna, omettendo il fatto che tali scelte avvengono nel corpo di lei (Boccia 2002). Anche l'uso del termine 'scelta' è sottoposto alla critica femminista: Pitch osserva che l'enfasi posta sulla scelta la configura come «momento per eccellenza della libertà del soggetto e costruisce quest'ultimo come accorto calcolatore del proprio benessere» (Pitch 2004, 98). Oltre che neutro, il soggetto della politica è anche razionale, capace di calcolo e libero proprio in quanto le sue decisioni poggiano su un'operazione della ragione. Questo paradigma, però, non è utile a rendere conto della scelta di abortire, poiché essa non è riducibile a una fredda messa al vaglio di costi e benefici. Le femministe, tentando di riportare al centro del discorso una differenza sessuale concreta, incarnata, che riguarda intimamente il tema procreativo e si traduce in un'inevitabile asimmetria dei rapporti, contribuiscono ancora una volta a una critica di un soggetto-cittadino che si pretende astratto ma è sempre ricondotto in realtà al modello maschile.

Se si guarda alle origini del contrattualismo, si legge che Hobbes assegna alla madre, nello stato di natura, il dominio sul figlio (ovvero il diritto di vita e di morte su di lui) poiché essa è responsabile del nutrimento o dell'abbandono – e quindi della sopravvivenza – del figlio (Hobbes 2011, 213). Quest'ultimo risulta quindi come una proprietà della madre, in quanto estensione del corpo di lei, ed è, di conseguenza, soggetto alla sua volontà: la maternità, in questi termini, si delinea come un'espressione di libertà individuale. Tale forma di libertà – intesa innanzitutto come proprietà sul proprio corpo (o su una sua estensione) e poi come scelta razionale su di esso, orientata da un calcolo dei benefici – è inconciliabile con la posizione del pensiero della differenza sessuale, che vede in essa un'incapacità di rendere conto dell'esperienza reale della maternità e il rischio di una desocializzazione della donna. Questo tipo di critica emerge, nell'ambito del dibattito sull'aborto, di fronte al progetto di alcune femministe legate a gruppi extraparlamentari, le quali formulano una proposta di legge che estremizza il concetto di autodeterminazione, concedendo l'interruzione della gravidanza senza limiti di tempo, fino al momento del parto. Tale presa di posizione radicale non trova, prevedibilmente, il sostegno popolare e, anzi, contribuisce ad allontanare molte donne dalla causa, ma vede anche la disapprovazione delle femministe della differenza sessuale, che individuano nella richiesta di una libertà incondizionata sulla vita e sulla morte di quello che, dopo un certo tempo, si può definire un bambino, la negazione completa della funzione materna (Libreria delle donne di Milano 1987). Una proposta di questo tipo altera l'equilibrio tra la dimensione individuale e quella sociale della riproduzione (tema che sarà approfondito nel prossimo paragrafo), facendo prevalere senza riserve

quella individuale. Nonostante questa proposta di legge fosse stata elaborata per contrastare le condizioni che la nuova normativa avrebbe imposto alla pratica dell'aborto, essa venne considerata una parentesi provocatoria e a tutti gli effetti dannosa per la discussione sul tema.

Non appena la legge sull'aborto fu promulgata, anche le donne che l'avevano voluta si resero conto di non aver ottenuto ciò che speravano, ma di trovarsi di fronte a una normativa che rispecchiava le esigenze degli uomini che l'avevano prodotta. La legge 194/1978, infatti, non eliminava realmente il reato d'aborto, ma continuava a vietarlo (art. 19) salvo che in determinate circostanze – un serio pericolo per la salute fisica o psichica della donna (art. 4), l'attesa di sette giorni dopo la richiesta della donna al medico (art. 5), lo svolgimento della pratica in una struttura sanitaria pubblica (art. 8), l'autorizzazione di genitori o tutori per le donne minorenni (art. 12). La sensazione prevalente era che la legge fosse stata pensata nell'interesse pubblico di una regolamentazione delle nascite, per mettere fine a un mercato clandestino, più che nell'interesse della salute o dell'autodeterminazione delle donne. Anzi, sul piano simbolico, l'elenco di condizioni a cui l'aborto diviene lecito ha proprio l'effetto di una negazione della piena libertà della donna, tant'è che si potrebbe definire impropria l'espressione 'interruzione *volontaria* di gravidanza'. Sul piano pratico, di conseguenza, l'attuazione di tale libertà avviene solo quando la legge non è applicata alla lettera – cioè quando il motivo decisivo non è un serio pericolo per la salute ma la semplice scelta della donna (Boccia 2002). Nella formulazione della 194, allora, si legge chiaramente la volontà di continuare a esercitare il controllo sulla vita sessuale delle donne, poiché l'aborto ne risulta come una concessione garantita solo per gravi motivi.

Con questo tipo di disciplinamento giuridico della riproduzione, le donne passano da una condizione in cui sono gli uomini (i mariti) a esercitare il controllo sulla loro capacità generativa a una in cui è lo Stato (fondato e composto da uomini) ad assumersi questo compito, valutando di volta in volta se e come la donna può abortire. Esse si trovano, nello stato politico, nella posizione di soggetti deboli da tutelare, ma gli interventi di tutela non sono poi rivolti a loro come soggetti, bensì alla funzione riproduttiva a cui assolvono: in virtù della frammentazione della differenza in questioni 'specifiche', la maternità diventa bene pubblico «che lo Stato deve tutelare anche contro le madri» (*ivi*, 130).

Se il diritto consiste in una tutela concessa dagli uomini al potere, esso non può che delinearsi intorno agli interessi di questi: così nel caso dell'aborto, come anche in quello della violenza sessuale, la legge si occupa di regolamentare l'unico rapporto pensato politicamente, ovvero quello tra uomini. Non solo «non c'è pensiero della sessualità femminile» (Libreria delle donne di Milano 1987, 72), ma in generale manca un pensiero autenticamente femminile, così che la donna rimane integralmente 'parlata' da istituzioni nate in sua assenza. Alle esponenti del pensiero della differenza era chiaro un punto: qualsiasi legge avesse nominato l'aborto avrebbe giocoforza continuato a mettere tra parentesi

la capacità delle donne di decidere su sé stesse. Insomma, «il problema non era tanto quello di una cattiva o mediocre legge, ma quello di un autonomo pensiero politico femminile» (*ivi*, 69), perché non si trattava di un singolo problema da risolvere con una singola legge: era in gioco «l'iscrizione giuridica di un soggetto sessuato al femminile» (Pitch 2004, 97).

### **2.3. Sopra la legge: la proposta di depenalizzazione**

#### ***Oltre la dicotomia penalizzazione/legalizzazione***

Nel dibattito sulla gestione giuridica dell'aborto era diffusa l'idea che l'unico modo per autorizzare la sua pratica, fino ad allora configurata come reato, fosse l'emanazione di una legge e, in particolare, di una legge 'giusta' (Libreria delle donne di Milano 1987). Considerato, però, che in un contesto democratico ogni legge è sempre per definizione formalmente giusta – perché promulgata da un potere legittimo che, essendo autorizzato in anticipo dai cittadini, si suppone esprimerne la volontà – sarebbe meglio parlare di una legge 'buona', cioè pertinente e adeguata alle esigenze sociali, praticamente orientata al bene del popolo. A questo proposito, è utile tornare alle radici concettuali della democrazia: nel contrattualismo, una delle caratteristiche di una legge buona è quella dell'indispensabilità (Hobbes 2011, 368), ovvero il limitarsi al suo compito di riduzione dei conflitti tra cittadini, vietando (e punendo) solo i comportamenti che ledono il legame sociale fondato sul contratto. Già con Hobbes, quindi, si pone l'accento sull'importanza di un equilibrio tra la legge e la libertà residua dei cittadini, e il «silenzio della legge» (*ivi*, 232), ovvero la libertà che rimane nelle mani dei cittadini in tutte quelle azioni non menzionate dalle leggi, comparirà poi tra i primi articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*.

Art 5 – La Legge ha il diritto di vietare solo le azioni nocive alla società. Tutto ciò che non è vietato dalla Legge non può essere impedito, e nessuno può essere costretto a fare ciò che essa non ordina. (Jellinek 2002, 55)

Se fino agli anni Settanta – e, al di fuori di certe condizioni, ancora oggi – l'aborto è collocato nella lista dei reati penali, è perché è considerato un pericolo per la società. Lia Cigarini, avvocatessa e giurista, fa notare come il diritto abbia «introdotto divieti e limitazioni all'autonomia delle donne, motivandoli con la tutela dei soggetti più deboli, a volte individuati nelle donne stesse, sempre più spesso nei nascituri (embrioni o feti)» (Cigarini 1995, 199). Il pensiero della differenza sessuale intende ricollocare la pratica dell'aborto nelle azioni che riguardano prima di tutto la scelta della singola

donna, e non qualche altro individuo o la società. Più precisamente, secondo Pitch (2004), è innegabile che la riproduzione sia una questione sociale, nella dimensione per cui il suo esercizio dipende dalle risorse del contesto sociale ed essa ha un effetto su questo stesso contesto: questo non giustifica, però, l'attribuzione alle donne dello statuto di soggetti non pienamente responsabili – come se fosse troppo rischioso affidare loro la riproduzione dell'umanità – e la conseguente necessità di leggi di sorveglianza e disciplinamento della procreazione, che mantengono la donna in una condizione di cittadinanza incompiuta. La differenza sessuale, in questo modo, non viene assunta come conflitto aperto da negoziare, ma viene eliminata assegnando il controllo riproduttivo agli uomini. La posizione delle femministe della differenza sessuale sulla gestione giuridica dell'aborto è significativa, per Pitch, in quanto «tentativo di rideclinare la sfera di libertà personale come ciò che si può scegliere di sottrarre all'interferenza altrui senza con questo negarne la dimensione pubblica» (*ivi*, 163).

La loro proposta si situa, perciò, al di fuori della logica dicotomica che prevede come uniche possibilità la penalizzazione o la regolamentazione dell'aborto e si ricolloca nello spazio lasciato vuoto dalla legge. L'unico intervento legislativo accettabile, quindi, è la depenalizzazione dell'aborto, che permette di mantenere tale pratica nello spazio dei comportamenti né puniti, né legalizzati, ma semplicemente possibili, e di non ricadere in un nuovo disciplinamento della volontà e del corpo femminili da parte dello Stato.

Pitch fa notare che per le femministe della differenza il posizionamento 'sopra la legge' non era necessariamente l'unico possibile in tutti i contesti e che a volte venne riconosciuto il potenziale simbolico del diritto. Nel caso della legge contro la violenza sessuale, si prese posizione contro la procedura d'ufficio – ovvero il processo svolto anche contro la volontà della vittima – e a favore, invece, della querela di parte: quest'ultima proposta non pretendeva di evitare completamente l'uso del diritto, ma si muoveva in direzione di una legge più 'leggera', meno rigida. L'obiettivo comune a queste diverse strategie era trovare delle soluzioni – anche pratiche – che non vincolassero tutti i comportamenti nel binario legittimo/illegittimo e che riconoscessero alla singola donna una soggettività autonoma, evitando di schiacciarla all'interno di un gruppo sociale accomunato da interessi e bisogni generali.

### ***Il vuoto legislativo tiene conto della differenza sessuale***

Nel rifiutare la legalizzazione dell'aborto le femministe intendono evitare, oltre che un'ulteriore regolamentazione del comportamento femminile da parte dello Stato, anche l'istituzione di un 'diritto d'aborto', che può darsi solo in un contesto politico in cui la differenza sessuale si traduce in leggi di

tutela per una parte della popolazione che risulterebbe differenziata solo a posteriori, cioè come oggetto particolare di un'amministrazione della giustizia che la collocherebbe semplicemente 'accanto' all'universale del soggetto di diritto. L'esistenza stessa di un diritto derivato dalla specificità del sesso pone infatti la donna in una posizione differente rispetto all'universale umano che gode di diritti naturali. Il linguaggio dei diritti, insomma, ancora una volta, «assumerebbe soltanto la differenza femminile senza dire nulla di quella maschile» (Boccia 2002, 199). L'opzione della depenalizzazione, invece, fa sì che la differenza sessuale non venga squalificata tramite la mediazione della legge, ma che essa rimanga un conflitto aperto nel rapporto tra uomo e donna (Libreria delle donne di Milano 1987).

Il vuoto legislativo, inoltre, restituisce alle femministe l'opportunità di «prendersi tempo per produrre una misura femminile del mondo» (Cigarini 1995, 195), ovvero per una costruzione simbolica di un autentico pensiero femminile. Laddove i rapporti femminili sono rimasti impensati, si apprende proprio dalle pratiche femministe la necessità di mettersi in relazione tra donne: si diffonde l'idea che la libertà cercata dalle donne non sia una libertà individuale, un insieme di diritti del singolo, ma una libertà di tipo relazionale, ottenuta grazie all'autorità e alla mediazione femminile. Per tornare al caso studio dell'aborto, vi era la necessità, per le donne, di costruire una dimensione sociale di questa esperienza – fino ad allora vissuta in modo del tutto individuale – e, ancora di più, dei concetti di libera disposizione del proprio corpo e libera sessualità femminile (Libreria delle donne di Milano 1987). Le donne sentivano l'urgenza di sottrarsi all'interpretazione maschile della loro esperienza, per fondare un reale significato sociale di questa esclusivamente tramite la relazione tra donne. Per questo era necessario muoversi, circa il tema dell'aborto, al di fuori del codice della legge maschile, che non avrebbe avuto il linguaggio necessario per descrivere il vissuto sessuato al femminile (Pitch 2004).

A partire da questo bisogno di risignificazione collettiva di esperienze troppo a lungo dette dall'esterno, si confermava l'impossibilità di lottare per un'emancipazione che permettesse alle donne di entrare nel sistema fondato dagli uomini e la necessità di riconoscere la propria estraneità «come punto di partenza per un progetto alternativo rispetto alla società» (Libreria delle donne di Milano 1987).

La libertà femminile, insomma, non viene dall'essere ammesse nella società maschile né da una rivendicazione nei suoi confronti, ma da quella elementare contrattazione con cui una donna scambia con altre sue simili il riconoscimento della propria esistenza contro la significata accettazione della comune appartenenza al sesso femminile. (*ivi*, 172)

La proposta femminista è, insomma, tutta aperta e non mira necessariamente a una risoluzione concettuale, come si vedrà nel capitolo conclusivo. Ciò che sicuramente mette a fuoco è la necessità di una critica strutturale al sistema politico-giuridico maschile e patriarcale, per compiere insieme alle altre donne il «balzo al di fuori», ovvero il gesto, che Cigarini riprende da Antoniette Foque (Cigarini 1995, 197), in direzione di un ordine sociale che risponda davvero alle esigenze femminili.

## CAPITOLO 3.

### VERSO UNA PROBLEMATIZZAZIONE POLITICA DELLA DIFFERENZA

#### 3.1. Proposte e limiti del contributo femminista

##### *La radicalità del progetto e l'efficacia della concretezza*

Il progetto di un ordine sociale alternativo non trova nel pensiero femminista una formulazione teorica articolata, sistematica, conclusiva. Le motivazioni sono molteplici. Innanzitutto, è opportuno ricordare che un ripensamento complessivo dell'ordinamento politico esula dall'oggetto del femminismo: come si è tentato di dimostrare finora, il punto di vista femminista è molto utile a evidenziare alcuni punti critici del pensiero politico moderno e, come si sosterrà nelle prossime pagine, anche a orientarsi in direzione di un lavoro costruttivo in quest'ambito, il quale rimane, però, di pertinenza delle discipline politiche e sociali. In questo senso, sarà allora fondamentale che nella ricerca futura riguardo alla costituzione politica si assuma una prospettiva femminista, capace di includere effettivamente le sollecitazioni del femminismo all'interno delle forme della pratica politica (Rustighi 2021).

Rimanendo invece nel merito del pensiero femminista, è necessario ribadire che la critica alle strutture concettuali di impronta maschile si accompagna con una diffidenza verso i metodi stessi del sapere e la volontà delle donne di rimanere 'estrane' all'ordine vigente le porta a esplorare differenti strade nella loro indagine. «Il principale ostacolo alla libertà femminile è individuato nella cultura più che nelle condizioni sociali», scrive Boccia (2002, 54), commentando la volontà lonziana di fare tabula rasa delle idee e dei sistemi di pensiero ereditati dalla cultura patriarcale. Per questo motivo il linguaggio del *Manifesto di Rivolta Femminile* si affida «più che alla forza dell'argomentazione, analitica e razionale, alla capacità della parola di restituire il 'chi' femminile e di significarne l'esperienza» (ivi, 55).

La via che il femminismo intraprende per la sua esplorazione, allora, è quella pratica: si diffonde la sensazione che il sistema dei rapporti sociali possa essere cambiato «non in astratto, come tutti abbiamo imparato che si può, ma in concreto, inventando nuovi modi di spendere le proprie energie» (Libreria delle donne di Milano 1987, 47). Si rivendica il fatto che la forza e la pregnanza del femminismo risiedano nella sua intrinseca ambivalenza, nella sua capacità di conciliare fattori apparentemente opposti: alla volontà di mantenere una posizione di eccentricità rispetto all'apparato del potere si contrappone necessariamente il bisogno di produrre modificazioni concrete dell'esistenza quotidiana delle donne, agendo dall'interno dell'ordine messo in discussione; alla «radicalità del progetto»,

insomma, si deve per forza tenere insieme anche l'«efficacia della concretezza» (Boccia 1988, 14) e, di conseguenza, alla progressiva formulazione di un pensiero si interseca l'agire di una pratica. Il principio della differenza sessuale, infatti, trova dispiegamento fattuale nella relazione tra donne, capace di dare significato a un mondo altrimenti incomprensibile – una relazione che, peraltro, non è mai generica, ma sempre situata in un certo luogo con certe donne specifiche e quindi è difficilmente universalizzabile in un modello valido per tutte (Cavarero 1988).

Il progetto teorico annunciato dal femminismo della differenza è la costituzione di un ordine sociale sessuato, cioè di un ordine che assuma l'esistenza di soggetti differenti, che tenga conto della differenza originaria della sessuazione, che non la squalifichi – come invece fa l'ordine sociale vigente – dal vissuto del soggetto e dai suoi rapporti. Ma questo progetto non vede, appunto, una formulazione concettuale dettagliata ed esaustiva, quanto invece una traduzione continua in una serie di pratiche che vadano a significare concretamente tale programma. In quello che Ida Dominijanni chiama «pensiero-pratica della differenza sessuale» (Dominijanni 1995, 27), non vi è la necessità di una rigida coerenza o di un'incisività del ragionamento argomentativo, ma piuttosto l'urgenza di riconoscersi in un'attività produttiva di senso.

Nell'ambito del diritto femminista, che ci è interessato finora in questa esposizione, avviene lo stesso: nel tentativo di rifiutare l'astrattezza di un soggetto del diritto neutro, si ha una predilezione per la via giurisprudenziale, che valuta caso per caso, rispetto a quella legislativa, che ha valenza universale (Azzariti 2022); di conseguenza, le energie inizialmente spese dalle femministe in direzione del progetto teorico di un diritto sessuato sono presto reindirizzate sulla pratica del processo come strumento di produzione di un diritto femminile (Campari e Cigarini 1995). Le giuriste si appellano all'ampia interpretabilità delle leggi in sede processuale per costruire nuove regole del diritto: soprattutto nei casi di violenza sessuale, la relazione tra le donne coinvolte (donne difese, operatrici dei centri antiviolenza, avvocate, giudici) può avere valenza di mediazione sessuata se vi è, da parte loro, una postura di fedeltà al proprio sesso, ovvero se si impegnano a difendere la parzialità femminile e i suoi interessi nel conflitto tra i sessi. Nel contesto istituzionale maschile, allora, la relazione di affidamento fra donne si traduce in un «reciproco scambio tra l'interesse dell'avvocata di fuggire la neutralità della professione e quello della donna parte in causa che sceglie fra sé e la giustizia la mediazione di un'altra donna» (Manente 2018, 78). Tale pratica consente, in sostanza, di operare sul doppio livello della critica alla struttura del sistema giuridico e del 'fare' diritto a partire dall'esperienza delle singole donne. Nel corso della seconda ondata femminista, si giunge alla conclusione che l'affermazione di un'autentica libertà femminile è possibile solo nel momento in cui si trova il modo di agirla, ovvero attraverso la pratica della relazione e dell'affidamento alle proprie simili, riconoscendo cioè che il valore attribuito a un'altra donna dà valore a sé e ai propri desideri (Cigarini 1995).

Per significare questa libertà, insomma, le giuriste propongono di produrre più vuoti possibili nel sistema legislativo per muoversi ‘sopra la legge’ e, allo stesso tempo, ove è necessario imporre il proprio ‘ingombro’ all’interno delle istituzioni, di ridurre le mediazioni date – in primo luogo la rappresentanza politica – per sostituirle con mediazioni femminili, cioè basate sull’appello alla parola e alla decisione di una propria simile anziché a un’autorità maschile (*ibidem*).

Nel femminismo non si può trovare, quindi, una risoluzione concettuale del problema dell’ordine politico, sia perché questo progetto eccede rispetto ai suoi confini disciplinari, sia perché il suo procedere teorico è continuamente scavalcato dall’urgenza della pratica:

[...] l’ordine politico della differenza sessuale non ha una storia secolare alle spalle, non ha una rete concettuale già bell’e pronta sulla quale riflettere criticamente [...], ma è appunto un ordine che si sta dispiegando in relazioni concrete, dove il fare e la concettualizzazione delle regole del fare si danno insieme in un incrocio della massima concretezza. (Cavarero 1988, 76)

### ***Il problema del potere rappresentativo***

Nei precedenti capitoli si sono affrontate, con l’ausilio di una chiave di lettura femminista, alcune criticità dell’impianto teorico da cui deriva la forma politica degli stati moderni, ma vale la pena fare un ulteriore affondo sul tema della rappresentanza. Vi è, nel femminismo, una grande consapevolezza della problematicità della rappresentanza politica democratica, perché essa contraddice alcuni dei punti cardine della posizione femminista. In primo luogo, il sistema rappresentativo è incompatibile con l’affermazione della differenza sessuale, perché si fonda interamente sul principio di uguaglianza, secondo cui tutti gli individui sono indifferenti tra loro e possiedono una volontà identica, in virtù della quale il rappresentante può essere autorizzato. Come si è dimostrato, questo meccanismo produce la ‘finzione’ del soggetto neutro e impedisce l’assunzione politica della *differenza* – le femministe radicali parlano di differenza sessuale ma alludono a una possibile estensione del concetto ad altri tipi di differenze «qualitative», ugualmente appiattite dall’istanza di potere (Cigarini e Muraro 1995, 225). Nella forma politica basata sulla rappresentanza diviene allora impossibile la tematizzazione propriamente politica di interessi parziali, perché la caratteristica di tali istituzioni è proprio la capacità di ‘scorporarsi’ da ogni determinazione e assumere forma universale – che, nell’ambito della differenza sessuale, significa assumere un carattere «monosessuale» (Boccia 1988, 16). Per questo motivo, come già accennato, nelle democrazie moderne di derivazione giusnaturalista non è possibile una ‘rappresentanza delle donne’, così come, a rigore, non sarebbero possibili i partiti stessi (i quali infatti sono mere associazioni private e non organizzazioni politiche in senso proprio).

La rappresentanza, poi, è legittimata tramite il processo dell'autorizzazione, ovvero la cessione da parte degli individui di una parte della loro volontà a un rappresentante, che è investito di un potere assoluto affinché non vi sia una ricaduta logica nell'eteronomia. Si è già visto come l'autorialità dei cittadini, in questo modo, sia solo formale e come essi si trovino empiricamente subordinati al contenuto di una volontà altrui. Questo aspetto risulta inconciliabile con una delle necessità più stringenti del femminismo, ovvero l'intenzione di 'dirsi da sé'. L'alienazione della volontà, infatti, implica la perdita della voce femminile – ma, si potrebbe aggiungere, implica la perdita di qualsiasi voce; riflettendo su questo aspetto, Lia Cigarini riporta la sua impressione sull'effetto che ha la rappresentanza sugli operai:

Ricordo che quando facevo politica mista incontravo nelle riunioni gli operai, ero colpita dai loro corpi che significavano il lavoro e dalla precisione e concretezza con cui nei loro interventi descrivevano e analizzavano la realtà della fabbrica. Ero convinta che, come toglievano la parola a me e mi facevano sentire vacua con il loro sapere e la materialità dei loro apporti, così avrebbero costituito una formidabile obiezione (un ingombro!) ai mediatori del consenso nei luoghi istituzionali. Non è stato e non è così: il sistema della rappresentanza li ha privati dei loro corpi sapienti rendendoli, in quei luoghi, muti o mediatori essi stessi rispetto alla cosa che rappresentavano. (Cigarini 1995, 103-104)

Emerge, quindi, la contraddizione dell'atto di affidarsi alle istituzioni al fine di affermare la propria volontà, solo per vederla poi ridotta al silenzio. Si diviene, appunto, 'muti' ed estranei alla partecipazione politica, di fatto costretti all'obbedienza a una volontà estrinseca. Nel rifiuto della forma della rappresentanza democratica, le femministe si appellano all'esigenza di imporre la differenza sessuale «con la forza della sua interna necessità e non con quella di una legittimazione ottenuta da istituzioni neutre» (ivi, 102), le quali si rivelano sempre maschili poiché occupate materialmente dal potere sociale già predominante.

L'obiettivo dell'introduzione dell'autorizzazione e della rappresentanza nella teoria politica moderna è la promozione della pace o, in altre parole, la prevenzione del conflitto tra gli individui, i quali si muovono ognuno secondo il proprio interesse egoistico: per evitare che da interessi confliggenti nascano scontri violenti, si decide di affidare le decisioni a un potere comune al quale, nella misura in cui chi lo esercita rappresenta la volontà dell'intero soggetto collettivo, si lascia piena libertà deliberativa. In questo modo, nella logica delle dottrine del diritto naturale, il disaccordo è disinnescato in anticipo – prima ancora che possa sussistere – tramite il sistema del potere rappresentativo (legislativo). Il prezzo di questo meccanismo è, però, la soggezione a una volontà altrui e, sotto questa luce, la risoluzione logica del disaccordo risulta essere nient'altro che la sua neutralizzazione

formale. Anche su questo aspetto può tornare utile una lettura della posizione femminista, che sembra voler mantenere aperto quel conflitto che è inevitabile innescare ogni volta che si parla di politica, diritto, giustizia (Cigarini 1995). Sebbene la proposta femminista non abbia pertinenza immediatamente politica, quindi, essa ci parla della necessità di un reinserimento politicamente organizzato del disaccordo nei processi decisionali collettivi e della mediazione tra istanze particolari, differenti tra loro: nel femminismo si parla della pratica della ‘contrattazione’ come modalità di rapporto in cui ciascuna «può scegliere, di volta in volta, di misurare il proprio desiderio e progetto con un’altra, di stabilire insieme le regole per attuarlo» (*ivi*, 140). L’intenzione è quella di mantenere aperto lo spazio per una negoziazione qualitativa di ogni deliberazione e di evitare di eliminare il conflitto a priori tramite una regola come quella di maggioranza, tipica delle costituzioni democratiche. La regola di maggioranza, infatti, si fonda sullo stesso principio della rappresentanza, ovvero su un’autorizzazione iniziale che permette ai singoli individui di riconoscere in anticipo una volontà altrui (che sia quella del singolo rappresentante o quella della maggioranza, che è a tutti gli effetti un soggetto rappresentativo) come la propria (Rustighi 2021): qualsiasi decisione prodotta è, anche in questo caso, sempre legittima e il dissenso non è previsto, perché formalmente sussunto sotto la ‘volontà identica’ appartenente a tutti e a ciascuno. Nonostante il rapporto maggioranza-minoranza possa far pensare a una tematizzazione della pluralità, infatti, quest’ultima è in realtà soppressa proprio dalla logica dell’autorizzazione originaria: la volontà della maggioranza non rimane una volontà parziale, ma occupa il posto unico della volontà generale. Le femministe hanno spesso fatto notare come nei gruppi di donne non si sia mai ricorse all’uso del voto e alla regola di maggioranza – rifiutata in quanto metodo numerico inadatto a rendere conto delle differenze qualitative –, ma si sia prediletta una regolazione dei rapporti più simile a quella tipica dei rapporti d’amicizia e familiari, in cui non si vota ma avvengono un confronto e una negoziazione continua tra i differenti desideri individuali. Si parla di «democrazia del desiderio» (Cigarini 1995, 124) come alternativa a una forma politica che non è in grado di registrare l’efficacia della progettualità dei singoli e delle singole e di prendere in carico la coesistenza di interessi differenti.

Si manifesta in definitiva la necessità di lasciarsi alle spalle il terreno del contratto e di pensare «altre forme di libero accordo attraverso le quali donne e uomini [possano] istituire relazioni politiche» (Pateman 1997, 301). Occorre pertanto pensare le condizioni per una nuova costituzione politica che non squalifichi le istanze particolari, differenti tra loro, in nome di una volontà universale astratta, ma che riesca a costruire una mediazione autentica tra il particolare e l’universale; un ordine che non si fondi su una rappresentanza illusoria, in realtà svuotata di contenuti, alienante e dispotica, ma, all’opposto, su una rappresentanza capace di far valere politicamente gli interessi particolari negli

spazi deliberativi. Nel concetto di mediazione femminile si può forse individuare proprio questa intenzione: la donna che sceglie tra sé e le istituzioni la mediazione di un'altra donna, purché fedele al suo sesso, non la sta autorizzando a scegliere al posto suo, ma le sta chiedendo di portare i contenuti delle loro istanze comuni di fronte all'istituzione. La mediazione invocata mira proprio a evitare l'assolutizzazione di un'esperienza singola e a ottenere invece uno scambio sociale vivo (Dominijanni 1995). La relazione tra donne, che è sempre situata e mai generica, ci parla della necessità di aderenza alla dimensione particolare, che non può essere ignorata nel meccanismo di costruzione di una volontà comune. Nel complesso, il femminismo invita a una nuova riflessione non solo sulla costituzione politica, ma sull'antropologia su cui tale politica si fonda, ovvero richiede «l'abbandono dell'individuo unitario maschile e l'apertura di uno spazio per due figure, una maschile e una femminile» (Pateman 1997, 291). La differenza sessuale dovrà essere assunta problematicamente nella riflessione sulla politica, in modo da pensare un ordine sociale che si configuri come luogo di relazioni e di conflittualità che nascono dalla sua intrinseca pluralità. I punti problematici dischiusi dal femminismo non si traducono tanto in risposte definitive, quanto piuttosto in indicazioni di massima, direzioni da intraprendere, aperte a diversi esiti (Biasini 1997). Soprattutto, essi non si sviluppano propriamente sul piano politico-costituzionale, ma pongono le questioni irrinunciabili di cui un nuovo pensiero politico dovrà tenere conto.

### **3.2. L'assunzione politica della pluralità in Hegel**

#### ***L'unità politica oltre l'individuo***

Avendo messo a fuoco i punti che la ricerca sulla costituzione politica dovrà prendere come riferimento, rimane da indagare quali strade teoriche si siano percorse in questa direzione. Si è visto come il tema della rappresentanza nel contrattualismo si trovi in stretta connessione con quello dell'unità politica: prima della modernità la rappresentanza aveva il compito di rispecchiare di fronte al governo le volontà espresse dalle differenti parti della società politica, cioè si esauriva in una funzione di mandato, di delega; nello stato moderno, invece, non esiste una volontà già definita di un popolo unitario da rappresentare, proprio perché non esiste alcun popolo unitario prima della sua rappresentazione. Quest'ultima coincide proprio con il processo *produttivo* dell'unità stessa e, per questo, è solo dopo la sua autorizzazione che si può riempire di contenuti la volontà generale. Nella forma politica che si fonda su questa logica, inoltre, non c'è spazio per la rappresentanza di interessi, ovvero la rappresentanza politica delle istanze di realtà parziali della società, perché l'aggregazione delle volontà di alcuni individui in un gruppo dotato di significato politico costituirebbe un pericolo

per l'unità e la regolarità del corpo complessivo. Nell'epoca storica successiva alla nascita della scienza politica moderna, la costituzione di stampo contrattualista è quella che ha effettivamente trovato un'applicazione negli Stati reali: il problema della pluralità degli interessi, però, è riaffiorato più volte e con il tempo si è provato a contrapporre alla rappresentanza formale una rappresentanza di contenuto, che tenesse effettivamente in considerazione i bisogni, gli scopi e le competenze dei cittadini. Dal punto di vista empirico, si è assistito alla nascita di organizzazioni sociali, economiche, sindacali che hanno chiesto e ottenuto sempre più peso politico; i partiti politici hanno tentato di farsi mandanti di interessi parziali, ma si sono trovati divisi tra questi e le istanze dell'universalità, finendo per ricadere sempre in un'azione produttiva della volontà unitaria (Duso 2007). Anche dal punto di vista teorico continuano a riemergere difficoltà nella coniugazione di unità e particolarità, perché la concezione della forma del potere non è fondamentalmente mai cambiata, ovvero è sempre rimasta incentrata sulla costituzione di un'unità politica indifferenziata a partire dai singoli individui. Si rende necessaria allora una rielaborazione teorica che sappia rendere conto di «quella differenza e pluralità che non sembrano comprese nel moderno concetto di rappresentanza» (*ivi*, 183).

Per intraprendere una ricerca in questa direzione, è utile tenere in considerazione il lavoro di Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che fornisce un decisivo orientamento non solo per la critica dell'impianto teorico giusnaturalista, ma anche per la costruzione concettuale di un sistema politico differente da quello fondato sulla legittimazione del potere democratico. In Hegel si trovano, infatti, un superamento della sovranità come potere autorizzato e una reintroduzione del problema della giustizia, ovvero l'assunzione problematica delle diverse prospettive su cosa sia giusto per la vita in comune (Rustighi 2021). Al centro della sua ricerca vi è la tematizzazione scientifica della relazione politica tra i molti e l'uno, cioè tra la pluralità degli interessi dei cittadini e l'unità delle decisioni per il bene comune. La costituzione politica, in quest'ottica, dev'essere il risultato di una mediazione tra le due dimensioni, compiuta attraverso un tipo di rappresentanza differente rispetto a quella di natura contrattualista. Per aprire questa possibilità è necessario superare il concetto moderno di unità politica e il suo fondamento nell'individuo. In Hegel i singoli hanno realtà politica solo nelle loro relazioni: non si tratta, qui, di una moltitudine di individui slegati tra loro, ma di gruppi accomunati dalle medesime esigenze e organizzati in comunità, associazioni, corporazioni. Non vi sono, insomma, i singoli individui a fondamento dell'unità, ma l'unità politica è pur tenuta ad attraversare i singoli (Duso 2013): la legislazione, infatti, dev'essere orientata dalle istanze concrete delle diverse cerchie, le quali si devono vedere riconosciute nelle leggi e nelle istituzioni. La partecipazione politica cosciente dei cittadini diviene non solo possibile, ma cruciale per la costituzione dello Stato: mentre nel contrattualismo i cittadini non avevano modo di partecipare al potere politico, poiché il potere era già formalmente *loro*, qui essi si trovano di fronte alla funzione di governo, incaricata di decidere

sulla volontà comune, e devono partecipare di quest'ultima affinché possano trovarsi con essa in un rapporto etico. Per Hegel non è sufficiente, al fine dell'affermazione di una libertà autentica, uno stato che normi i comportamenti dall'esterno; ove il sistema dei bisogni tende a far scivolare la società verso la disuguaglianza, lo 'Stato esterno' si occupa di regolare i processi sociali tramite un rapporto di tutela giuridica, ma in questa dimensione l'individuo è spolicizzato e percepisce l'istituzione universale come estrinseca. Affinché le persone che costituiscono la società si sentano realmente libere e non schiave di un'autorità esterna, è necessario che esse siano implicate – non immediatamente, cioè individualmente, ma attraverso le strutture della mediazione politica – nei processi dello Stato politico. Lo Stato in quanto istituzione etica è, perciò, quella dimensione universale capace di attraversare le parti che la compongono, di rendere conto delle istanze parziali delle sfere di cui è formata. Il potere legislativo diviene, allora, il luogo dove la società prende coscienza di sé stessa e decide del suo fine politico.

È a questo livello che si reinsertisce la rappresentanza, seppur in una forma nuova: le cerchie portano avanti istanze differenti tra loro e proprio per questo chiedono di essere rappresentate. L'Assemblea degli 'stati' è un organo di mediazione «tra il governo in genere da un lato e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall'altro lato» (Hegel 1999, §302): i rappresentanti degli 'stati' hanno precisamente il compito di portare davanti al governo le esigenze delle varie parti, di cui il governo deve poi tenere conto durante i suoi processi decisionali. Ecco che l'unità politica non è più prodotta dalla rappresentanza formale, ma dalla mediazione tra una rappresentanza che porti i contenuti degli interessi parziali, un governo che sappia tradurre le varie sollecitazioni in un'unica deliberazione e, in ultimo, un principe che dia esistenza empirica, con la sua capacità decisionale, alla volontà così prodotta. Affinché si sfugga al dominio fattuale di un potere sovrano politicamente incondizionato, non vi può essere una volontà generale originata in realtà dalla volontà personale di un rappresentante autorizzato, ma solo una volontà che risulti dal generarsi dell'universale in forza delle istanze particolari. Nel confronto tra pluralità e unità, ognuna delle due dimensioni prende coscienza della propria insufficienza: le sfere sono autonome e auto-regolanti, ma non sono autosufficienti se assunte nella loro separatezza; l'autorità centrale, ancora una volta, rischia di essere dispotica se non attraversa la particolarità. Diviene indispensabile, quindi, la mediazione della rappresentanza, che porta la parte davanti all'intero e, in pari tempo, la costituisce propriamente *in quanto parte* di esso, il quale a sua volta si determina veracemente come universale. È importante quindi soffermarsi sulla qualità di questa rappresentazione: essa non consiste in un rispecchiamento *immediato*, simile a quello pre-moderno, in cui sia sufficiente portare per delega un'istanza di parte assunta come fissa e immutabile, ma si realizza piuttosto in un confronto *mediato* delle varie istanze tra loro e di ciascuna di esse con il governo centrale. Il processo della rappresentanza contribuisce, così, a modificare le esigenze stesse

delle cerchie, poiché le porta davanti all'universale e le rende in tal senso partecipi del processo di genesi della totalità.

### ***Il ruolo politico della mediazione***

Infine, esiste un'ulteriore importante differenza tra la rappresentanza hegeliana e quella tipica del contrattualismo, che ci permette di costruire un nesso con la ricerca di impronta femminista esposta sopra. Nelle costituzioni moderne di derivazione giusnaturalista il voto dei cittadini serve a dare la fiducia a una persona senza determinare il contenuto delle sue azioni future, per cui risulta *indifferente* chi sia eletto rappresentante, poiché qualsiasi sarà la sua volontà, essa sarà già stata legittimamente autorizzata. Con Hegel, invece, il rappresentante fa parte della stessa realtà particolare di cui fanno parte i rappresentati e, in virtù di questa comune appartenenza, egli (o ella) dovrà giocoforza riferirsi alle istanze di tale realtà:

La deputazione, in quanto emanante dalla società civile, ha inoltre il senso che i deputati siano consapevoli degli speciali bisogni, ostacoli, particolari interessi di essa, e che siano partecipi di quegli stessi. (Hegel 1999, §311)

Poiché, come visto sopra, la rappresentanza hegeliana non è riducibile a un mandato imperativo, ma prevede la convergenza dell'interesse rappresentato con altri interessi e quindi la modificazione dello stesso, è importante che tale interesse sia «realmente presente» nel rappresentante (*ivi*, §311 ann.). Duso suggerisce l'utilità di ricondurre la forma rappresentativa di Hegel a quella identitaria di tipo medievale, limitatamente all'aspetto che esprime «il riconoscersi in una stessa realtà da parte dei membri di una realtà politica, in modo tale che tra rappresentanti e rappresentati non si determina lo iato proprio del processo di autorizzazione» (Duso 2013, 217). Poiché non vi è, qui, uno scollamento tra persona *naturale* e persona *ficta*, è rilevante che il rappresentante sia legato personalmente alla cerchia che rappresenta, ovvero diviene rilevante la sua *differenza*. Tale ragionamento risuona particolarmente con l'istanza femminista della mediazione femminile: nel momento in cui una donna sceglie, nell'interazione con l'autorità, la mediazione di un'altra donna, lo fa proprio in virtù della comune appartenenza al sesso femminile e contando sulla lealtà di quest'altra donna al suo stesso sesso. Le femministe mettono in risalto il bisogno femminile di trovare «fra sé e il mondo una mediazione fedele: un'altra simile a sé che faccia da specchio e termine di confronto, da interprete, da difensora e giudice nelle contrattazioni fra sé e il mondo» (Libreria delle donne di Milano 1987, 17). Nella relazione di affidamento all'altra si conta, insomma, sull'esperienza specifica comune, da cui non si può prescindere e a cui non si può evitare di riferirsi. Ciò che ritorna, tra la trattazione hegeliana e le

affermazioni femministe, è l'idea di una irrinunciabile dimensione relazionale che caratterizza le parti della società: l'unità politica si può costruire non a partire da individui isolati, neutrali e indifferenti, ma da gruppi differenziati, che proprio in virtù della propria differenza si riconoscono come parti di un tutto e mettono a fuoco i propri bisogni. La dimensione politica risulta così fondata non su una «veduta atomistica, astratta» (Hegel 1999, §303, ann.) e individualista, che finisce per cancellare le differenze qualitative presenti nel tessuto sociale, ma su una concezione che pone al centro le reti di relazioni significative e il differire intrinseco tra le parti. Ne risulta la possibilità di una reale partecipazione democratica dei cittadini, garantita da uno spazio istituzionale in cui essi possano esprimere direttamente i contenuti della loro volontà (Duso 2007).

Sebbene il modello hegeliano sia di impossibile applicazione oggi, poiché pensato in riferimento a una divisione economico-professionale della società ormai non più attuale, esso può essere d'aiuto nella messa a fuoco del problema della pluralità politica, che invece si fa sempre più urgente (Rustighi 2021). Nonostante Hegel, dalla sua posizione personale (e di fatto antistorica) di pregiudizio nei confronti delle donne, non abbia potuto prevederlo, la sua filosofia del diritto sembra rispondere, o perlomeno allinearsi, ad alcune delle istanze del femminismo della seconda ondata. E, specularmente, nonostante la posizione di rifiuto da parte delle femministe della cultura maschile patriarcale, che si traduce nel celebre motto «Sputiamo su Hegel» (Lonzi 2023), se si guarda in particolare alla produzione politica di Hegel si possono trovare, in effetti, utili indicazioni sulla via da intraprendere per ripensare un'organizzazione politica della società che tenga realmente conto, tra le altre, delle istanze femministe.

## CONCLUSIONE

Nella presente tesi si intendeva fornire una critica dei concetti sviluppati dalla scienza politica moderna, ossia quelli di individuo, uguaglianza, libertà e poi rappresentanza, autorizzazione, maggioranza; si è scelto di adottare una prospettiva femminista, in particolare quella del pensiero della differenza sessuale, per la sua capacità di mettere in risalto le contraddizioni che tali concetti hanno generato nelle attuali democrazie.

Muovendo da un'analisi della teoria politica di Hobbes, si è mostrato come la concezione antropologica che il contrattualismo presuppone (e allo stesso tempo costruisce) per il soggetto del patto sociale preveda un individuo 'neutro', indifferente rispetto alla sessuazione e a qualsiasi altra determinazione particolare. Tale immagine, utile a una teoria che si fonda sulla stipulazione di un contratto tra volontà identiche, non è adatta a rendere veramente conto della realtà che pretende di regolare razionalmente: la costituzione politica che ne deriva, attraverso il nesso tra autorizzazione e rappresentazione della volontà collettiva, si esaurisce in un'istanza di potere formale e, di fatto, dispotica, che lascia riemergere, senza problematizzarli, i rapporti di forza già operanti nella società, come quello patriarcale. Nel vuoto del soggetto neutro, allora, non può che manifestarsi l'individuo maschio, bianco e proprietario che già aveva una posizione di dominio nella società patriarcale pre-moderna e che ora si ritrova a occupare la posizione simbolica e materiale del potere non più 'per natura', ma per una casualità irrilevante dal punto di vista razionale. In questo paradigma, la donna, relegata per motivi storici contingenti a una condizione meno-che-umana e di conseguenza assente dalla stipulazione del patto sociale originario, risulta esclusa dalla fondazione dell'ordine politico moderno. La sua inclusione progressiva nella cittadinanza si realizza, così, sulla base di un'omologazione a un modello maschile e di un'eliminazione della sua differenza, ovvero attraverso lo statuto di soggetto debole e la formulazione di diritti specifici.

Si è visto come, in questo contesto, le rivendicazioni emancipazioniste si siano rivelate insufficienti e siano state criticate dal pensiero femminista di seconda ondata: pur producendo conquiste concrete, esse non scalfivano i presupposti del sistema, né offrivano alternative simboliche capaci di rappresentare l'esperienza femminile, ma contribuivano anzi a rafforzare proprio quell'universalismo astratto che aveva permesso l'esclusione empirica delle donne dallo spazio politico. È in risposta a questi limiti che il pensiero della differenza sessuale suggerisce la necessità di un ripensamento radicale dell'ordine politico. Non si tratta più di reclamare un'uguaglianza o una parità di trattamento entro un sistema che neutralizza le differenze, ma di riconoscere nella differenza un principio originario.

Il dibattito sulla gestione giuridica dell'aborto negli anni Settanta in Italia è risultato interessante come caso concreto della formulazione di un diritto 'specifico' per le donne, a cui ci si rivolge come a un unico gruppo sociale omogeneo. Le femministe della differenza sessuale, opponendosi alla regolamentazione giuridica dell'interruzione volontaria di gravidanza, denunciano l'inadeguatezza di un diritto costruito su una pretesa di neutralità e che riflette, in realtà, interessi e visioni maschili. Alcune giuriste rivendicano l'opportunità per le donne di posizionarsi 'sopra la legge', ovvero di uscire dalla dicotomia penalizzazione/legalizzazione e di muoversi nei vuoti del diritto, per sfuggire alla regolamentazione dello Stato sul loro corpo e tentare di affermare un'autodeterminazione più autentica.

Infine, sono state analizzate le direzioni che sarà necessario intraprendere in una fase costruttiva della ricerca a seguito delle critiche ai concetti politici della modernità: la lettura del punto di vista femminista è tornata utile, ancora una volta, per riconoscere l'impoliticità del potere rappresentativo e per evidenziare l'esigenza di una tematizzazione propriamente politica delle istanze parziali che convivono inevitabilmente nella società. Si è mostrato come, sebbene il pensiero della differenza sessuale manifesti il desiderio di una rifondazione dell'ordine politico, non sia di sua competenza né di suo specifico interesse l'elaborazione di un progetto teorico esaustivo al riguardo; allo stesso tempo, si è sottolineata l'utilità delle sue sollecitazioni per tracciare un percorso di ricerca in questo ambito. Per un contributo teorico sulla costruzione di un sistema politico differente, allora, si è guardato al pensiero di Hegel, che offre spazi di riflessione capaci di dialogare con le questioni sollevate dal femminismo della differenza. Centrale, nella ricerca hegeliana, è la mediazione politica tra la molteplicità degli interessi particolari e l'unità del potere politico, che si traduce nel delineamento di forme istituzionali che non neutralizzino il disaccordo a priori, ma se ne facciano carico nei processi decisionali. La costituzione politica non si fonda, così, sull'individuo indifferente, ma sulla relazione differenziata tra i soggetti, che riacquistano una dimensione politica nel loro rapporto mediato con l'universale. In linea con le istanze femministe, quindi, la proposta hegeliana risponde all'esigenza di un superamento del soggetto astratto moderno e di una valorizzazione della differenza, della relazione e del disaccordo nello spazio politico.

In definitiva, in questa tesi si è tentato di mostrare come il pensiero della differenza sessuale possa costituire un potente strumento critico nei confronti delle strutture concettuali delle dottrine del diritto naturale, da cui hanno avuto origine le nostre democrazie moderne. Si è insistito, inoltre, sulla necessità dell'adozione di una prospettiva femminista nelle future trattazioni del tema, così che si possano delineare le condizioni di possibilità di un ordine sociale realmente capace di rendere conto delle istanze del femminismo.

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE (1999), *Etica Nicomachea*, trad. it. di Natali C., Editori Laterza, Roma-Bari.
- AZZARITI G. (2022), *Femminismi costituzionali. Alcune domande per capire*, in AZZARITI G. (a cura di), *Uguaglianza o differenza di genere? Prospettive a confronto*, Atti del Seminario di Roma, 26 novembre 2021, Quaderno n. 3 di Costituzionalismo.it, Editoriale scientifica, Napoli.
- BIASINI C. (1997), *Postfazione*, in PATEMAN C., *op. cit.*, pp. 305-310.
- BOCCIA M. L. (1988), *La ricerca della differenza*, in BOCCIA M. L. e PERETTI I. (a cura di), *Il genere della rappresentanza*, supplemento di «Democrazia e diritto», n.1, Editori riuniti riviste, Roma, pp. 7-25.
- BOCCIA M.L. (2002), *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano.
- BUTLER J. (2023), *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di Adamo S., Editori Laterza, Roma-Bari.
- CAMPARI M. G. e CIGARINI L. (1995), *Fonte e principi di un nuovo diritto*, in CIGARINI L., *op. cit.*, pp. 109-117.
- CAVARERO A. (1987), *Per una teoria della differenza sessuale*, in CAVARERO A. et al., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, pp. 41-79.
- CAVARERO A. (1988), *L'ordine dell'uno non è l'ordine del due*, in BOCCIA M. L. e PERETTI I. (a cura di), *op. cit.*, pp. 67-80.
- CAVARERO A. (2002), *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in CAVARERO A. e RESTAINO F., *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 78-115.
- CIGARINI L. (1995), *La politica del desiderio*, Nuova Pratiche Editrice, Parma.
- CIGARINI L. e MURARO L. (1995), *Politica e pratiche politiche*, in CIGARINI L., *op. cit.*, pp. 219-228.
- COSTA P. (2005), *Cittadinanza*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- DE GOUGES O. (2003), *Déclaration des Droits de la femme et de la citoyenne*, Mille et une nuits, Parigi.
- DUSO G. (2007), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza.
- DUSO G. (2013), *Libertà e costituzione in Hegel*, FancoAngeli, Milano.
- GIANFORMAGGIO L. (1995), *Filosofia e critica del diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino.
- GISSI A. e STELLIFERI P. (2023), *L'aborto. Una storia*, Carocci editore, Roma.

- HEGEL G. W. F. (1999), *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di Marini G., Editori Laterza, Roma-Bari.
- HOBBS T. (2011), *Leviatano*, trad. it. di Micheli G., BUR Rizzoli, Milano.
- Italia. Il Presidente della Repubblica (1978). *Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza*. Legge n. 194, 22 maggio 1978.  
[Consultato il 09 maggio 2025]. Disponibile da:  
<<https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1978/05/22/078U0194/sg>>
- JELLINEK G. (2002), *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, trad. it. di Nocilla D., Giuffrè Editore, Milano.
- KANT I. (1983), *La metafisica dei costumi*, trad. it. di Vidari G., Editori Laterza, Roma-Bari.
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO (1987), *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- LONZI C. (2023), *Sputiamo su Hegel. E altri scritti*, Baldini&Castoldi s.r.l. La Tartaruga, Milano.
- MANENTE T. (2018), *La pratica femminista del processo penale come strategia di difesa dei diritti delle donne vittime di violenza maschile*, in SIMONE A. (a cura di) e BOIANO I. (a cura di), *Femminismo ed esperienza giuridica. Pratiche, Argomentazione, Interpretazione*, Edizioni Efestò, Roma, pp. 75-89.
- MURARO L. (2022), *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- PATEMAN C. (1997), *Il contratto sessuale*, trad. it. di Biasini C., Editori Riuniti, Roma.
- PITCH T. (2004), *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, G. Giappichelli Editore, Torino.
- ROUSSEAU J. J. (1987), *Emilio*, trad. it. di Visalberghi A., Editori Laterza, Bari.
- ROUSSEAU J. J. (2005), *Il contratto sociale*, trad. it. di Gatti R., BUR Rizzoli, Milano.
- RUSTIGHI L. (2021), *Back Over the Sexual Contract: A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington Books, Lanham.
- SABATINI A. (1974), *Il piccolo gruppo*, «Effe», n. 1, edizione digitale.  
[Consultato il 05 gennaio 2025]. Disponibile da:  
<<https://efferivistafemminista.it/2014/07/struttura-di-base-del-movimento-femminista/>>
- SARACENO C. (1979), *Dalla parte della donna. La «questione femminile» nelle società industriali avanzate*, De Donato, Bari.
- WOOLF V. (2014), *Le tre ghinee*, trad. it. di Bottini A., Feltrinelli Editore, Milano.
- YOUNG I. M. (1996), *Le politiche della differenza*, trad. it. di Bottini A., Feltrinelli Editore, Milano.