



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

Tesi di laurea

**Attraverso il corpo.  
La percezione di sé nella prospettiva  
degli studi di genere**

Relatore: prof. Marcello Ghilardi

Laureanda: Maristella Diquattro

Matr.: 2001820

A.A. 2023-24



# INDICE

INTRODUZIONE.....	3
Capitolo 1-Da Descartes a Maurice Merleau-Ponty .....	7
1.1 Ricezione e conseguenze del pensiero cartesiano sulle questioni di genere.....	11
1.2 La rottura del paradigma cartesiano: Maurice Merleau-Ponty e il testo Fenomenologia della percezione .....	13
Capitolo 2-La fenomenologia della corporeità di Simone de Beauvoir .....	22
2.1. Esiste la donna? .....	24
2.2. Immanenza e trascendenza nell'incontro tra coscienze.....	27
2.3. <i>Physis</i> e <i>anti-physis</i> .....	30
2.4 <i>Farsi invisibile: apertura e chiusura verso il mondo</i> .....	36
Capitolo 3-La fenomenologia della materialità di Judith Butler .....	39
3.1 <i>Gli enunciati performativi nella fenomenologia</i> .....	47
3.2 <i>La natura pubblica della performatività di genere</i> .....	51
CONCLUSIONI .....	55
BIBLIOGRAFIA .....	58
RINGRAZIAMENTI.....	67

Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore sapienza.

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*  
(1883-1885), p. 35.

## INTRODUZIONE

Che cos'è il *corpo*? René Descartes lo definisce come *res extensa*, ovvero “tutto quanto sia suscettibile di essere delimitato da una figura e circoscritto in un luogo, di riempire uno spazio in modo da escluderne ogni altro corpo, di venir percepito con il tatto, la vista, l'udito, il gusto o l'odorato, e di venir mosso in molti modi”<sup>1</sup>; Merleau-Ponty invece lo intende come un mezzo che permette al soggetto di aprirsi o chiudersi verso il mondo: “se è vero che io ho la coscienza del corpo attraverso il mondo, che esso è al centro del mondo, il termine inosservato verso il quale tutti gli oggetti volgono la loro faccia, è anche vero che il mio corpo è il perno del mondo”<sup>2</sup>. Nel confronto tra questi due filosofi avviene il cambiamento radicale del modo di percepire il corpo: non viene più definito *res extensa* separata dal *cogito*, ma diventa una propagazione dell'Io, costituito da un rapporto di esteriorizzazione della coscienza e interiorizzazione del corpo.

Il cambio del paradigma concettuale non si limita a portare alla luce la consapevolezza che il corpo è il mezzo per aprirsi al mondo e proprio per questo è il simbolo di tutta l'esistenza, poiché la realizza e ne è l'attualizzazione in un campo di possibilità, ma evidenzia anche le difficoltà esistenziali nell'incontro e nel rapporto con l'Altro: ogni esperienza intersoggettiva, comporterà inevitabilmente un cambiamento nel soggetto. Chi è l'Altro? Per Sartre è un limite alla propria libertà, perché il soggetto verrà necessariamente riconosciuto come oggetto: “è appunto questa oggettivazione alienante della mia situazione che è limite costante e specifico della mia situazione, come l'oggettivazione del mio essere-per-sé in essere-per-altri è il limite del mio essere.”<sup>3</sup> Per Merleau-Ponty, invece, l'Altro non rappresenta un ostacolo all'affermazione del soggetto nel mondo ma offre una possibilità di trascendenza tramite l'incontro dei corpi, creando una tensione di un'esistenza che si protrae verso un'altra esistenza, aprendo la coscienza a una possibilità di riconoscimento reciproco.

---

<sup>1</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997, p. 43.

<sup>2</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 130.

<sup>3</sup> J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1964, p. 632.

Se si analizzano più attentamente le posizioni dei vari pensatori sopra citati si può notare che nessuno di loro menziona dei soggetti caratterizzati da una differenza sessuale, il genere semplicemente non viene menzionato: è una scelta voluta perché il genere è irrilevante nell'esperienza esistenziale del *corps vécu*<sup>4</sup> o perché si sottintende sempre un soggetto maschile come prototipo ideale di ogni esperienza? La grande sensibilizzazione nelle tematiche di genere che negli ultimi tempi si è diffusa con una rilevanza sempre maggiore, quasi necessaria, ha mostrato bene come una stessa esperienza venga vissuta e metabolizzata in modo diverso se il soggetto che la vive è uomo o donna; gli studi di genere, peraltro, hanno permesso di analizzare queste esperienze singolari e riportarle in un ampio piano strutturale, consentendo di riconoscere che “il mio dolore o il mio silenzio o la mia rabbia o la mia percezione non sono in definitiva solo miei” ma “mi delimitano in una situazione culturale condivisa”<sup>5</sup>. Vivere, attraversare e assumere il dramma del proprio corpo in una prospettiva binaria di genere è il tema portante dello scritto più rappresentativo di Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*. Sulla struttura concettuale della fenomenologia, Beauvoir traccia un percorso originale affermando che i discorsi esistenziali sul corpo umano non possono essere univoci e ignorare la differenza tra i due sessi. Per la prima volta, la donna è protagonista di un'indagine filosofica: la domanda che sorregge il secondo capitolo non sarà più quindi “che cos'è il *corpo*?”, ma diventa “che cos'è la *donna*?”. La condizione femminile, secondo Beauvoir, è caratterizzata dall'assenza di una identità propria, poiché la donna, intesa non in senso meramente biologico ma come prodotto culturale e sociale, è costretta a vivere e a confrontarsi con un mondo costruito secondo modelli maschili: non trovando un posto specifico per la propria identità, la natura femminile viene definita solo in relazione all'identità maschile. Ciò comporta la relegazione della donna alla posizione di Altro assoluto, che consente la trascendenza all'uomo ma a cui non viene concesso a sua volta di trascendersi poiché non viene riconosciuta come soggetto.

Judith Butler, a partire dall'analisi di Beauvoir, si domanda se l'interpretazione culturale *donna* sia determinato necessariamente dal punto di partenza fattuale *femmina*: nel caso in cui la determinazione culturale non sia necessitata dal dato sessuale, allora

---

<sup>4</sup> Il termine fa riferimento alla scelta lessicale di Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*, dove sceglie di parlare del corpo come *corps vécu* (corpo vissuto), differenziandolo dal semplice *corps vivant* (lett. “corpo vivente”).

<sup>5</sup> J. BUTLER, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in «*Theatre Journal*», vol. 40, no. 4, 1988, p. 522.

sembra che il corpo femminile assuma arbitrariamente il genere donna e che non ci sia ragione per precludere la possibilità da parte del medesimo corpo di diventare sede di altre costruzioni di genere. Svincolando il genere da una relazione necessaria con il sesso biologico, Butler può delineare una struttura binaria costruita su una norma eterosessista che regola e plasma i corpi e gli orientamenti sessuali, e che i soggetti devono quotidianamente adottare e interpretare. La domanda iniziale “che cos’è il *corpo*?” subisce un’ulteriore trasformazione e diventa “che cos’è il *genere*?”. Il genere dovrebbe costituire un significato univoco e stabilizzato secondo una struttura coercitiva, che punisce chi lo performa in maniera sovversiva, e rassicura invece chi si conforma alle sue leggi. Ma nella delimitazione dei corpi, la legge stessa dà vita a un campo di esistenza di corpi abietti il cui riconoscimento viene negato ma la cui realizzazione rimane possibile: in questa ambivalenza, si trova la libertà del cambiamento.

Il lavoro è diviso in tre capitoli: nel primo viene indagato come cambia la percezione del corpo dalla prospettiva cartesiana della dualità anima e corpo, che ha caratterizzato il pensiero occidentale fino alla metà del Novecento, alla fenomenologia di Merleau-Ponty. I testi principali analizzati sono *Meditazioni metafisiche*<sup>6</sup> e *Le passioni dell’anima*<sup>7</sup> di René Descartes, e *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty. Il secondo capitolo tratta della rielaborazione del pensiero di Merleau-Ponty in un dialogo continuo con Sartre nella prospettiva del binarismo di genere, condotto da Simone de Beauvoir nella sua opera più importante, *Il secondo sesso*<sup>8</sup>. Infine, il terzo capitolo si concentra sull’analisi del pensiero di Judith Butler, che si sviluppa in una parabola che inizia dall’analisi del genere, come elemento performativo imposto e riprodotto dai soggetti, e si proietta verso la proliferazione dei generi affinché nessuna identità sia più fissa, e quindi, normale ed egemone. Il testo di riferimento per questo capitolo è *Bodies that matter. On the discursive limits of sex* (Judith Butler, 1993),<sup>9</sup> ma l’analisi di questo libro è stata accompagnata dalla lettura di numerosi articoli scritti dalla stessa autrice, che mi hanno aiutato a comprendere e approfondire il suo pensiero.

---

<sup>6</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997.

<sup>7</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell’anima*, trad. di A. Di Maio, Il Tripode, Napoli 1968.

<sup>8</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2008.

<sup>9</sup> J. BUTLER, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York 1993; trad. It *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, a cura di L. Iacovone e S. Clamor, Castelvecchi, Roma 2023.



# Capitolo 1

## Da Descartes a Maurice Merleau-Ponty

La concezione estetica e concettuale del corpo che ha dominato il panorama culturale europeo dalla modernità fino alla metà del Novecento è il risultato di un paradigma teorizzato da René Descartes<sup>10</sup>, che, ancora oggi, è uno dei modelli più difficili da sradicare nel pensiero occidentale. Questa concezione del corpo, che si affermò a partire dal 1637 quando venne pubblicato sotto forma anonima il *Discorso sul metodo*, si basava sulla teoria della divisione tra la mente e il corpo, quindi tra *res cogitans* e *res extensa*.

La medesima separazione era già stata teorizzata da Platone, quando nel *Fedro* esponeva, tramite il mito della biga alata, la natura dell'anima che, proveniente dall'iperuranio e soggetta a cicli di reincarnazione nei corpi, preservava il ricordo ottennebrato delle Idee e che attraverso l'esperienza del corpo poteva rimembrare. Il corpo è, dunque, sì la prigioniera dell'anima, ma è anche ciò che permette all'anima di ricordare la propria natura, pertanto le è necessaria.

Bisogna, infatti, che l'uomo comprenda in funzione di quella che viene chiamata Idea, procedendo da una molteplicità di sensazioni a una unità colta con il pensiero. E questa è una reminiscenza delle cose che un tempo la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che diciamo essere, alzando la testa verso quello che è veramente essere. [...] Questa è la conclusione cui perviene tutto il discorso sulla quarta forma di mania – ossia quella mania per la quale, quando uno veda la bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera Bellezza, mette le ali, e messe di nuovo le ali, è desideroso di volare, ma ne è incapace, e guardando verso l'alto come un uccello e non prendendosi cura delle cose di quaggiù, riceve l'accusa di trovarsi in uno stato di mania.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Per ampliare l'indagine riguardo la figura di Descartes e le sue teorie vd. A. KOYRÉ, *Lezioni su Cartesio* (1944), Tranchida, Milano 1996; e P. MESNARD, *Cartesio: la vita, il pensiero, i testi esemplari* (1966), Accademia, Milano 1972.

<sup>11</sup> PLATONE, *Fedro*, 249b -250a, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 1998, p. 77.

Da tale terreno concettuale, poi sviluppato ulteriormente dalla filosofia cristiana, Cartesio parte per dipingere il corpo come un puro agente meccanico, e la mente come ciò che fornisce realtà all'esistenza, nonché ciò in cui il soggetto si può identificare e su cui può avere la certezza della propria esistenza. In tal modo il filosofo risolve definitivamente il dubbio iperbolico: si può dubitare su tutto ma non sul *cogito*.

Notai, allora che la verità: *io penso, dunque sono* era così solida e certa, che non avrebbero potuto rimuoverla neppure le più stravaganti supposizioni degli scettici, e quindi giudicai che potevo accoglierla senza esitazione, come primo principio della filosofia che andavo ricercando.<sup>12</sup>

La questione viene ulteriormente approfondita nell'opera cartesiana del 1641, *Meditazioni Metafisiche*<sup>13</sup>, in cui non vengono trattati solo gli argomenti classici della metafisica, ovvero ciò che va oltre la fisica come i concetti di anima e di Dio, ma vengono approfondite anche le varie tappe della conoscenza, dalla conoscenza dei corpi al fondamento della verità matematica. Le *Meditazioni* sono un'opera fondamentale per il pensiero moderno, poiché ripropongono la strategia argomentativa del dubbio, già presentata nel *Discorso sul metodo*, e indagano la questione del rapporto tra soggetto e mondo, aprendo uno dei dibattiti più sviluppati dalla filosofia moderna. Le *Meditazioni* che più interessano ai fini di questa ricerca sono le prime due *Meditazioni*, in cui viene trattato il dubbio e il *cogito*, e la sesta *Meditazione*, in cui viene presentato il tema cruciale dell'esistenza della materia.

Il dubbio è una espediente vincente per la tesi di Cartesio, in quanto ciò che risulta indubitabile è proprio l'esistenza dell'*io* che pensa, facendo derivare la conoscenza delle cose solo mediante le idee di queste concepite dal soggetto. Il risultato di questo paradigma è una rottura del rapporto tra il soggetto e il mondo, relegando il soggetto alla propria interiorità e privandolo di una interazione reciproca con la realtà che lo circonda. Proprio questa privazione sarà uno degli aspetti che gli studi estetici contemporanei, a partire dalla *Fenomenologia della percezione* di Maurice Merleau-Ponty, si impegneranno maggiormente a confutare.

---

<sup>12</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Renzoni, Mondadori, 2011, p. 33.

<sup>13</sup> Per approfondire vd. E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle "Meditazioni metafisiche" di Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1997.

A partire dalla seconda *Meditazione* viene riproposto il problema del *cogito*<sup>14</sup>, unica certezza per il soggetto proprio perché si consolida all'interno dello stesso dubbio, e si presenta in due formulazioni:

- 1) Mi sono persuaso che al mondo non esista nulla, ma io esisto di certo, se mi persuado di qualcosa.
- 2) Qualcuno mi inganna? Ma io esisto di certo, se qualcuno mi inganna.

Mi sono bensì persuaso che non esiste proprio nulla al mondo, né cielo né terra né menti né corpi; ma perciò anche che non esisto neppure io? No di certo! Esistevo di certo, se mi sono persuaso di qualcosa! Ma se ci fosse un non so quale ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso che lui mi inganni, allora non c'è dubbio che esisto anch'io; e, mi inganni pure quanto ne è capace, non potrà però mai far sì che io non sia niente, fintantoché penserò di essere qualcosa.<sup>15</sup>

Se tutto rientra nel dubbio, l'unica certezza che si salva è l'identità tra soggetto e cosa pensante, confutando la supposizione fallace di essere sia un corpo che un'anima (caratterizzata da funzioni vegetative, come il bisogno di nutrirsi, funzioni animali, quali il sentire, e funzioni umane, come il pensare). Ciò che emerge dal dubbio è che il pensiero non è una funzione tra le altre, ma è un elemento determinante per definire l'esistenza del soggetto. Se il soggetto è solo *res* pensante, allora non è corpo, elemento a cui accenna solo una definizione nella seconda *Meditazione*:

Per corpo intendo tutto quanto sia suscettibile di essere delimitato da una figura e circoscritto in un luogo, di riempire uno spazio in modo da escluderne ogni altro corpo, di venir percepito con il tatto, la vista, l'udito, il gusto o l'odorato, e di venir mosso in molti modi (ma non già da sé stesso, bensì da qualche altro corpo con cui venga in contatto [...]).<sup>16</sup>

E aggiunge in seguito:

Neppure i corpi vengono percepiti con i sensi o con la facoltà immaginativa, bensì soltanto con l'intelletto, ossia non già perché toccati o visti, bensì soltanto perché concepiti appunto con l'intelletto<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Per approfondire il tema del *cogito* vd. S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2002.

<sup>15</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997, p. 41.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 55.

Il tema del corpo viene ripreso successivamente nella sesta *Meditazione*, in cui Cartesio affronta il problema della conoscenza dei corpi, e di come questa rimanga inferiore rispetto alla conoscenza della mente, a cui si attribuisce la certezza del pensiero. La sesta meditazione, ovvero *L'esistenza delle cose materiali, e distinzione reale della mente dal corpo*, tratta della distinzione reale, intesa come sostanziale, tra la *res cogitans* e la *res extensa*, e della loro esistenza indipendente l'una dall'altra. La dimostrazione di questa separazione viene mossa a partire dalla volontà di Dio: Dio ha il potere di fare tutto ciò che noi intendiamo chiaramente e distintamente come possibile, se intendiamo chiaramente e distintamente che alla nostra essenza non appartiene se non essere cose pensanti e Dio può far sì che, in quanto menti, noi esistiamo separatamente dai nostri eventuali corpi, allora le nostre menti sono distinte realmente dal corpo<sup>18</sup>.

Tuttavia, il fatto che la mente e il corpo siano due *res* separate, diverse e indipendenti, non toglie verità all'esistenza dei corpi: i corpi comunque esistono e interagiscono con la mente tramite la ghiandola pineale, posizionata nel cervello.<sup>19</sup>

La parte del corpo con cui l'anima esercita immediatamente le sue funzioni non è il cuore [dove si percepiscono le passioni], e nemmeno il cervello [dove sono collegati gli organi di sensi] ma una piccola parte interna di questo, che è una certa ghiandola molto piccola [...].<sup>20</sup>

Il corpo viene percepito dal soggetto, e questo si percepisce come tutt'uno con esso, le sensazioni di dolore o di piacere che pervengono dal corpo vengono elaborate dalla mente e sono prova dell'interazione causale tra mente e corpo.

Ritenevo che più di qualsiasi altra cosa mi appartenesse quel corpo che, come per un diritto speciale su di esso, chiamavo mio. Non poteva darsi, infatti, che mai io ne fossi separato, come invece da tutti gli altri corpi; era in esso o attraverso di esso che sentivo tutti gli appetiti e gli affetti, e nelle parti di esso – e non negli altri corpi – che avvertivo le stimolazioni dolorose o piacevoli.<sup>21</sup>

Tuttavia, è falso che i sensi insegnino come i corpi sono fatti, la loro natura e le loro proprietà, a prova di ciò Cartesio presenta tre esempi: la concezione di vuoto ove i sensi del

---

<sup>18</sup> Cfr. *Ivi*, p. 119.

<sup>19</sup> Per approfondire la teoria del corpo-macchina e mente-pensiero e della loro possibile unione vd. N. ALLOCCA, *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma 2006.

<sup>20</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, trad. it. di A. Di Maio, Il Tripode, Napoli 1968, p. 22.

<sup>21</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997, cit., p. 125.

corpo non sono colpiti da niente, la credenza dell'oggettività delle qualità sensibili e la credenza dell'uguaglianza tra le dimensioni reali degli astri e quelle apparenti. I sensi non istruiscono su come i corpi sono fatti, ma si limitano a insegnare cosa cercare e cosa fuggire attraverso le sensazioni del piacere e del dolore.<sup>22</sup>

La differenza tra la mente e il corpo viene approfondita ulteriormente nell'opera *Le passioni dell'anima* (1649), in cui nel 30esimo articolo viene presentata l'anima come congiunta a tutto il corpo, comunicante con esso, pur non avendo nessun rapporto con la sua estensione, le sue proprietà fisiche e la sua materia: "Essa (l'anima) non diviene più piccola se si taglia qualche parte dal corpo, ma se ne separa completamente quando viene dissolto il complesso dei suoi organi".<sup>23</sup>

### *1.1 Ricezione e conseguenze del pensiero cartesiano sulle questioni di genere*

Cartesio fu il primo filosofo che nel XVII e XVIII secolo in Francia interessò un pubblico non solo maschile, ma anche femminile. Egli è stato determinante nella creazione dei presupposti che strutturano il pensiero razionale moderno, quindi la ragione come fonte di conoscenza del mondo, unica garante di verità di una eventuale oggettiva possibilità di conoscenza, ma Cartesio fu anche il fautore del pensiero moderno che rinchiude il soggetto nella propria soggettività impedendogli un qualsiasi rapporto con il mondo.

La tesi cardine del dualismo cartesiano è, appunto, che la sostanza mentale non può avere proprietà fisiche, e viceversa. Una lettura che è stata data a questa condizione, presentata nel libro *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime* di E. Harth, è che la mente, come unità e identità del soggetto, non avendo corpo non possiede neanche una differenza di genere. La divisione cartesiana mente-corpo, permetteva, quindi, uno spiraglio di uguaglianza intellettuale nel panorama culturale dell'epoca. Per le donne francesi delle classi abbienti, la filosofia di Cartesio apriva loro la possibilità di partecipare alle discussioni filosofiche con i colleghi uomini, possibilità che prima era loro preclusa.

Questa tesi era sostenuta anche da uomini, come il filosofo François Poullain de la Barre, a cui viene attribuita la frase "la mente non ha sesso", che compare nel suo scritto del 1673 *On the Equality of the Two Sexes: A Physical and Moral Discourse, Which Shows That it is*

---

<sup>22</sup> Per approfondire il tema dell'inganno dei sensi cfr. F. BONICALZI, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano 1987.

<sup>23</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, trad. it. di A. Di Maio, Il Tripode, Napoli 1968, p. 22.

*Important to Rid Oneself of Prejudice*. In quest'opera, il filosofo argomenta l'infondatezza della teoria che la mente femminile e maschile siano diverse, relegando la differenza sessuale solo nella costituzione del corpo e nella diversità di trattamento che le donne ricevevano negli ambiti scolastici e religiosi: la discriminazione del genere femminile non era una condizione naturale della donna, ma era una costruzione sociale data da un sistema che alimentava pregiudizi culturali. Proprio per tal motivo, Poullain de la Barre proponeva una modernizzazione del sistema educativo, proclamando la necessità di un'educazione femminile uguale a quella maschile e di un'apertura della carriera accademica scientifica anche alle donne<sup>24</sup>.

Tuttavia, queste nuove teorie, che si basavano sul presupposto della mente asessuata e che potevano legittimare la presenza intellettuale e sociale femminile, nella pratica si traducevano nella possibilità delle donne di partecipare solo a circoli ristretti, continuando a rimanere escluse dagli ambienti accademici. Questi circoli ristretti, chiamati *salon*, davano una parvenza di accettazione del ruolo intellettuale che la donna poteva finalmente ricoprire, permettendo loro di partecipare alla costruzione di un nuovo paradigma del discorso moderno della scienza, dell'oggettività e della ragione. Nacque il termine *cartesienne*, per designare, e anche per distinguere dai colleghi accademici e filosofi, le donne che potevano comprendere la filosofia di Cartesio, ma nulla più di questo: molte di loro contribuirono a una non sistematizzata critica alla teoria cartesiana, che venne messa a tacere nel 1666 quando venne fondata l'Académie royale des sciences, segnando l'eclissi dei *salon* a favore delle accademie.

La mancanza di corporeità, e di quindi di sesso, delle menti apriva un problema sociale: se le menti sono uguali, da dove nasce la differenza? Nonostante l'apertura di possibilità che teoria aveva involontariamente causato, le donne colte francesi capirono che nella prassi sociale la disuguaglianza corporale aveva comunque maggior peso nella distribuzione dei privilegi intellettuali, come l'appartenenza alle accademie e l'accesso ai forum pubblici. Compresero, inoltre, che il contrappasso dell'uguaglianza intellettuale comportava la perdita dell'affermazione della propria sessualità e dei diritti che consideravano legittimi per il loro sesso: esse non erano solo soggetti pensanti, ma erano anche e soprattutto donne, congiunzione

---

<sup>24</sup> Per approfondire cfr. A. J. LA VOPA, *Sexless Minds at Work and at Play: Poullain de la Barre and the Origins of Early Modern Feminism*, in «Representations», Vol. 109, No. 1, University of California Press, 2010, pp. 57-94.

che veniva negata dalla maggior parte del mondo intellettuale e non.<sup>25</sup> Una delle più grandi conquiste del femminismo contemporaneo è stata proprio quella di recuperare il valore del corpo, sottolineando come esso non sia un concetto universalizzabile, ma che esistono *tanti* corpi, che si presentano nella storia e nelle culture con nozioni diverse: il corpo come azione sociale, tessuto culturale, costruzione sociale, e soprattutto come corpo sessuato con cui il soggetto entra in contatto con il mondo, lo modifica e si fa modificare a sua volta.

### 1.2 La rottura del paradigma cartesiano: Maurice Merleau-Ponty e il testo *Fenomenologia della percezione*

Una nuova concezione del corpo, più complessa e ampia, venne esposta da Maurice Merleau – Ponty nel suo scritto *Fenomenologia della percezione*, del 1945, in cui il filosofo presentò alcune novità significative, che rivoluzionarono sia il concetto di coscienza che quello di corpo. Gli interlocutori impliciti in tutto il testo sono vari, tra cui emergono i suoi predecessori e maestri di pensiero, come Descartes, Kant, la psicologia classica e Husserl, ma anche i suoi compagni di studi filosofici presso l'École normale supérieure, come Sartre<sup>26</sup> e Simone de Beauvoir<sup>27</sup>, con i quali dialoga in maniera continua all'interno del suo scritto, mettendo a confronto temi e modelli. Un esempio di ciò è la ripresa della figura hegeliana del servo e del padrone, che in Merleau – Ponty servirà per spiegare l'incontro tra due coscienze tramite il desiderio erotico, mentre ne *Il secondo sesso* di Beauvoir la medesima figura servirà per spiegare il rapporto tra il genere maschile e femminile<sup>28</sup>. Anche il confronto con Sartre si articola attorno agli argomenti della libertà e dell'intersoggettività, questione fondamentale

---

<sup>25</sup> Per approfondire cfr. E. HARTH, *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Cornell University Press, New York 1992, pp. 1-14; e E. HARTH, *Cartesian Women*, in «*Yale French Studies*», No. 80, Yale University Press, 1991, pp. 146-164.

<sup>26</sup> In merito al rapporto tra Merleau-Ponty e Sartre è interessante leggere J. P. SARTRE, *Merleau-Ponty*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999. Questo libro venne scritto da Sartre alla morte di Merleau-Ponty e consegna un interessante ritratto del filosofo, contestualizzandolo all'interno di una accurata descrizione storica e culturale, mettendo in evidenza la differenza di pensiero tra i due studiosi. Per un punto di vista più oggettivo del loro confronto filosofico cfr. E. LISCIANI – PERTINI, R. KIRCHMAYR, F. CAEYMAEX, G. CORMANN, L. BASSO, *Sartre/ Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, a cura di E. Lisciani Petrini e R. Kirchmayr, in «*Aut aut*», n. 381, 2019.

<sup>27</sup> Per approfondire il rapporto tra Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir vd. M. MERLEAU-PONTY, *Une lettre de Maurice Merleau-Ponty à Simone de Beauvoir*, in «*Chiasmi International*», Mimesis, 2018, pp. 281-291. Per poter volgere invece uno sguardo più approfondito e intimo sulla loro amicizia cfr. S. DE BEAUVOIR, E. LA-COIN, M. MERLEAU-PONTY, *Lettres d'amitié. 1920 -1959*, Gallimard, Parigi 2022.

<sup>28</sup> Nei capitoli successivi l'argomento sviluppato da Simone de Beauvoir della dialettica servo – padrone verrà spiegato e approfondito ulteriormente, alla luce di un'analisi completa dell'opera.

per lo sviluppo del tema di questa tesi. Per Sartre l'incontro con l'Altro è un limite alla propria libertà, poiché il soggetto non viene più riconosciuto come tale ma solo come oggetto:

Il vero limite della mia libertà è puramente e semplicemente nel fatto stesso che un altro mi coglie come un altro-oggetto e nell'altro fatto corollario che la mia situazione cessa per l'altro di essere situazione e diventa forma oggettiva nella quale esisto a titolo di struttura oggettiva. È appunto questa oggettivazione alienante della mia situazione che è limite costante e specifico della mia situazione, come l'oggettivazione del mio essere-per-sé in essere-per-altri è il limite del mio essere.<sup>29</sup>

I filosofi esistenzialisti e fenomenologici scorgono un problema nell'incontro con l'Altro: come coniugare la propria libertà con il desiderio di rapportarsi con altri soggetti, poiché l'incontro, pur potendo rappresentare una possibilità di trascendenza, comporta anche un'alienazione dell'altro da parte del soggetto (e viceversa): nel caso specifico del rapporto sessuale, l'incontro comporta il desiderio di possesso non solo del corpo, ma del corpo dotato di coscienza. Afferma Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* che l'incontro con l'Altro non è un limite alla propria libertà, ma una possibilità di trascendenza tramite l'incontro dei corpi dato dal desiderio erotico, in cui si può venire riconosciuti o come soggetti o come oggetti, ma nel momento in cui il valore di uno viene riconosciuto dal desiderio dell'altro, quest'ultimo non è più la persona da cui il primo desiderava essere riconosciuto, ma diventa un essere affascinato senza libertà.

Il rapporto non si ferma all'alienazione, ma si evolve in una dialettica continua espressa dal pudore o l'impudore del corpo, in cui emerge la pluralità delle coscienze e l'incontro con l'Altro non rappresenta più solo una minaccia alla propria identità, ma diventa la tensione di un'esistenza verso un'altra esistenza, aprendo la coscienza a una possibilità di riconoscimento dell'Io e dell'Altro.

---

<sup>29</sup> J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1964, p. 632. Per approfondire vd. STUDI SARTRIANI, *L'essere e il nulla. L'esistenzialismo di Sartre 80 anni dopo*, XVII, Romatre Press, 2023; in particolar modo si veda, per quanto riguarda il tema della libertà, C. ADINOLFI, *Nicola Abbagnano e Jean-Paul Sartre. L'esistenzialismo e il problema della soggettività*, pp. 111-131; G. FARINA, *Lo sguardo dell'altro e il segreto dell'esistenza e della sua libertà. Cosa rimane oggi del messaggio di Sartre?*, pp. 175-185. Si prenda in considerazione anche S. BRIOSI, *Il pensiero di Sartre. Lettura dell'opera filosofica*, Longo, Ravenna, 1978; e L. GASPARINI, *La libertà nell'ontologia di J.P. Sartre*, Liviana, Padova, 1974.

Dire che ho un corpo è quindi un modo di dire che posso essere visto come un oggetto e che cerco di essere visto come soggetto, che l'altro può essere il mio signore o il mio servo, cosicché il pudore o l'impudore esprimono la dialettica delle pluralità delle coscienze, e hanno un significato metafisico.<sup>30</sup>

Il dialogo continuo con le teorie precedenti e contemporanee<sup>31</sup> è necessario per la filosofia della fenomenologia, che, come scritto nella *Premessa della Fenomenologia della percezione*:

Essa è in cammino da molto tempo, i suoi discepoli la ritrovano ovunque, certamente in Hegel e in Kierkegaard, ma anche in Marx, Nietzsche e Freud. [...] Non si tratta di contare le citazioni, bensì di fissare e di oggettivare questa fenomenologia per noi la quale fa sì che, leggendo Husserl o Heidegger, molti nostri contemporanei abbiano avuto la sensazione non tanto di incontrare una filosofia nuova quanto di riconoscere ciò che attendevano.<sup>32</sup>

La fenomenologia è una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza, ritenendo che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro "fatticità". Fin da subito appare chiaro come, per Merleau-Ponty, l'errore di Cartesio e di Kant è stato quello di separare il soggetto, o la coscienza, dal mondo, mostrando l'impossibilità di cogliere alcuna cosa come esistente prima che il soggetto si espri come esistente nell'atto di coglierla. Essi hanno fatto apparire la certezza del *cogito* come *conditio sine qua non* per aspirare a conoscere il mondo in una maniera quanto più oggettiva. Tuttavia, la relazione tra soggetto e mondo non si può presentare come una relazione bilaterale, altrimenti la certezza del mondo sarebbe contemporanea a quella del *cogito*: l'obiettivo dell'analisi riflessiva di questi due pensatori, fondatori del pensiero razionale moderno, è quello di seguire a ritroso un cammino che conduce dal mondo esterno captato dai sensi fino all'uomo interiore, caratterizzato dalla sua soggettività invulnerabile al di qua dello spazio e del tempo.

Per Merleau-Ponty il mondo non è un oggetto di cui si possiede nella coscienza la legge di costruzione, ma è l'ambiente naturale in cui il corpo è inserito, il campo dei pensieri e delle percezioni. La verità non abita l'uomo interiore perché l'uomo non è mai solo interiore, ma è nel mondo e nel mondo egli si conosce. Il problema dell'analisi riflessiva è proprio la

---

<sup>30</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano p. 235.

<sup>31</sup> Per conoscere meglio la storia e lo sviluppo della fenomenologia francese vd. C. TARDITI, *Introduzione alla fenomenologia francese. Temi e percorsi*, Tangram, Trento, 2011.

<sup>32</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 16.

negazione di questo rapporto tra soggetto-mondo e soggetto-altri soggetti, facendo apparire solo nella coscienza del soggetto il potere di accedere a una verità universale.

Sempre nella *Premessa*, il filosofo afferma, riprendendo Husserl<sup>33</sup>, che il soggetto si deve riscoprire come uomo fra gli uomini, o coscienza fra le coscienze:

Se l'altro è veramente per sé, al di là del suo essere per me, e se noi siamo l'uno per l'altro, e non l'uno e l'altro per Dio, è necessario che l'uno appaia all'altro, è necessario che egli abbia e che io abbia una exteriorità e che vi sia, oltre alla prospettiva del Per Sé - la mia veduta su di me e la veduta dell'altro su se stesso -, una prospettiva del Per Altri - la mia veduta sull'Altro e la veduta dell'Altro su di me. [...]. Occorre che io sia la mia exteriorità e che il corpo dell'altro sia lui stesso. Questo paradosso e questa dialettica dell'Ego e dell'Alter Ego sono possibili solo se l'Ego e l'Alter Ego vengono definiti dalla loro situazione e non liberati da ogni inerenza, cioè se la filosofia non si conclude con il ritorno all'io e se con la riflessione io scopro non solo la mia autopresenza ma anche la possibilità di uno «spettatore estraneo».<sup>34</sup>

Il tentativo dell'intellettualismo di conoscere il soggetto interiore si è sviluppato vedendo nel corpo un'esteriorità senza interiorità e nella coscienza un'interiorità senza exteriorità, salvo poi riconoscere che la coscienza era proprio l'oggetto che non poteva essere conosciuto dal soggetto. In questo modo, l'intera esistenza, che prima era ridotta a essere definita solo dal *cogito*, si scopre ora irriducibile ad esso ma si inserisce in una situazione storica in cui interagisce incessantemente con l'Altro e si scopre come *être-au-monde*, "essere – al – mondo": non si tratta più di chiedersi se si possa percepire davvero un mondo, ma di rendersi conto che il mondo è ciò che si percepisce e in cui si è inseriti, è la verità che si conosce e che in quanto corpi che *abitano* il mondo, essi *abitano* la verità.

Il corpo è quindi il veicolo di accesso al mondo, permette di unirsi a un ambiente definito, confondersi con esso e in esso venire impegnati continuamente.

Se è vero che io ho la coscienza del corpo attraverso il mondo, che esso è al centro del mondo, il termine inosservato verso il quale tutti gli oggetti volgono la loro faccia, è anche vero che il mio corpo è il perno del mondo.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup>Per approfondire vd. L. VANZAGO, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologia nelle Meditazioni Cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008; N. GHIGI, *L'alterità tra analogia e trascendenza. Una introduzione alla fenomenologia dell'intersoggettività in Edmund Husserl e Edith Stein*, Carabba, Lanciano 2017; e L. CAPUTO, *Coscienza e intersoggettività nella fenomenologia di Husserl*, Pensa Multimedia, Lecce 2012.

<sup>34</sup>M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 21.

<sup>35</sup>*Ivi*, p. 130.

È possibile connetter il fisiologico e lo psichico, il corpo e la coscienza, perché essi non si distinguono più come l'ordine del *in sé e per sé*, ma sono entrambi orientati verso un mondo; non esiste corpo che ha un movimento casuale nei confronti delle intenzioni psichiche come non si conoscono atti psichici che non abbiano germe nelle disposizioni fisiologiche: “L'unione dell'anima e del corpo non è suggellata da un decreto arbitrario fra due termini esteriori, uno oggetto, l'altro soggetto. In ogni istante essa si compie nel movimento dell'esistenza”.<sup>36</sup>

Il corpo è costantemente percepito dalla coscienza, e ciò permette di comprendere anche la permanenza nel mondo degli oggetti esterni, dando vita a una nuova definizione di schema corporeo, che non sarà più il semplice risultato delle associazioni stabilite nel corso dell'esperienza (idea sostenuta dalla psicologia classica), ma diventa una presa di conoscenza globale della spazialità di *situazione* del proprio corpo, ovvero la situazione del corpo di fronte ai suoi compiti. Lo spazio corporeo diventa quindi lo sfondo sul quale può apparire l'oggetto come scopo della nostra azione e nel quale la spazialità del corpo<sup>37</sup> si compie attraverso azione.

Considerando il corpo in movimento, risulta più chiaro come esso abiti lo spazio (e del resto il tempo), poiché il movimento non si accontenta di subire lo spazio e il tempo, ma li assume attivamente, li riprende nel loro significato originario che, nella banalità delle situazioni acquisite, scompare.<sup>38</sup>

Ogni evento motorio provoca nella coscienza un moltiplicarsi di intenzioni che partono dal corpo come centro di un'azione virtuale verso un oggetto: ogni movimento virtuale che appartiene al campo della possibilità può acquisire un'attualità poiché ogni movimento è indissolubilmente movimento e coscienza di movimento; ogni movimento ha uno sfondo che rende possibile il movimento astratto tramite la proiezione nello spazio del proprio corpo e dei suoi possibili movimenti di cui il soggetto dispone. I luoghi dello spazio non si definiscono come posizioni oggettive rispetto alla posizione oggettiva del corpo ma si inscrivono attorno al soggetto secondo le sue intenzioni e i suoi gesti:

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>37</sup> Per approfondire il tema dello spazio e del rapporto del corpo con la spazialità cfr. E. CASEY, *The fate of Place*, University of California Press, Los Angeles 2013. Nello specifico si veda il cap. 10: *By Way of Body: Kant, Whitehead, Husserl, Merleau-Ponty*, pp. 202-242.

<sup>38</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 156.

Il corpo è il nostro mezzo generale per avere un mondo. Talvolta esso si limita ai gesti necessari per la conservazione della vita, e, correlativamente, pone attorno a noi un mondo biologico; talvolta, giocando su questi primi gesti e passando dal loro senso proprio a un senso figurato, manifesta attraverso di essi un nuovo nucleo di significato: è il caso delle abitudini motorie come la danza. Talvolta, infine, il significato perseguito non può essere raggiunto con i mezzi naturali del corpo; il corpo deve allora costruirsi uno strumento, e proietta attorno a sé un mondo culturale.<sup>39</sup>

Nel corso di tutta la *Fenomenologia* Merleau-Ponty, prende in analisi, come sostegno argomentativo, il caso clinico un paziente di nome Schneider, affetto da una lesione cerebrale nella sfera occipitale, che aveva gravemente compromesso non le sue funzioni fisiche, ma la sua capacità di interagire nel mondo come uno spazio di possibilità di azione. Il caso di questo paziente ricorda anche il caso del dottor P. analizzato dallo scrittore e medico Oliver Sacks, affetto da agnosia visiva, ovvero incapacità di riconoscere un oggetto. In entrambi i pazienti si nota come un problema a livello cognitivo o rappresentazionale coinvolge tutta l'esistenza della persona e ridefinisce il suo abitare nel mondo e la capacità di collocarsi in rapporto agli altri. Una patologia che colpisce l'organo della vista o la capacità di vedere e riconoscere gli oggetti, non va a minare solo il modo in cui il soggetto riconosce il mondo ma anche il modo in cui il soggetto si riconosce in esso e attraverso di esso.<sup>40</sup>

Il caso di Schneider viene ripreso da Merleau-Ponty nel capitolo V della *Fenomenologia*, in cui il filosofo si impegna a definire lo schema sessuale dell'uomo, mettendolo in rapporto con la sua esistenza. Era stato notato, infatti, che Schneider non provava più attrazione per il corpo femminile, il cui contatto stretto gli produceva solo un sentimento vago troppo debole per lanciarsi in una condotta sessuale: la sua percezione aveva perduto la struttura erotica, designando quindi l'incapacità di proiettare di fronte a sé un mondo sessuale e cessando di situare il proprio corpo in una possibile *situazione* sessuale.

Questo caso è funzionale come sostegno argomentativo alla tesi di Merleau-Ponty perché gli permette di introdurre l'idea che la sessualità non sia solo il prototipo di una funzione corporea, ovvero un autonomismo periferico, ma è una intenzionalità che segue il movimento dell'esistenza e si declina con essa. Si manifesta un'osmosi tra sessualità ed esistenza: se l'esistenza si diffonde nella sessualità, allora anche la sessualità si diffonde nell'esistenza,

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>40</sup> Per approfondire cfr. M. GHILARDI, *Tra fenomenologia e neurologia: Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks*, in «*Chiasmi international*», 2012, pp. 137-155.

facendo sì che sia impossibile stabilire quanta parte abbiano in una data decisione o azione la motivazione sessuale e le altre motivazioni. La percezione erotica non è una “*cogitatio* che intenziona un *cogitatum*”<sup>41</sup>, ma attraverso un corpo essa si protende verso un altro corpo e si effettua nel mondo, senza chiudersi in una comprensione puramente intellettuale. Si riconosce quindi il significato metafisico del pudore, del desiderio e dell’amore, che risulta incompressibile se si tratta l’uomo come una macchina governata da leggi naturali: come detto all’inizio del paragrafo, il desiderio erotico tra due corpi è una ricerca reciproca di riconoscimento, come servo o come padrone, che esprime la dialettica delle pluralità delle coscienze.

Il corpo è il mezzo per aprirsi al mondo e all’Altro, e si presenta nuovamente come protagonista e simbolo di tutta l’esistenza, proprio perché la realizza e ne è l’attualità: prendendo in analisi i casi di disfonia psicogena<sup>42</sup> o anoressia<sup>43</sup>, essi dimostrano come il corpo, essendo ciò che permette di aprirsi all’esistenza, è anche ciò che permette all’esistenza di rinunciare a sé stessa, farsi anonima e passiva, bloccando in un sintomo corporeo la capacità di imparare, maturare ed entrare in comunicazione con l’Altro.

Nell’istante stesso in cui vivo nel mondo, in cui mi trovo fra i miei progetti, fra le mie occupazioni, fra i miei amici, io posso chiudere gli occhi, distendermi, ascoltare il sangue che batte alle orecchie, fondermi in un piacere o in un dolore, rinchiudermi in questa vita anonima che sottende la mia vita personale. Ma, proprio perché può chiudersi al mondo, il mio corpo è anche ciò che mi apre al mondo e mi mette in situazione.<sup>44</sup>

La voce o l’appetito si ritrovano quando il corpo si apre di nuovo all’Altro, accetta il proprio passato e rappresenta di nuovo la propria esistenza.

L’ultimo aspetto importante che verrà preso in analisi del testo *Fenomenologia della percezione* è il corpo come espressione e parola, di cui l’autore tratta nel capitolo VI. Il primo

---

<sup>41</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 223.

<sup>42</sup> Per approfondire vd. S. MAGNANI, *Io sono la mia voce. Quando la mente fa ammalare la voce*, Volontè & Co, Milano 2020.

<sup>43</sup> Per approfondire l’argomento dell’anoressia sulla base di alcuni studi condotti sulla narrazione socio – culturale della malattia e sull’impatto della rappresentazione mediatica del corpo femminile, vd. S. GOOLDIN, *Being Anorexic: Hunger, Subjectivity, and Embodied Morality*, in «*Medical Anthropology Quarterly*» Vol. 22 n. 3, 2008, pp. 274-296; e M. J. REINEKE, “*This Is My Body*”: *Reflections on Abjection, Anorexia, and Medieval Women Mystics*, in «*Journal of the American Academy of Religion*» vol. 58 n.2, 1990, pp. 245-265.

Per approfondire l’argomento dell’anoressia nervosa alla luce di determinati contesti culturali cfr. M. E. SPIRO, *Cultural Determinism, Cultural Relativism, and the Comparative Study of Psychopathology*, in «*Ethos*», vol. 29 n. 2, 2001, pp. 218-134.

<sup>44</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 232.

elemento che viene messo in luce da Merleau-Ponty è che la denominazione di un oggetto non avviene successivamente al riconoscimento, ma è il riconoscimento stesso: il significato del nome è un significato *gestuale* immanente alla parola.

Io mi riporto alla parola come la mia mano si dirige verso il luogo de corpo che viene punto, la parola è in un certo luogo del mio mondo linguistico, fa parte della mia costituzione, e io ho un solo mezzo per rappresentarla, ossia quello di pronunciarla.<sup>45</sup>

La parola non è segno del pensiero, ma essi si avvolgono reciprocamente: il senso è reso nella parola e la parola è l'esistenza esteriore del senso; sotto il significato concettuale si trova sempre un significato esistenziale, un'esperienza interna che permette al suono o alla parola di diventare un fatto linguistico con significato esistenziale<sup>46</sup>. Alcuni malati, infatti, sono in grado di leggere un testo e intonarlo senza tuttavia comprenderlo, senza interiorizzarlo nella propria esperienza. In questa ottica bisogna leggere anche il linguaggio del corpo, fortemente influenzato dalla cultura in cui si è cresciuti e in cui si è stati educati: il gesto di collera o di minaccia, si manifesta nelle società occidentali battendo il pugno o gridando, mentre nelle società orientali si manifesta sorridendo. Per comprendere (all'interno di una stessa base linguistico culturale) un gesto corporale come risposta emotiva, non si presenta il bisogno di ricordare il sentimento di collera, ma è un'associazione automatica perché il gesto non è solo espressione della collera, ma è la collera stessa. La comunicazione dei gesti è resa possibile dalla reciprocità delle intenzioni e dei gesti intersoggettivi: le intenzioni dell'altro abitano il mio corpo e le mie intenzioni abitano il suo, non mai è una comprensione meramente intellettuale. C'è un senso emozionale della parola e del gesto corporeo che non è mai arbitraria; sono modi culturali di rappresentare il mondo non per somiglianza, ma per essenza emozionale: la preponderanza delle vocali o delle consonanti di una lingua, i sistemi di costruzione e di sintassi non sono convenzioni arbitrarie per esprimere il medesimo pensiero, ma sono modi diversi del corpo e del pensiero di abitare il mondo. Da ciò si deduce l'impossibilità di tradurre in maniera perfettamente compatibile un concetto da una lingua

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>46</sup> La questione si inserisce nell'ambito della filosofia del linguaggio, per approfondire vd. C. DI MARTINO, *Segno, Gesto, Parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2005; P. BRONDI, *Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo: da Herder a Chomsky*, G. D'Anna, Firenze 1979.

all'altra: si possono parlare varie lingue ma solo una resta la lingua in cui si vive e con cui si vive il mondo.<sup>47</sup>

L'uso che un uomo fa del proprio corpo è, quindi, trascendente rispetto al corpo con funzione puramente biologica: gridare nella collera o baciare nell'amore non è più naturale o meno convenzionale che designare con un nome un oggetto, entrambi sono prodotti culturali.

Non appena l'uomo si vale del linguaggio per stabilire una relazione vivente con se stesso o con i suoi simili, il linguaggio non è più uno strumento, un mezzo, ma una manifestazione, una rivelazione dell'essere intimo e del legame psichico che ci unisce al mondo e ai nostri simili.<sup>48</sup>

In conclusione alla prima parte della *Fenomenologia* analizzata in questo lavoro, ovvero *Il corpo*, Merleau-Ponty sottolinea che se si tenta di pensare il corpo unicamente come fascio di processi esterni come vorrebbe la teoria cartesiana, verrebbe meno il legame che collega vista, sessualità, motilità all'esistenza, funzioni che non possono far vivere il corpo nel mondo tramite rapporti di casualità ma sono coinvolte in un unico dramma esistenziale, proprio come la coscienza.

Sia che si tratti del corpo altrui o del mio proprio corpo, ho un solo modo di conoscere il corpo umano: viverlo, e cioè far mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso. Io sono dunque il mio corpo, per lo meno nella misura in cui ho un'esperienza, e reciprocamente il mio corpo è come un soggetto naturale, come un abbozzo provvisorio del mio essere totale.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Per approfondire la traduzione come dimensione filosofica vd. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, trad. it. di M. T. Costa, Mimesis, Milano 2023 (prima ed. 1920). Per affrontare la questione della traduzione alla luce degli studi di genere cfr. S. SIMON, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, Routledge, London 1996; e C. DEMARIA, *Teorie di genere. Femminismi e semiotica*, Bompiani, Milano 2019.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 268.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 271.

## Capitolo 2

### La fenomenologia della corporeità di Simone de Beauvoir

Nel capitolo precedente è stata esposta un'analisi della prima parte del testo *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, che mostra come il soggetto vive il dramma del proprio corpo attraverso una relazione sensoriale e linguistica con il mondo e con gli altri soggetti, mettendo quindi in gioco una molteplicità di fattori che rendono ogni esperienza non solipsistica, ma esistenziale e relazionale. È interessante, tuttavia, notare come Merleau-Ponty non menzioni una distinzione di genere nelle parti del testo riguardanti l'incontro o i rapporti tra due soggetti; specialmente nel V capitolo, dove tratta del corpo sessuato, l'autore non pone alcuna distinzione tra corpo sessuato femminile e corpo sessuato maschile.<sup>50</sup>

Questa scelta è stata spiegata da Shannon Sullivan come una mancata distinzione volontaria per far prevalere la visione del neutro maschile e ignorare l'esperienza femminile; inoltre, omettendo la particolarità dei corpi, Merleau-Ponty finisce per delineare un profilo solipsistico di un soggetto che ascolta solo se stesso e domina gli altri con la propria intenzionalità.<sup>51</sup> Silvia Stoller ha risposto alla tesi di Sullivan obiettando che il concetto di “corpo anonimo”, definito dall'autrice come *corpos phénoménal*, non equivale al concetto di “corpo neutrale”, poiché l'anonimità non implica che l'identità dei corpi sia sconosciuta né che il soggetto si confronti

---

<sup>50</sup> Per analizzare ulteriori critiche, oltre a quelle che verranno successivamente esposte vd. M.M. BURKE, *Anonymous Temporality and Gender: Rereading Merleau-Ponty*, in «*PhiloSOPHIA*», vol. 3, n. 2, State University of New York Press, 2013;

H. DE PREESTER, *Merleau-Ponty's sexual schema and the sexual component of body integrity identity disorder*, in «*Med Health Care Philos*», vol. 16, n. 2, 2013, pp. 171-184;

B. CALLIERI, *La concezione antropologica della sessualità nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty*, in «*Rivista di sessuologia clinica*», vol. 1, 1996.

<sup>51</sup> Cfr. S. SULLIVAN, *Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, in «*Hypatia*», Vol.12, No 1, 1997, p. 1.

con l'altro in maniera neutrale; anzi, l'anonimità voluta da Merleau-Ponty, sostiene Stoller, permette di individuare la reciprocità del soggetto e dell'Altro, riconoscendo che entrambi sono due lati dello stesso fenomeno.<sup>52</sup>

Vivere, attraversare e assumere il dramma del proprio corpo in una prospettiva binaria di genere è il tema portante dello scritto più rappresentativo della filosofa Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*<sup>53</sup>. L'interesse per il corpo non si limita solo a questo scritto: come nota Sara Heinämaa<sup>54</sup>, l'intero progetto filosofico di Beauvoir prende vita dalla fenomenologia della corporeità, che permette di considerare il mondo non come dato immutabile ma come elemento processuale rivestito di significato esistenziale<sup>55</sup>. Per tale motivo, Beauvoir adotta la scelta lessicale di *corps vécu* (lett. "corpo vissuto") e non *corps vivant* (lett. "corpo vivente"). Sulla struttura concettuale della fenomenologia esistenzialista, Beauvoir traccia un percorso originale affermando che i discorsi esistenziali sul corpo umano non possono essere univoci e ignorare la differenza tra i due sessi.<sup>56</sup>

*Il secondo sesso* uscì nel 1949 in Francia sotto l'edizione Gallimard, e venne pubblicato in italiano solo nel 1961, ma la sua diffusione venne ostacolata dallo scandalo che suscitò il contenuto del testo, tale da guadagnarsi un posto nell'Indice dei libri proibiti del 1956 da parte del tribunale del Sant'Uffizio. La causa della condanna riguardò soprattutto il tema dell'opera, ovvero la teoria della femminilità non come destino biologico ma come costruzione culturale, l'esposizione della storia e dei motivi della condizione di subordinazione della donna rispetto all'uomo e la sua futura possibile liberazione. La condizione femminile, secondo Beauvoir, è caratterizzata dall'assenza di una identità propria, poiché la donna, intesa non in senso meramente biologico ma come prodotto culturale e sociale, è costretta a vivere e a confrontarsi con un mondo costruito secondo modelli maschili: non trovando un posto specifico per la propria identità, la natura femminile viene definita solo in relazione all'identità maschile.

---

<sup>52</sup> Cfr. S. STOLLER, *Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism*, in «*Hypatia*», vol.15 No. 1, 2000, pp. 175-182.

<sup>53</sup> L'edizione di riferimento è S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2008.

<sup>54</sup> S. HEINÄMAA, *Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference*, «*Hypatia*», vol.14, n. 4, 1999, pp. 114-132.

<sup>55</sup> Cfr. C. COSSUTTA, *Simone de Beauvoir*, in «*AphEX. Portale italiano di filosofia analitica*», n. 17, 2018.

<sup>56</sup> Come spiega Heinämaa nello scritto sopra citato, bisogna considerare che analisi simili delle due condizioni umane, femminili e maschili, erano già state sviluppate da Max Scheler e Edith Stein (cfr. S. HEINÄMAA, *Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference*, p. 219-220).

## 2.1. Esiste la donna?<sup>57</sup>

L'idea di scrivere *Le Deuxième Sexe* nasce da un resoconto di considerazioni autobiografiche<sup>58</sup> e dalle osservazioni di un viaggio in America<sup>59</sup>, in cui l'autrice ebbe l'opportunità di scoprire la nascente emancipazione femminile delle donne americane, e le relative paure di ciò che questo comportava, ovvero la perdita della propria femminilità. Da questa osservazione, Beauvoir iniziò a interrogarsi sul significato e sulla natura della femminilità, sul motivo per cui è necessaria una liberazione femminile e, di conseguenza, da cosa sono oppresse le donne e perché nasce l'oppressione. *Le Deuxième Sexe* non è solo la storia della differenza e della prevaricazione maschile, indagata sotto i diversi profili del naturalismo, del materialismo storico, della psicanalisi e della storia, ma è il tentativo di trovare risposte agli interrogativi sull'affermazione della donna come soggetto, sulla riscoperta della propria identità e sulla sua realizzazione come individuo.

Lo scritto è diviso in due libri, ciascuno con ulteriori suddivisioni interne: il primo libro, *I fatti e i miti*, è diviso in tre parti. Nella prima parte si analizza l'essere donna dal punto di vista naturalistico, con il fine di smentire l'idea che sono determinate caratteristiche fenotipiche a determinare l'immagine univoca di "donna". Essere donna, sostiene Beauvoir, non si nasce ma si diventa, ovvero la femminilità è più il risultato di un processo culturale e di una educazione sociale che un dato biologico, e alla differenza biologica non corrisponde una differenza intellettuale. All'interno di questa prima parte si trovano anche l'analisi della condizione femminile dal punto di vista psicanalitico che, pur rappresentando uno sviluppo rispetto alla prospettiva biologica, assegna un ruolo troppo totalizzante alla sessualità; e infine l'analisi della donna sotto il profilo del materialismo storico, che associa la condizione femminile unicamente alla condizione di lavoratrice, ignorando il giogo della maternità.

La seconda parte corrisponde all'analisi della donna svolta sotto la prospettiva storica; eppure, questa mostra solo l'assenza della donna: dal momento che la storia è stata scritta e fatta dagli uomini, la donna risulta solo il prodotto di ciò che l'uomo ha voluto che fosse, e le eccezioni di spicco femminili nei diversi campi scientifici, artistici o sociali non risolvono né

---

<sup>57</sup> Il titolo del paragrafo fa riferimento all'edizione abbreviata de *Il secondo sesso*, ovvero S. DE BEAUVOIR, *Esiste la donna?* trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 1976.

<sup>58</sup> Per approfondire la sua autobiografia vd. S. DE BEAUVOIR, *Memorie di una ragazza per bene*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1960; S. DE BEAUVOIR, *L'Età forte*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1966; S. DE BEAUVOIR, *A conti fatti*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1971. Per un racconto biografico vd. L. APPIGNANESI, *Simone de Beauvoir*, Penguin, London e New York, 1988.

<sup>59</sup> Vd. anche S. DE BEAUVOIR, *L'America giorno per giorno*, trad. it. di A. Dell'Orto, Feltrinelli, Milano 1955.

ridimensionano la situazione di subordinazione di un gruppo sociale intero. Infine, la terza parte mostra l'immagine della donna trasmessa dai miti. La seconda sezione, poi, tratta del vissuto femminile, descritto in maniera evolutiva dall'infanzia, alla maternità e all'emancipazione.

In questo scritto<sup>60</sup> Simone de Beauvoir si confronta con Merleau-Ponty e Sartre riguardo temi esistenziali, tra cui la responsabilità dell'uomo nel dare un senso alla propria esistenza e il modo in cui questo determina il rapporto con gli altri soggetti. Per Beauvoir, è la consapevolezza della propria solitudine che permette di instaurare rapporti di affetto e non sopraffazione<sup>61</sup>, ma è proprio il legame che instaurò con Sartre a mettere in crisi questa sicurezza:

Quando avevo conosciuto Sartre, avevo creduto di aver raggiunto tutto; accanto a lui non avrei potuto mancare di realizzarmi; adesso mi dicevo che riporre la propria salvezza su qualcuno che non sia noi stessi è il più sicuro mezzo di correre alla propria perdita. Ma insomma, perché questi rimorsi, questi terrori? Io non ero certo una femminista militante, non avevo alcuna teoria circa i diritti e i doveri della donna; come in altri tempi avevo rifiutato di essere definita “una bambina”, adesso non mi pensavo come “una donna”: ero io, ma era proprio per questo che mi sentivo in colpa. L'idea di salvezza era sopravvissuta in me alla sparizione di Dio, e la prima delle mie convinzioni era che ciascuno doveva provvedere personalmente alla propria. La contraddizione di cui soffrivo era non già di ordine sociale, ma morale, e quasi religioso. Accettar di vivere come essere secondario, come essere “relativo” sarebbe stato abbassarmi in quanto creatura umana; tutto il mio passato insorgeva contro questa degradazione.<sup>62</sup>

Il rapporto uomo-donna, per la filosofa, è sempre stato impostato in maniera sbilanciata, a partire dalla narrazione: un uomo quando racconta di sé, scrive Beauvoir, non sente la necessità di partire dalla propria definizione di individuo maschile, poiché «che sia uomo, è sottinteso». <sup>63</sup> Invece, uno scritto che riguarda la donna, come *Il secondo sesso*, nasce proprio dalla necessità di definire l'essenza della donna. Sono presenti definizioni di *donna*, ma tutte si basano sul confronto con l'identità maschile, a significare tutto ciò che la donna *non è* e l'ambivalenza di tutto ciò che è. L'umanità è maschile e definisce la donna in relazione

---

<sup>60</sup> Per un ulteriore approfondimento cfr. C. LA CAVA, *La rappresentazione del femminile ne Il secondo sesso di Simone de Beauvoir*, in «Chaos e Kosmos», XX, 2019.

<sup>61</sup> È interessante trovare conferma della sua idea nel suo libro S. DE BEAUVOIR, *Una donna spezzata*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 2021; che raccoglie tre racconti di protagoniste succubi di aver costruito rapporti disfunzionali familiari e devono affrontare crisi, rotture, solitudine e rabbia.

<sup>62</sup> S. DE BEAUVOIR, *L'età forte*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1961, pp. 53-54.

<sup>63</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 21.

all'essere maschile; il fondamento di questo pensiero parte proprio dalla concezione del corpo, con cui l'uomo attua una relazione diretta con il mondo che crede di poter afferrare nella propria oggettività, mentre la donna percepisce il proprio corpo come una prigione e per difetto inferiore a quello maschile: anche per tali mancanze anatomiche viene esclusa dall'umanità maschile e non riconosciuta come soggetto. La tradizione cristiana poi fornisce sostegno a questa tesi delineando la figura femminile o come una creatura mostruosa e peccatrice o come condizione massima di santità, in ambo i casi lontana dalla condizione umana. San Tommaso nella *Summa Theologiae*<sup>64</sup> definisce la donna come maschio mancato<sup>65</sup>, ma già la tradizione aristotelica descriveva l'inferiorità femminile sulla base della differenza anatomica: il corpo contribuisce in maniera essenziale alla definizione di essere umano, ed è per ciò che la donna interpreta il proprio come una condanna.

Questo continuo confronto tra i corpi si basa sulla categoria dell'alterità, fondamentale per il pensiero umano poiché «nessuna collettività si definisce come Uno senza porre immediatamente l'Altro di fronte a sé»<sup>66</sup>. L'alterità, tuttavia, si fonda proprio su un reciproco riconoscimento<sup>67</sup>; quindi, *perché uno dei due termini si è posto come essenziale relegando l'altro a pura alterità senza una identità autonoma?* La rivendicazione di un'identità femminile risulta complessa proprio perché, mentre l'uomo ha una propria identità e pertanto si riconosce come unità, la donna non ha i mezzi per riconoscersi come tale, non ha un passato o una storia che sia stata tramandata insieme alle vicissitudini degli uomini, non ha una coscienza né una solidarietà di classe e la religione stessa la relega a ruoli di estremo contrasto; le donne sono disperse in mezzo agli uomini e in relazione solo con loro come madri o mogli, separate tra di loro da un diverso senso di appartenenza di razza o di classe che impedisce di avere una visione trasversale dell' *essere donna*.

---

<sup>64</sup> Cfr. T. D'AQUINO, *Somma di teologia*, a cura di F. Fiorentino, Città nuova, Roma 2018.

<sup>65</sup> S. Tommaso sulla creazione della donna si esprime numerose volte all'interno della *Summa Theologiae*; tuttavia, bisogna considerare che il testo è formato da articoli la cui struttura è composta da quattro sezioni: *videtur quod* (sembra che), *sed contra* (ma al contrario), *respondeo* (rispondo) e infine dall'analisi degli argomenti del *videtur quod*. Pertanto, la frase che Beauvoir cita nel suo testo della donna come *maschio mancato*, non è direttamente attribuibile a Tommaso d'Acquino, ma si tratterebbe invece del *videtur quod* che fa riferimento ad Aristotele (*Summa Teologica*, 1, qu. 92, art 1, ob. 1), che poi San Tommaso confuta nel *Respondeo*. (*Summa Teologica*, 1, qu. 92, art 1, ad 1).

<sup>66</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, cit., *ibidem*.

<sup>67</sup> Vd. anche P. DONATI, *Alterità. Sul confine fra l'io e l'altro*, Città Nuova, Roma 2023.

## 2.2. Immanenza e trascendenza nell'incontro tra coscienze

Il tema portante di tutto lo scritto è l'analisi della donna come Altro assoluto, lessico ripreso dalla dialettica hegeliana della figura servo-padrone, che presenta la dinamica relazionale del processo di riconoscimento nella lotta tra coscienze: il riconoscimento permette all'uomo di emergere dalla propria immanenza e completarsi come trascendenza, ma da questa dinamica la donna è stata esclusa. Il rapporto tra alterità e autocoscienza nel destino dei due sessi si intreccia con il rapporto tra gettatezza (*Geworfenheit*, nel lessico di Heidegger) ed essenza: ciascun individuo, che si ritrova *gettato* nell'immanenza del mondo, può scegliere la trascendenza e modificare il proprio essere. L'uomo, come scrive Heidegger<sup>68</sup> in *Essere e tempo*<sup>69</sup>, è *Dasein*, ("Esserci") un'esistenza che si realizza in un determinato tempo e spazio, in una situazione esistenziale che non ha scelto e non ha programmato. Egli nasce presso le cose e altri soggetti, in una situazione di apertura rispetto al mondo (*In-der-Welt-sein*, "essere-nel-mondo"), continuamente stimolato da una totalità di rimandi e significati; solo la nascita e la morte rappresentano la finitezza dell'Esserci, ma poiché la nascita rappresenta un passato concluso, è solo la morte che pone l'essere dinanzi alla possibilità e all'angoscia del futuro. Fin dalla nascita l'uomo è gettato nel mondo e disperso nell'anonimato del *Si*, ovvero tende a uniformarsi a ciò che *si dice, si pensa, si fa*, interpretando se stesso e il mondo sulla base del senso e dei significati entro cui si trova: questo essere comune è il terreno dell'inautenticità.<sup>70</sup> L'essere autentico è colui che vede nella morte il proprio progetto gettato, che accetta la libertà e la responsabilità di modificare il proprio destino e di gettarsi nella trascendenza, come interpreta Beauvoir, senza accettare il mondo come un dato immutabile. La donna, accettando il mondo senza possibilità di cambiarlo, è rimasta intrappolata nell'immanenza, non è riuscita a liberarsi dal ruolo di Altro a cui è stata relegata, e accettando passivamente la condizione ne è diventata complice sostenendo il sistema sociale fondante.

Sullo stesso percorso si muove anche la filosofia sartriana<sup>71</sup>, che sollecita con un invito costante gli uomini alla responsabilità di esistere derivante dalla libertà, generatrice di

---

<sup>68</sup> Per una esposizione più accurata del suo pensiero vd. F. VOLPI, *Guida a Heidegger. Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Bari 2021; F. FERGANANI, *Da Heidegger a Sartre*, Farinaeditori, Milano 2016; J. DERRIDA, *Heidegger. La questione dell'Essere e la Storia*, a cura di G. Dalmaso, S. Facioni, Jaca Book, Milano 2019.

<sup>69</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005 (prima ed. 1927).

<sup>70</sup> Cfr. R. PREZZO, *Essere-gettato (Geworfenheit) ed essere-nato*, in «Aurora», n. 12, 2011, pp. 34-40.

<sup>71</sup> Per approfondire vd. J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2023; M. SUBACCHI, *Esistenza e libertà. Saggio sull'esistenzialismo*, ESD- Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2020;

angoscia poiché l'individuo deve continuamente creare sé stesso attraverso scelte e atti di autodeterminazione. La natura umana è destinata tuttavia a essere una coscienza infelice, poiché non potendo mai essere solo in-sé-per-sé, essa è spinta a cercare appagamento in una relazione con l'altro, il cui riconoscimento porta a uno scontro. Questa tensione relazionale costituisce, secondo Beauvoir, il fraintendimento originario della lotta per il riconoscimento: la trascendenza, infatti, non dovrebbe basarsi sulla lotta ma sull'inclusione dell'altro. La libertà di un soggetto non restringe necessariamente la libertà dell'altro, e poiché è inevitabile incorrere nelle relazioni intersoggettive per soddisfare il proprio bisogno di trascendenza, bisogna accettare l'altro come unico mezzo per sfuggire all'immanenza e realizzarsi. Solo a queste condizioni, che prevedono l'accettazione reciproca della libertà e non lo scontro tra coscienze, si possono creare rapporti liberi.

L'esistenza degli altri uomini strappa ognuno alla propria immanenza e gli permette di adempiere la verità del suo essere, di realizzarsi come trascendenza, come fuga verso l'oggetto, come finalità. Ma la libertà estrinseca, che conferma la mia libertà, entra in conflitto con essa: in ciò consiste la tragedia della coscienza infelice; ogni coscienza pretende di porsi come soggetto unico e sovrano. Cerca di realizzarsi precipitando l'altra in schiavitù. Ma lo schiavo, nella fatica e nel terrore sperimenta sé stesso come essenziale e, per un rivolgimento dialettico, è il padrone che appare ora l'inessenziale. Il dramma potrebbe superarsi mediante il libero riconoscersi di ciascun individuo nell'altro, ciascuno ponendo insieme sé e l'altro come oggetto e come soggetto in un movimento reciproco.<sup>72</sup>

Come detto precedentemente, questo reciproco riconoscimento tra i generi non è avvenuto, la donna è stata relegata al ruolo di Altro e, caduta nell'immanenza, ha fatto propria la condizione di subalternità rispetto all'uomo diventandone complice:

Ogni volta che la trascendenza ripiomba nell'immanenza v'è uno scadere dell'esistenza nell'"in sé", della libertà nella contingenza; tale caduta è una colpa morale se è accompagnata dal consenso del soggetto; ma se gli è imposta prende l'aspetto di una privazione e di una oppressione; in ambedue i casi è un male assoluto.<sup>73</sup>

---

C. ADINOLFI, *Le possibilità della libertà. Valore, storia e famiglia nel pensiero di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano 2023.

<sup>72</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, cit. p. 161.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 31.

Rinnegare il proprio destino di trascendenza per accettare la propria immanenza diventa così una colpa morale<sup>74</sup>. Il tema della moralità viene ulteriormente sviluppato da Beauvoir nello scritto *Per una morale dell'ambiguità*<sup>75</sup>, in cui tratta la questione della responsabilità e della libertà insieme al problema del male e della violenza. In questo testo viene mostrato come l'essere umano, che nasce in un mondo con norme e valori già decisi e stabiliti, corra il rischio di cadere nell'illusione che il mondo sia immutabile e che per questo si ponga nella condizione di minorità di non intervenire e non agire sul mondo.<sup>76</sup> La donna che cade nella colpa morale dell'accettazione dell'immanenza senza la volontà di agire, crea un rapporto disfunzionale non solo con l'altro sesso ma anche con se stessa: si percepisce come individuo dalla libertà autonoma ma viene riconosciuta nei rapporti intersoggettivi unicamente come Altro, vorrebbe affermarsi come autocoscienza ma si trova imprigionata nell'immanenza senza riuscire ad opporsi.

[...] tra il maschio e lei non c'è mai stata lotta. È l'uomo che apre l'avvenire verso il quale anche la donna si trascende; in realtà le donne non hanno mai opposto ai valori maschili dei valori femminili: sono stati gli uomini desiderosi di mantenere le prerogative maschili a inventare questa divisione; hanno voluto creare un regno femminile – regno della vita, dell'immanenza – solo per rinchiudervi la donna.<sup>77</sup>

La dialettica del servo-padrone, di fatto, prevede l'essenzialità di entrambi i ruoli per il riconoscimento, ma mancando questo passaggio nel rapporto tra i sessi se ne deduce che l'uomo è padrone in relazione alla donna ma la donna non è serva in relazione all'uomo. Si viene a delineare un rapporto non dialettico ma Assoluto tra i generi, relegando la donna all'Altro Assoluto senza possibilità di riconoscimento<sup>78</sup>. L'uomo ha ottenuto e preteso riconoscimento mediante la donna senza aver dovuto porsi alle esigenze di un'altra libertà; questo vantaggio si ritrova anche nel rapporto del possesso carnale, in cui l'uomo trova conferma di sé come essere libero attraverso la passività di una realtà altrui femminile, facendo sottostare anche la sessualità femminile a quella maschile. Beauvoir, tuttavia, mostra un

---

<sup>74</sup> Vd. anche C. ZAMBONI, *Al di qua di trascendenza e immanenza. Una via femminile all'essere*, in «*Annali di studi religiosi*», vol. 5, 2004, pp. 337-343.

<sup>75</sup> S. DE BEAUVOIR, *Per una morale dell'ambiguità*, trad. it. A. Bonomi, SE, Milano 2019 (prima ed. 1947).

<sup>76</sup> Cfr. C. COSSUTTA, *Simone de Beauvoir*, in «APhEX. Portale italiano di filosofia analitica», n. 17, 2018.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>78</sup> Cfr. E. LUNDGREN-GOTHLIN, *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's «The Second Sex»*, trad. di Renate Siebert, The Athlone Press, London 1996, p.72.

sorprendente ottimismo quando ritiene che un incontro non conflittuale tra i sessi sia ancora possibile:

In forma concreta e carnale, si compie il riconoscimento reciproco dell'io e dell'altro nella più acuta coscienza dell'altro e dell'io...; la dimensione dell'alterità resta; ma essa non ha più un carattere ostile; è questa coscienza dell'unione dei corpi nella loro separazione che dà all'atto sessuale il suo carattere commovente; e tanto più commovente in quanto i due esseri che insieme negano e affermano appassionatamente i loro limiti sono simili e tuttavia diversi.<sup>79</sup>

Quindi, i due generi si posizionano su una struttura binaria non paritaria: la donna è l'Altro, l'inessenziale perennemente bloccata nell'immanenza; l'uomo è autocoscienza, l'essenziale che si apre alla trascendenza. Su questo schema binario si plasma il dramma femminile, un conflitto tra la rivendicazione fondamentale che permette a ogni soggetto di porsi come essenziale, e le esigenze di una situazione che fa di lei un inessenziale.<sup>80</sup>

### 2.3. *Physis e anti-physis*

L'uomo non è una specie naturale, ma un'idea storica<sup>81</sup>. In un dialogo continuo con Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir rinforza questa affermazione includendo anche l'altro genere: la donna non è un'idea fissa ma un divenire. Da questo presupposto concettuale la filosofa inizia l'analisi della donna dal punto di vista naturalistico, che mostra subito un problema situazionale: se è vero che il corpo non è un oggetto fisso ma una situazione con cui si fa presa sul mondo, allora la donna essendo più debole fisicamente di un uomo manifesta una minore capacità di far presa sul mondo. Tali fatti non si possono negare, ma non sono in sé significanti; infatti, il dato fisiologico riveste un significato solo se messo in relazione al contesto in cui si è situati. Il concetto di debolezza ha senso di esistere solo alla luce degli scopi che l'uomo si prefigge e degli strumenti di cui dispone: per definire tale concetto occorrono riferimenti esistenziali, economici e morali. In tal senso, poiché l'uomo si inserisce

---

<sup>79</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, cit., p. 385.

<sup>80</sup> Cfr. *Ivi*, p. 31.

<sup>81</sup> Cfr. cit. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 239. Per approfondire vd. anche V. BELLUCCI, *Tutt'altro che animale. Riflessioni, da Merleau-Ponty a Derrida, sui rapporti tra umanità e animalità*, in *Journals UniUrb*, 2006; J. DERRIDA, *L'animale che, dunque, sono*, in «*Rivista di estetica*», n. 8, 1998.

in un contesto artificiale di leggi economiche e sociali, si caratterizza quasi come *antiphysis*, pur senza rinnegare nella totalità il suo lato naturale. Il modo di accettare il dato naturale stabilisce la verità per l'uomo: la natura è reale solo in quanto viene modificata alla luce dell'azione che egli esercita e del mondo che egli si costruisce attorno. In questo contesto artificiale anonimo<sup>82</sup> si deve aggiungere, poi, il peso che la funzione generatrice carica sulla collocazione sociale della donna. Il limite femminile nella presa del mondo, aggravato dalla maternità, è dettato dal ritmo e dalle esigenze della società in cui ella è inserita, svincolandosi dal ciclo naturale che caratterizza la procreazione animale.

Negli animali il rapporto tra la maternità e la vita individuale è regolato naturalmente dal ciclo del calore e delle stagioni; nella donna è indeterminato; solo la società può decidere in proposito; secondo il numero delle nascite che la società reclama, le condizioni igieniche in cui si svolgono gravidanza e parto, la donna è più o meno strettamente asservita alla tirannia della specie.<sup>83</sup>

È interessante integrare in questa discussione anche gli studi antropologici<sup>84</sup> svolti sull'elemento riproduttivo, ad esempio Françoise Héritier<sup>85</sup> ritiene che l'individuo maschile si trovi costretto a passare attraverso il corpo femminile per riprodursi identico a sé stesso, e questa costrizione lo porta ad attuare delle misure volte ad aggravare il confinamento della donna nel ruolo riproduttivo e di accudimento. Secondo l'antropologa, le donne, storicamente (bisogna notare in questa spiegazione l'esclusione del dato biologico), non hanno ottenuto uno status di persone giuridicamente indipendenti proprio perché confinate alla condizione di genitrici; il ruolo della differenza biologica, su cui è stato costruito un sistema di oppressione sociale, deve essere ridimensionato poiché si presenta come dato sufficiente ma non necessario per la divisione sociale dei generi.

Si è visto come il dato naturalistico, né sotto l'analisi filosofica né sotto l'analisi antropologica, non basti a spiegare la gerarchia tra i generi. Beauvoir procede poi ad analizzare la questione dal punto di vista psicanalitico, affermando da subito: «Non è la natura che

---

<sup>82</sup> *Anonimo* inteso nel contesto semantico utilizzato da Silvia Stoller, quindi senza specificazione di alcun genere.

<sup>83</sup> Ivi, p. 59.

<sup>84</sup> Per analizzare la questione dal punto di vista psicanalitico cfr. M. G. BARRIENTOS, *Corpo femminile e Alterità nel tempo del declino del padre. Un contributo dalla psicoanalisi postlacaniana*, in «*La camera Blu. Rivista di studi di genere*», n. 8, 2013.

<sup>85</sup> cfr. F. HERITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, trad. it. di B. Fiore, Economica Laterza, Bari 2018.

definisce la donna: è lei che si definisce rielaborando in sé la natura.»<sup>86</sup>. Indubbiamente questa dichiarazione rappresenta un grande progresso rispetto alla visione naturalistica, soprattutto alla luce dell'importanza che la sessualità riveste in questa disciplina. La sessualità, infatti, ha una funzione sostanziale nella vita umana: l'esistente è un corpo sessuato, i rapporti con gli altri esistenti si basano su incontri tra corpi sessuati, la sessualità è sempre impegnata nella vita dell'esistente. Tuttavia, la psicanalisi associa un ruolo troppo totalizzante a questo elemento rispetto a tutto il contesto esistenziale in cui il soggetto è inserito, finendo per interpretare la sessualità prescindendo dal significato esistenziale delle parti che la compongono. Beauvoir presenta l'esempio dell'orgoglio fallico, su cui sono state costruite numerose teorie, nessuna delle quali però si è soffermata ad analizzare la definizione di orgoglio e il modo in cui l'esigenza di prevaricazione del soggetto si incarna in un oggetto: «se corpo e sessualità sono espressioni concrete dell'esistenza, solo quest'ultima potrà rivelarcene i significati: mancando di una tale prospettiva, la psicanalisi dà per concessi i fatti senza spiegarli».<sup>87</sup> Non bisogna prendere la sessualità come dato irriducibile, poiché nell'essere totale essa è solo un aspetto.

Beauvoir analizza in questo passo un incontro problematico tra discipline (esistenzialismo e psicanalisi) che viene sviluppato in maniera articolata da molti studiosi<sup>88</sup>. Ad esempio, Paul Tillich<sup>89</sup> separa le due discipline sulla base del contenuto d'indagine, poiché la psicanalisi analizza gli abissi psicosomatici mentre la filosofia riguarda gli abissi spirituali; Lawrence Friedman<sup>90</sup> invece crede in una complementarità: l'esistenzialismo è una percezione estetica, che descrive cosa si prova nell'immediata esperienza; così anche la psicoanalisi descrive le sensazioni immediate riportandole a una dimensione scientifica di spiegazione processi causali. Contro questa tesi si scaglia Harry Tiebout, affermando che l'esistenzialismo non è una descrizione impressionista, ma una comprensione con una vera valenza cognitiva, così come la psicoanalisi non fornisce spiegazioni scientifiche non essendo una scienza nella

---

<sup>86</sup>S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Ivi, p.61.

<sup>87</sup> Ivi, p. 67.

<sup>88</sup> Per approfondire vd. anche M. LEFFERT, *The Psychoanalysis of the Absurd. Existentialism and Phenomenology in Contemporary Psychoanalysis*, Routledge, London 2020; F. SCHMIDL, *Psychoanalysis and Existential Analysis*, in «*The Psychoanalytic Quarterly*», vol. 29, n.3, 1960, pp. 344–354.

<sup>89</sup> P. TILLICH, *The Nature and the Significance of Existentialist Thought*, in «*The Journal of Philosophy*», vol. 53, n. 23, 1956, pp. 739-748.

<sup>90</sup> Cfr. L. FRIEDMAN, *Psychoanalysis, Existentialism, and the Aesthetic Universe*, in «*Journal of Philosophy*», vol. 55, n. 15, 1958, pp. 617-631.

maniera che intende Friedman<sup>91</sup>. Il dibattito rimane aperto, ma la carenza messa in luce da Beauvoir rimane uno degli aspetti più urgenti che la psicoanalisi ha sentito il bisogno di sanare.

Il testo prosegue poi con la definizione di donna sotto l'analisi del materialismo storico<sup>92</sup>, in cui si ripresenta nuovamente l'idea che l'umanità non è una specie animale ma una realtà storica, che non subisce passivamente la presenza della natura ma la trasforma per i propri scopi<sup>93</sup>. Il limite delle teorie del materialismo storico è la considerazione della donna solo come lavoratrice, ignorando la subordinazione sociale data dalla maternità e riducendo così il conflitto tra i generi al conflitto di classe, ma:

[..] non si può in buona fede considerare la donna solo come una lavoratrice; tanto nell'economia sociale che nella vita individuale la sua capacità produttiva ha la stessa importanza della sua funzione riproduttrice. [...] Nell'atto sessuale, nella maternità, la donna non impegna soltanto tempo e forza, ma valori essenziali. [...] non si può disporre della spontaneità vivente come si dispone della materia inerte, né si può forzarla come si forza una libertà. Non si possono costringere le donne a partorire: tutto ciò che si può fare è di imprigionarle entro situazioni in cui la maternità sia per lei l'unica via d'uscita: la legge o i costumi le impongono il matrimonio, si vietano le misure antifecondative e l'aborto, si proibisce il divorzio.<sup>94</sup>

Il motivo per cui sia la spiegazione psicoanalitica di Freud sia l'argomentazione del materialismo storico di Engels risultano limitanti è la visione solipsistica della sessualità e della tecnica, senza metterle in relazione con la totalità esistenziale della realtà umana.

Uno psicanalista è portato a interpretare tutte le rivendicazioni sociali della donna come un fenomeno di «protesta virile»; viceversa per il marxista la sua sessualità non fa che esprimere in modo più o meno diretto la sua situazione economica[...]. C'è al disotto dei drammi individuali e della storia economica dell'umanità una infrastruttura esistenziale che sola permette di comprendere nella sua unità questa forma singola, irripetibile che è una vita.<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> Cfr. H.M. TIEBOUT, *Tillich, Existentialism, and Psychoanalysis*, in «*The Journal of Philosophy*», vol. 56, n.14, 1959, pp. 605-612.

<sup>92</sup> Per approfondire vd. C. DELPHY, D. LEONARD, *A Materialist Feminism is Possible*, in «*Feminist Review*», vol. 4 n.1, 1980, pp. 79-105; M. FISK, *Feminism, Socialism and Historical Materialism*, in «*PRAXIS International*», vol. 2, n.2, 1982, pp. 117-140; P. CASAL, *G. A. Cohen's historical materialism: a feminist critique*, in «*Journal of Political Ideologies*», vol. 25, n. 3, 2020, pp. 316-333.

Per approfondire invece il tema della riproduzione all'interno del paradigma del materialismo storico vd. S. FERGUSON, G. LEBARON, A. DIMITRAKAKI, S. FARRIS, *Introduction: Special Issue of Historical Materialism on Social Reproduction*, in «*Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*», vol. 4, n.2, 2016, pp. 25-37.

<sup>93</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Cfr. *Ivi*, p.72.

<sup>94</sup> *Ivi*, pp. 76-77.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 77

Il materialismo storico ha però evidenziato positivamente l'influenza che ha avuto la tecnica e la tecnologia nella vita sociale della donna, permettendo di annullare la differenza della forza fisica tra lavoratori e lavoratrici: la donna sfugge così dal focolare e prende parte alla produzione. *Ma come conciliare la funzione produttiva con la funzione riproduttrice?* Fin dai tempi più antichi il lavoro riproduttivo e domestico ha impedito alla donna di prendere parte attiva alla costruzione della società, eppure non mancano esempi di pratiche antifecondative, come il *coitus interruptus* o l'utilizzo di piante che si pensava avessero effetti contraccettivi<sup>96</sup>, ampiamente utilizzate nella civiltà greco romana dove era concesso l'aborto. Con l'affermarsi dell'idea cristiana della vita come dono, il feto è diventato una vita da proteggere da aborti e contraccettivi, anche se sono presenti esempi recenti di concessioni al diritto di aborto, come nella Germania prima dell'avvento del nazismo e nell'URSS prima del 1936<sup>97</sup>. Il divieto all'aborto è il modo più coercitivo per controllare il corpo delle donne, poiché è il mezzo che consente il passaggio da una riproduzione libera e controllata dal soggetto partorienti a una riproduzione imposta socialmente.

In questa società artificiale costruita dall'uomo la donna si è dovuta inserire senza riuscire mai a costituirsi in un movimento autonomo e senza mai riuscire a identificarsi nelle poche figure femminili autrici di opere eccezionali, che sono state proiettate dalle istituzioni sociali al di fuori da ogni divisione di sesso. Non riuscendo a inserirsi nella società come essere autonomo, è stata spinta ad assecondare il sistema:

Il privilegio economico posseduto dagli uomini, il loro valore sociale, il prestigio del matrimonio, l'utilità di un appoggio maschile, tutto spinge la donna a desiderare ardentemente di piacere agli uomini. Nell'insieme esse sono ancora in stato di dipendenza. Ne consegue che la donna si conosce e si sceglie non in quanto esiste di per sé ma in quanto è definita dall'uomo. Perciò è necessario anzitutto descriverla come gli uomini la sognano: perché il suo essere-per-gli-uomini è uno dei fattori essenziali della sua condizione concreta.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Per approfondire vd. J. M. RIDDLE, J. W. ESTES, *Oral Contraceptives in Ancient and Medieval Times*, in «*American Scientist*», vol. 80, n. 3, 1992, pp. 226-233; e sempre dello stesso autore vd. J. M. RIDDLE, *Oral Contraceptives and Early-Term Abortifacients during Classical Antiquity and the Middle Ages*, in «*Past&Present*», n. 132, 1991, pp.3-32; K. HOPKINS, *Contraception in the Roman Empire*, in «*Comparative Studies in Society and History*», vol. 8 n.1, 1965, pp. 124-151.

<sup>97</sup> Vd. anche J. W. DELLAPENNA, *The history of Abortion: Technology, Morality, and Law*, in «*University of Pittsburgh law review*», vo. 40, n. 3, 1979, pp. 359-428; R. N. SHAIN, *A Cross-Cultural History of Abortion*, in «*Clinics in Obstetrics and Gynaecology*», vol. 13, n. 1, 1986, pp.1-17.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 158.

Ma se l'uomo, come specie, si pone come *antiphysis*, la donna è portatrice della stessa definizione? Come è già stato detto, la donna esiste solo in relazione a ciò che l'uomo vuole che lei sia, e nel paradigma della coscienza infelice desiderosa di essere e di pienezza, la donna incarna questo sogno di vita, divenendo l'intermediario tra la natura straniera all'uomo e un suo simile: «non gli si oppone il silenzio ostile della natura né la dura esigenza di un riconoscersi reciproco; per un privilegio eccezionale ella è una coscienza e sembra possibile impadronirsi della sua carne.»<sup>99</sup> La donna quindi è “natura innalzata alla lucidità della coscienza”<sup>100</sup>, e tutti i miti della creazione esprimono questo punto di vista: la donna è natura, quindi vita ma anche morte, è compito delle donne piangere i morti perché la morte è opera loro, sono il caos che origina tutto e che tutto riassorbe, e l'uomo, nel suo desiderio di possesso, non aspira solo alla pienezza della vita ma anche al riposo eterno, non si augura un destino immortale e con ciò impara ad amare la morte.

Sherry Ortner<sup>101</sup>, in una rilettura di Beauvoir, afferma che il corpo della donna sembra condannarla alla mera riproduzione della vita, mentre l'uomo, privo di funzioni creative naturali, ha l'opportunità di affermare la sua creatività esternamente e artificialmente, attraverso la creazione di tecnologia e simboli. Così facendo, crea oggetti relativamente durevoli ed eterni, mentre la donna crea soggetti deperibili: gli esseri umani. Questo porta ad associare l'uomo alla cultura e la donna alla natura, ma ella è un essere umano con coscienza che vive e fa parte del progetto culturale di trascendere la natura. La sua situazione intermediaria tra natura e cultura le impedisce di attuare questo fine, collocandosi tra la *physis* e l'*antiphysis*<sup>102</sup>.

La vicinanza con la natura comporta anche l'aspirazione da parte della donna al modello estetico della natura perfetta, che incarni la bellezza del fiore stupendo della vita affinché l'uomo possa incantarsene e dimenticare che in ogni vita è implicita la morte. La bellezza della donna appartiene all'uomo, che la vuole perfetta e immutabile come un idolo, scongiurando il corpo come un irradiarsi di soggettività per destinarlo alla passività di un

---

<sup>99</sup> Ivi, p. 162.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> S. B. ORTNER, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, in «*Feminist Studies*», vol. 1, n. 2, 1972, pp. 5-31.

<sup>102</sup> Vd. anche M. MELLOR, *Women, nature and the social construction of “economic man”*, in «*Ecological Economics*», vol. 20, n. 2, 1997, pp. 129-140.

oggetto<sup>103</sup>. Il corpo deve essere meno soggetto possibile per poter essere strumento attraverso cui l'uomo realizza la propria trascendenza mediante il possesso sessuale,<sup>104</sup> e ciò avviene attraverso la moda estetica dei corpi e dei costumi che rendono la figura femminile un artificio.

Gli uomini collocano quindi la donna come intermediario tra loro e la natura, rendendola sia *physis* che *antiphysis*. Il desiderio carnale che il soggetto maschile prova nei suoi confronti deve essere realizzato anche al prezzo di diventare egli stesso carne, facendosi trascinare nell'immanenza pur aspirando alla trascendenza. Come una triste danza solitaria, l'uomo è scisso in una continua duplicità di intenti in cui cerca nella donna sé stesso ma anche tutto ciò che non può essere, cerca la trascendenza ma trova l'immanenza; a sua volta la donna viene scissa in una continua duplicità ambivalente, ella rappresenta la vita ma anche la morte, è pura nella sua innocenza ma diventa impura nel momento in cui può procreare, è soggetto ma il suo corpo non può irradiare soggettività.

Egli proietta su di lei ciò che desidera e ciò che teme, ciò che ama e ciò che odia. È così difficile non parlarne perché l'uomo si cerca tutto intero in lei ed essa è tutto. Soltanto, è Tutto al modo dell'inessenziale: è tutto l'Altro. E in quanto altro, è anche altro da sé stessa, altro da quello che si attende da lei. Essendo tutto, non è mai precisamente quello che dovrebbe essere; è perpetua delusione, la delusione stessa dell'esistenza che non riesce mai a compiersi né a riconciliarsi con la totalità degli esistenti.<sup>105</sup>

#### 2.4 *Farsi invisibile: apertura e chiusura verso il mondo*

Nel secondo libro, riprendendo la tesi della donna come un divenire storico, Beauvoir può affermare che *donna non si nasce, lo si diventa*<sup>106</sup>. Con questa iconica affermazione, la filosofa ripercorre l'esperienza vissuta di crescita e formazione che porta alla creazione della donna come prodotto culturale. Il bambino<sup>107</sup>, infatti, non si coglie nella differenza sessuale perché il corpo è semplicemente l'irradiarsi della propria soggettività, ed entrambi i generi esplorano il mondo mediante il corpo con la stessa indifferente sessualità. Proprio durante l'infanzia,

---

<sup>103</sup> P. C. GIBSON, "To Care for Her Beauty, to Dress Up, is a Kind of Work". *Simone de Beauvoir; Fashion and Feminism*, in «*Women's Studies Quarterly*», vol. 41, n. 1-2, 2012, pp. 197-201; L. NEGRIN, *Feminism and fashion: a critical appraisal*, in «*Arena Journal*», vol. 6, 1996, pp. 75-86.

<sup>104</sup> C. LA CAVA, *La rappresentazione del femminile ne Il secondo sesso di Simone de Beauvoir*, in «*Chaos e kosmos*», XX, 2019.

<sup>105</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, p. 209.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>107</sup> Il maschile deve venire qua inteso come maschile neutro.

però, i bambini sono sottoposti a un'educazione che mette in risalto la differenza sessuale: ad esempio, i bambini devono affrontare un trauma dell'abbandono prima rispetto alle bambine, e per questo le invidiano, vorrebbero essere femmine per poter ricevere più affetto e poter manifestare le proprie emozioni; questa mancanza viene compensata con la celebrazione fallica, simbolo di virilità e potenza. In questo momento le bambine individuano nel fallo una fonte di potenza che incute timore, vorrebbero essere bambini per poter essere considerate come i fratelli. Il modo in cui il bambino cresce, fino a diventare un ragazzo, segna anche il suo destino: gli adulti lo stimolano ad affermarsi con tutto se stesso in un libero moto verso il mondo, mentre alla ragazza viene insegnato che il suo valore dipende dal piacere agli uomini, e per piacere deve imparare a farsi oggetto volontariamente. Dentro la famiglia si impara la gerarchia dei sessi e tutto contribuisce ad affermare questo ordine, dalla storia ai racconti degli eroi: la ragazza apprende il mondo attraverso gli occhi maschili, risentendo della mancanza di rappresentazione.<sup>108</sup>

Quando si raggiunge la pubertà, la ragazza sente che il suo corpo le sfugge, non è più una chiara espressione della propria individualità, ma le diventa estraneo e si accorge che viene colto dagli altri come un oggetto: i commenti e le occhiate esterne la fanno desiderare di essere invisibile e chiudersi al mondo. Beauvoir riporta come esempi delle storie di chiusura verso il mondo che ricordano le analisi di afonia o anoressia psichica riportati da Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*. Per il ragazzo invece, la vocazione di essere umano e sesso non sono in conflitto, perché il sesso afferma la sua soggettività e il suo rapporto diretto del mondo, mentre la donna vive il conflitto tra la propria condizione anatomica che la fa essere alterità passiva di oggetto, e il suo desiderio di farsi soggetto.

Tutti conoscono la vergogna della propria carne; nella sua pura e immobile presenza, nella sua ingiustificata immanenza, la carne sotto lo sguardo altrui esiste come assurda contingenza e tuttavia è se stessa: e si vuole impedirle di esistere per altri; la si vuol negare.<sup>109</sup>

La sua carne violata dagli occhi degli altri la fa desiderare di sparire, nascondersi e di poter rinunciare alla propria femminilità. Lo stesso desiderio prende vita nella donna libera, che non

---

<sup>108</sup>R. CHOW, "Gender and representation". *Feminist consequences: theory for the new century*, a cura di E. Bronfen, M. Kavka, Columbia University Press, New York, 2001, pp. 38-57; S. PARK, *Does gender matter? The effect of gender representation of public bureaucracy on governmental performance*, in «*The American Review of Public Administration*», vol. 43, n. 2, 2013, pp. 221-242; E. D. BROOKS, L. P. HEBERT, *Gender, race, and media representation*, in «*Handbook of gender and communication*», vol 16, 2006, pp. 297-317.

<sup>109</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, p. 365.

accetta la propria femminilità per non essere ridotta al ruolo di femmina, ma allo stesso tempo non accetta la mutilazione del proprio sesso.

L'uomo è un essere umano sessuato; la donna è un individuo completo, pari al maschio, solo se, a sua volta, può un essere umano sessuato. Rinunciare alla propria femminilità significa rinunciare a una parte della propria umanità.<sup>110</sup>

In queste parole si possono sentire riecheggiare le medesime rivendicazioni sollevate dalle *cartesiennes*, grandi sostenitrici della filosofia dualista di Cartesio perché consentiva loro di avere una mente *senza sesso* e quindi di pari dignità con l'intelletto maschile, ma al prezzo di rinunciare alla rivendicazione della propria femminilità.

I misogini hanno spesso rimproverato alle donne d'ingegno di «trascurare se stesse»; ma hanno anche predicato loro: se volete essere uguali a noi, cessate di dipingervi il viso e di verniciarvi le unghie. Questo ultimo consiglio è assurdo. Appunto perché l'idea di femminilità è definita artificialmente dai costumi e dalla moda, si impone ad ogni donna dal di fuori [...].<sup>111</sup>

Non è la natura fisica della donna che limita la sua presa sull'universo, ma le restrizioni che l'educazione e il costume le impongono; se si vuole tentare di impossessarsi di un posto in questo mondo, ella deve prima emergere da una "sovrana solitudine", per poter "fare nell'angoscia e nell'orgoglio il noviziato della sua distensione e della sua trascendenza."<sup>112</sup>, azione che però richiede grande coraggio talvolta difficile da trovare.

Desidera per propria soddisfazione rimanere una vera donna. Riesce ad approvarsi attraverso il presente e il passato solo sommando la vita che si è fatta col destino a cui la madre, i giochi d'infanzia e le fantasie di adolescente la avevano presentata. Ha nutrito sogni narcisisti; all'orgoglio fallico del maschio continua ad opporre il culto della propria immagine; vuole esibirsi, affascinare. La madre, le sorelle maggiori le hanno inculcato il gusto del nido: una casa tutta per sé, questa è stata la forma primitiva dei suoi sogni d'indipendenza; e non intende rinnezarli anche quando ha trovato la libertà per altre strade. Nella misura in cui si sente ancora malsicura nell'universo maschile, conserva il bisogno di un asilo, simbolo di quel rifugio interiore che è stata abituata a cercare in sé. [...] Le costrizioni di cui è circondata e tutta la tradizione che pesa su di lei, le impediscono di sentirsi responsabile dell'universo: ecco la profonda ragione della sua mediocrità.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 659.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 682.

<sup>113</sup> *Ivi*, pp. 661-683,

## Capitolo 3

### La fenomenologia della materialità di Judith Butler

Quando Judith Butler iniziò il suo nuovo lavoro di ricerca, pubblicato nel 1993 con il titolo *Bodies that matter*<sup>114</sup> (trad. it. *Corpi che contano*), si trovò subito in difficoltà nella delimitazione del tema che avrebbe dovuto trattare, ovvero i corpi, rendendosi conto di non riuscire a fissare questi come semplici oggetti di riflessione perché essi rimandavano a un intero mondo culturale alle loro spalle. La medesima conclusione era già stata anticipata da Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*, quando affermava che *donna non si nasce, lo si diventa*<sup>115</sup>. Questa interpretazione sviluppa l'obiettivo di distinguere il sesso, come dato fattuale e invariabile, dal genere, ovvero il significato culturale che la società iscrive nel corpo; Judith Butler a partire da questa spiegazione ipotizza che, se questa distinzione venisse sviluppata ulteriormente, potrebbe diventare ambiguo se il sesso fattuale abbia effettivamente una necessità di diventare il genere assunto. Ci si domanda, quindi, se l'interpretazione culturale *donna* sia determinato necessariamente dal punto di partenza fattuale *femmina*: nel caso in cui la determinazione culturale non sia necessitata dal dato sessuale, allora sembra che il corpo femminile assuma arbitrariamente il genere donna e che non ci sia ragione per precludere la possibilità da parte del medesimo corpo di diventare sede di altre costruzioni di genere.<sup>116</sup> Poiché il termine *femmina* designa una serie di dati fisici fissati, mentre il termine *donna* designa una varietà di modi attraverso i quali questi fatti assumono un significato culturale, ne consegue che il genere *donna* è un'interpretazione variabile e culturale del sesso *femmina*, togliendo la necessità di collegamento tra sesso e genere e rendendo quest'ultimo una modalità contingente

---

<sup>114</sup> J. BUTLER, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York 1993; trad. It *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, a cura di L. Iacovone e S. Clamor, Castelvecchi, Roma 2023.

<sup>115</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, p. 325.

<sup>116</sup> Cfr. J. BUTLER, *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*, in «*Yale French Studies*», n. 72, 1986, pp. 35-49.

delle varie possibilità di realizzazione del dato fattuale. Ma se il genere viene interpretato come possibilità, frutto di una scelta del soggetto, allora come si può far combaciare quest'idea con l'assunzione del genere come costruito culturale, e quindi socialmente indotto? Come si può spiegare i vari modi in cui il genere viene riprodotto e ricostruito individualmente? Quindi, qual è il ruolo dell'*agency* personale nell'assunzione di un genere?

Judith Butler sente la necessità di rispondere a tutte queste questioni dopo i dubbi sollevati a seguito della pubblicazione del suo libro *Gender Troubles*, del 1990<sup>117</sup>, in cui Butler espone l'idea che il genere sia una costruzione culturale performativa, dettata da relazioni di potere che danno vita a coercizioni normative col fine di produrre e regolare i vari esseri corporei e i loro rapporti. Tali coercizioni sono messe in atto da una struttura eterosessista, che prevede una distinzione binaria di genere e un orientamento sessuale ben definito; come si può notare, la costruzione binaria prevede un'opposizione tra l'identificazione di genere e il desiderio sessuale, affinché una persona dello stesso genere provi attrazione solo per una persona del genere opposto. Gli individui, assumendo su di sé un genere, interiorizzano questa norma eterosessista e la performano, ovvero la recitano quotidianamente, mettendo in atto tutte le azioni necessarie per la riproduzione del genere assegnato culturalmente. Il sesso quindi si materializza attraverso la ripetizione di norme regolative, che permettono al soggetto di qualificarsi all'interno del dominio dell'intelligibilità culturale. Pertanto: la materia dei corpi diventa inscindibile dalle norme regolative che governano la loro materializzazione, la performatività non è un singolo atto individuale ma deriva da un potere sociale che produce i fenomeni, li regola e li contiene; infine, la norma eterosessuale autorizza certe identificazioni sessuate e ne preclude altre, relegando quest'ultimi in corpi che vengono definiti *abbietti*<sup>118</sup>. Il termine, usato solitamente per indicare zone invivibili e inabitabili della vita sociale, ma in realtà densamente popolate da persone che non godono dello status di soggetti, viene utilizzato da Butler in *Bodies that matter* per indicare tutti quei corpi che esistono ma non hanno le condizioni per

---

<sup>117</sup> J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990; per il testo in italiano vd. J. BUTLER, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Bari 2017.

<sup>118</sup> Per un interessante confronto sulle termie *corpi abbietti*, al di là della questione di genere, si vd. l'intervento tenuto da Simona Forti nel 2012 per il Consorzio per il festival filosofia, dal titolo: *Biopotere: corpi utopici e corpi abbietti*, in cui viene messo a confronto la biopolitica secondo H. Arendt e M. Foucault. Vd. S. FORTI, *Biopotere. Corpi utopici e corpi abbietti*, Consorzio per il festival filosofia, Collana Paginette, 2012. Vd. anche C. ROSS, *redefinitions of abjection in contemporary performances of the female body*, in «RES: anthropology and Aesthetics», vol. 31 n. 1, 1997, pp. 149-156.

rientrare nello schema performativo dominante, venendo relegati in una zona d'ombra che minaccia l'identità di tutti quei soggetti che invece si conformano alla struttura eterosessista.

La costruzione di genere opera quindi attraverso mezzi di esclusione, ovvero una serie di delimitazioni radicali alle quali è negata una possibilità di articolazione culturale; affinché questa emarginazione sia possibile, ci dev'essere una determinata nozione di "materia" e "materialità", che si è consolidata e stabilizzata nel tempo. La materialità del corpo, per Butler, è irriducibile alle norme a cui è soggetto e il genere non appare come opposto al sesso ma come termine che assorbe e sostituisce il sesso, che risulta così essere un postulato anteriore al linguaggio e alla costruzione culturale applicata ai corpi: ciò rende impossibile accedere al sesso se non attraverso la sua costruzione culturale del genere.

Che rapporto c'è tra la natura del corpo e la cultura che gli viene inscritta? Simone de Beauvoir in *Il secondo sesso* interpreta la natura come precedente al sociale, che ha bisogno del marchio della cultura per acquisire significato; seguendo questa corrente, Judith Butler si interroga se l'atto della costruzione culturale non possa essere interpretato come una sorta di impronta o imposizione maschile che iscrive una superficie naturale passiva, tacitamente rappresentabile come donna. In una rilettura di Platone<sup>119</sup>, Butler nomina la *chora*, come luogo in cui la materialità e la femminilità sembrano fondersi per formare una materialità che precede ogni forma, ricettacolo di tutti i corpi definiti che non esce mai dalla propria potenza: la *chora* è materia femminile priva di *morphe*, che deve rimanere tale per poter dare vita a corpi empirici con forme. Essendo materia priva di forma, bisogna indagare secondo quali norme regolative il sesso viene materializzato e il soggetto assume un genere.

Quando si dice che qualcuno adotta un genere, la grammatica lascia intendere uno spazio di agency volontario e una scelta ponderata, ma l'assunzione in realtà è indotta da un apparato regolativo eterosessuale che riproduce sé stesso attraverso la citazione di sé nei vari corpi che va a regolamentare.

---

<sup>119</sup> La rilettura di Butler dell'analisi di Platone, che si può approfondire leggendo il primo cap. di *Corpi che contano*, pp. 56-90, in cui vengono riportate anche altre interpretazioni di L. Irigaray e J. Kristeva, può risultare forzata nel voler applicare problematiche contemporanee come la differenza sessuale a filosofi il cui pensiero si è sviluppato in contesti sociali e politici completamente diversi. Può comunque risultare interessante approfondire l'argomento per vedere come il medesimo tema è stato sviluppato in maniera diversa, con conseguenze altrettanto varie, dal pensiero contemporaneo. Se si vuole approfondire si veda L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1989; J. KRISTEVA, *La révolution du langage poétique*, Seuil, Parigi 1985; trad. it. *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979.

Vd. anche letture critiche come P. SIMONE, *I riferimenti alle donne nel Timeo di Platone. Una nota di lettura sull'aspetto biologico, la funzione sociale e la valenza metaforica*, in «*Revista Archai*», 2020; G. SPIVAK, *Rewriting Difference: Luce Irigaray anche "the Greeks"*, State University of New York Press, New York, 2012.

La performatività di genere non può essere teorizzata a prescindere dalla pratica reiterativa dei regimi sessuali regolari, così come il concetto di agency non può essere confuso con il volontarismo, ovvero non presuppone un soggetto che sceglie liberamente: l'eterosessualità agisce per circoscrivere e delineare la materialità del sesso e la materializzazione delle norme richiede processi di identificazione continui. Tuttavia, proprio i confini della vita corporea, all'interno dei quali ci sono i soggetti e all'esterno ci sono i corpi *abbietti*, fornisce un campo di realtà corporea alternativa che non interpreta più la materialità fattuale come dato irriducibile per l'identità.

In uno studio interessante condotto da Robinson<sup>120</sup>, viene analizzato lo spazio riservato alla possibilità di trasformazione delle norme e strutture sociali in filosofe come Butler, Irigaray e Kristeva. Robinson parte dall'analisi condotta da David Harvey, che collega il cambiamento sociale alla spazialità della vita collettiva<sup>121</sup>, per indagare l'utilizzo di un vocabolario carico di spazialità che caratterizza le teorie sul cambiamento sociale, implicando la formulazione di ipotesi su dove si trovi la novità o da dove cambiamento provenga.<sup>122</sup> Per Butler, secondo Robinson, le possibilità di trasformazione sono prodotte dall'instabilità dell'ordine sociale presente:

Se la sessualità è culturalmente costruita all'interno di relazioni di potere, allora la postulazione di una sessualità normativa che sia precedente, esterna, o oltre il potere è un'impossibilità culturale e un sogno politicamente impraticabile che rimanda il compito concreto e contemporaneo di ripensare le possibilità sovversive della sessualità e identità all'interno dei termini del potere stesso.<sup>123</sup>

Robinson riporta il pensiero di Butler affermando che le identità di genere sono prodotte nella re-iterazione performativa di costrutti culturalmente specifici di mascolinità e femminilità. Nel processo di trasformazione sociale, questi discorsi di genere sono sia re-inscritti che spostati, localizzando la trasformazione non in un futuro utopico, ma in un attivo presente, in

---

<sup>120</sup> J. ROBINSON, *Feminism and the spaces of transformation*, in «*Transactions of the Institute of British Geographers*», Vol. 25, No. 3, 2000, pp. 285-301.

<sup>121</sup> D. HARVEY, *Justice, Nature and the Geography*, Wiley-Blackwell, Hoboken 1997.

<sup>122</sup> Gli immaginari politici potrebbero collocare le relazioni sociali desiderate in un passato utopico, in relazioni di genere pre-patriarcali o in una tradizione indigena pre-coloniale; oppure in un ordine sociale futuro e utopico, immaginandole come possibile solo in stati futuri lontani e irrealizzabili, o in una determinata forma spaziale, come nelle utopie urbane che Harvey descrive come utopie "degenerate" (Cfr. *ivi*); Cfr. J. ROBINSON, *Feminism and the spaces of transformation*.

<sup>123</sup> J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990 (trad. mia).

cui, nel momento stesso in cui si assumono, queste pratiche vengono modificate. La regolamentazione dell'identificazione e dell'orientamento sessuale controllato dalla norma eterosessuale ed eterosessista, definita da Butler in termini lacaniani come il "Simbolico"<sup>124</sup>, produce sia le eterosessualità che approva, sia la possibilità di identità omosessuali, bisessuali o identità di genere sovversive, identificabili con i corpi *abbietti*. Questi ultimi corpi possono anche essere emarginati, ma la loro realizzazione non può venire esclusa come possibilità, poiché vengono prodotti dalla stessa legge che li emargina: le possibilità di trasformazione di genere si trovano proprio nella possibilità di un fallimento nella ripetizione della norma, che dà vita a una proliferazione di diverse configurazioni di genere all'interno di domini culturali designati come inintelligibili e impossibili. C'è quindi una spazialità di trasformazione ben precisa in Butler, che risiede proprio all'interno del Simbolico stesso: non c'è alcun posto al di là della legge; perciò, il cambiamento sarà sempre implicato nelle relazioni di potere che offre l'adozione della norma eterosessista stessa. L'agency quindi si trova nelle possibilità lasciate aperte dall'appropriazione forzata della legge regolativa, dalla materializzazione di questa legge e dall'identificazione del soggetto con le richieste normative. La possibilità di trasformazione si trova ovunque e nel presente.

Non a caso, in un'intervista condotta da Irene C. Meijer e Baukje Prins a Judith Butler<sup>125</sup>, quando viene domandato alla filosofa se il progetto filosofico esposto in *Bodies that matter* dovesse essere interpretato con un semplice intento descrittivo della vita o come un tentativo di fornire nuovi strumenti analitici critici, Butler risponde che il suo lavoro è stato intrapreso da sempre con l'obiettivo di ampliare il campo di possibilità per la vita corporea, spingendo a concepire i corpi in modo diverso (elemento necessario alla lotta filosofica che il femminismo

---

<sup>124</sup> Nel secondo capitolo di *Bodies that matter*, Judith Butler riprende e analizza la teoria lacaniana del corpo come formazione immaginaria, ovvero produzione visiva che può essere sostenuta nella sua integrità solo sottomettendosi al linguaggio e a una marcatura da parte della differenza sessuale, quindi sottostando a un registro di idealità regolativa composto dai tabù, divieti e leggi che consentono il mantenimento del desiderio erotico proprio grazie alla sua regolamentazione. Rileggendo il complesso di Edipo freudiano, Lacan afferma che l'origine del disturbo non è l'attrazione per il parente del sesso opposto, ma la visione del padre come il rappresentante simbolico della Legge, ovvero tutte quelle norme che consentono al soggetto di strutturarsi all'interno di una dimensione culturalmente condivisa. Questo schema entra in crisi, secondo Butler, con il fallo lesbico, che rompe il binarismo della struttura regolamentativa sociale secondo cui il genere dell'identificazione non deve coincidere con il genere del desiderio erotico. L'esperienza omosessuale permette quindi di promuovere un immaginario alternativo a un immaginario egemonico eterosessista. Per approfondire il pensiero di Lacan vd. J. LACAN, *La significazione del fallo*, in *Scritti*, vol. 3, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002.

<sup>125</sup>Cfr. I. C. MEIJER, B. PRINS, *How Bodies Come to Matter: An interview with Judith Butler*, in «Signs», vol. 23 n.2, 1998, pp. 275-286.

implica), e fornendo nuovi codici di intelligibilità e nuove codificazioni politiche per quei corpi prima denigrati, che ora possono *contare*, cioè possono *materializzarsi* e *significare*.

Se la etero-sessualizzazione dell'identificazione e della morfogenesi è storicamente contingente, sebbene egemonica, allora le identificazioni che sono sempre già immaginarie, quando attraversano i confini dei generi, re-istituiscono i corpi sessuati secondo modalità variabili. Nell'attraversare questi confini, le identificazioni morfogenetiche riconfigurano la mappa della differenza sessuale stessa. L'io corporeo prodotto attraverso l'identificazione non è collegato *mimeticamente* a un corpo biologico o anatomico preesistente[...].<sup>126</sup>

Avere un corpo significa aderire a un genere, e aderire a un genere significa assumere una certa materialità circoscritta per poter dare un'effettiva forma al proprio corpo. Questo processo di morfogenesi ha luogo attraverso una serie di proiezioni di identificazione e viene regolata da tutta una serie di processi normativi come l'eterosessualità.

Rimane da indagare ora la libertà di scelta dell'individuo nell'assunzione di un genere. Come già precedentemente accennato, sarebbe un errore associare il costruttivismo con il volontarismo<sup>127</sup>, ovvero la libertà di un soggetto di formare la propria sessualità a piacimento, secondo quasi capriccio: la performatività del genere implica una ripetizione di norme regolarizzata e obbligata, il soggetto non precede la performatività ma è la performatività stessa che rende possibile un soggetto e ne costituisce una condizione temporale. La ripetizione e l'adozione delle norme non è un singolo atto ma è un rituale ripetuto dietro costrizione sotto la forza del divieto e della punizione ed è proprio il terrore della punizione che provoca l'assunzione di una posizione sessuata all'interno del linguaggio; quindi, la legge normativa non reprime la sessualità ma è un divieto che *genera* la sessualità. I vincoli sociali alla conformità e alla deviazione di genere sono così rigidi che spesso le persone si sentono sviliate se viene loro detto di non essere abbastanza "femminili" o "maschili", poiché significa che non sono riusciti a realizzare l'ideale di femminilità o mascolinità in maniera appropriata. La fuoriuscita

---

<sup>126</sup> J. BUTLER, *Corpi che contano*, p. 136.

<sup>127</sup> La Teoria di Judith Butler è spesso stata accusata di volontarismo, che insidiosamente accusa le vittime di oppressione di aver scelto questa situazione. La medesima accusa è stata rivolta anche a Simone de Beauvoir da autori come Michele Le Doeuff, sebbene Beauvoir mostri con i suoi sforzi in antropologia, storia e psicanalisi la consapevolezza che i sistemi oppressivi hanno origini complicate. Per entrambe le filosofe è bene ricordare che il punto focale delle loro teorie è che i sistemi persistono solo nella misura in cui le norme di genere sono tacitamente adottate nel pensiero attraverso atti individuali e sociali: l'oppressione non è un sistema autoprodotta che utilizza gli individui come oggetti o pedine, ma è un meccanismo dialettico che richiede la partecipazione individuale su larga scala. Vd. M. LE DOEUFF, *Simone de Beauvoir and Existentialism*, in «*Feminist Studies*», vol. 6, no. 2, 1980, pp. 277–89 per la critica e Cfr. J. BUTLER, *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex* per la confutazione.

dai confini di genere stabiliti dà vita a un senso di dislocazione radicale che può assumere talvolta un significato metafisico: nei momenti di dislocazione del genere, il soggetto realizza che non è davvero necessario assumere il genere che è diventato, percependo però il fardello della rielaborazione dopo aver sovvertito la legge.

Sofferamoci ora sul termine “legge”. Questo vocabolo rimanda immediatamente alla filosofia di Foucault, secondo cui il corpo è un luogo dove il regime del discorso e il potere inscrivono le loro regole, facendolo diventare un punto focale delle relazioni di potere giuridico e produttivo. Tuttavia, secondo Butler<sup>128</sup>, parlare in questo modo suggerisce che c’è un corpo, precedente alla legge, esistenzialmente disponibile a diventare il sito della sua stessa costruzione. Il corpo è ontologicamente distinto dal processo di costruzione che subisce? Foucault stesso si domanda se c’è una materialità del corpo che è separabile dal significato culturale che costituisce i corpi. In *La storia della sessualità: vol. 1*<sup>129</sup> il filosofo dichiara che il corpo è un luogo di significati culturale e che il sesso, che è l’aspetto che si tende a considerare come più fattuale e biologico, è anch’esso la conseguenza di una materialità pienamente investita di idee: non c’è un corpo quindi prima della legge, nessuna sessualità separata dalle relazioni di potere. La critica di Butler si sofferma sul fatto che, nonostante Foucault voglia sostenere che i corpi sono costituiti all’interno di regimi del discorso e del potere, e che non c’è materialità o indipendenza ontologica del corpo al di fuori di uno qualsiasi di quei regimi specifici, la sua teoria si basa su una nozione di genealogia derivata da Nietzsche<sup>130</sup>, che concepisce il corpo come un insieme di forze sotterranee represses e trasmutate da un meccanismo di costruzione culturale esterno a quel corpo; tale meccanismo di costruzione culturale assume il nome di storia, e l’operazione della storia viene chiamato iscrizione.

La costruzione culturale del corpo è effettuata mediante la figurazione della storia come uno strumento di scrittura che produce significati culturali; quindi, il corpo è immaginato come una superficie bianca pronta per ricevere l’iscrizione. Anche se Foucault dichiara che non c’è un corpo preesistente alla legge e alla scrittura, sembra che il meccanismo di iscrizione implichi un potere che è necessariamente esterno al corpo; tutte le descrizioni del corpo,

---

<sup>128</sup> J. BUTLER, *Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions*, in «*The Journal of Philosophy*», vol. 86 n. 11, 1989, pp. 601-607.

<sup>129</sup> M. FOUCAULT, *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1976.

<sup>130</sup> M. FOUCAULT, *Nietzsche, Genealogy, History in Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, a cura di D.F. BOUCHARD, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

Vd. anche S. LASH, *Genealogy and the Body. Foucault/ Deleuze/ Nietzsche*, in «*Theory, Culture & Society*», vol. 2 n. 2, 1984, pp. 1-17; M. MAHON, *Foucault's Nietzschean genealogy: Truth, power, and the subject*, State University of New York Press, New York 1992.

infatti, si riferiscono al campo semantico della superficie e della forza, designandolo come un soggetto che subisce il “dramma unico” della storia, ovvero una struttura di significazione repressiva che richiede una sottomissione e un’iscrizione del corpo per la creazione di nuovi valori.

Il corpo: superficie d’iscrizione degli avvenimenti (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono), luogo di dissociazione dell’Io (al quale cerca di prestare la chimera di un’unità sostanziale), volume in perpetuo sgretolamento. La genealogia, come analisi della provenienza, è dunque all’articolazione del corpo e della storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo.<sup>131</sup>

Foucault, come Nietzsche, dichiara quindi che il valore culturale emerge come risultato di un’iscrizione sul corpo, inteso come medium, pagina bianca, che deve essere distrutto e trasfigurato per far emergere la cultura. Solo in *Sorvegliare e punire*<sup>132</sup>, afferma Butler, Foucault si oppone alla concettualizzazione di una legge giuridica repressiva che presuppone un’energia ribelle antecedente a livello temporale e ontologico rispetto alla repressione: nel contesto delle prigioni la strategia non è quella di imporre una soppressione del loro impulso criminale, ma di costringere il corpo a significare la legge proibitiva come loro essenza, stile e necessità. La legge non è solo interiorizzata, ma è citata dai corpi, incorporata, e si manifesta come un segno dell’essenza dei loro sé, il significato della loro anima e della loro coscienza.

Si è visto come Foucault teorizzi la decostruzione delle identità considerate naturali per interpretarle come complessi socioculturali, portando la sessualità ad essere non una realtà oggettiva ma solo un terreno mutevole ridefinito continuamente dai discorsi e dalle rappresentazioni<sup>133</sup>.

Judith Butler nelle sue teorie unisce il pensiero di Foucault allo strutturalismo di Levi-Strauss, in cui la materialità dei corpi costituisce la natura, mentre le proibizioni che reprimono

---

<sup>131</sup> M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 37.

<sup>132</sup> M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, (*Surveiller et punir: Naissance de la prison*, 1 ed. 1975), trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014. Per letture critiche si veda L. CREMONESI, *Illuminismo, critica e potere in Michel Foucault: a partire da Sorvegliare e punire*, in «*Suite française*», vol. 3, 2020, pp.149-164; F. DRIVER, *Power, space, and the body: a critical assessment of Foucault's Discipline and Punish*, in «*Environment and Planning D: Society and Space*», vol. 3 n. 4, 1985, pp. 425-446.

<sup>133</sup> M. FOUCAULT, *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1976.

la sessualità alla luce dei vari tabù (tra cui quello dell'incesto) e divieti, costituiscono la cultura<sup>134</sup>. Può la fenomenologia aiutarci nella comprensione di come le convenzioni culturali siano interiorizzate e rese attive?

### 3.1 Gli enunciati performativi nella fenomenologia

Per enunciati performativi si intendono tutti quegli atti che non fanno riferimento solo a una semplice relazione verbale, ma che costruiscono un legame morale tra i dialoganti, mettendo in atto ciò che nominano.<sup>135</sup> Se gli enunciati performativi vengono applicati al genere si giunge alla teoria di Judith Butler secondo cui “il genere è sempre un fare”<sup>136</sup>, quindi il genere non descrive ma performa. Altri autori, prima di lei, avevano già mostrato l'importanza degli enunciati performativi all'interno della fenomenologia: Husserl, Merleau-Ponty e Mead nei loro scritti spiegano come quotidianamente gli agenti sociali costruiscono la realtà sociale attraverso il linguaggio, i gesti e tutti i segni simbolici con significato sociale. Quando Simone de Beauvoir dichiara che “donna non si nasce, lo si diventa”<sup>137</sup>, intende proprio appropriarsi della dottrina dell'atto performativo della tradizione fenomenologica per dimostrare come il genere non sia un'identità stabile o luogo di origine di ulteriori atti, ma un'identità costruita nel tempo che prende vita tramite atti stilizzati ripetuti.<sup>138</sup> Il genere viene istituito attraverso la stilizzazione del corpo e deve essere compreso nell'azione quotidiana in cui i gesti corporei, i movimenti e le rappresentazioni creano l'illusione che il genere adottato sia naturale, duraturo e fisso, tanto da far credere ingenuamente agli attori stessi nell'autenticità dei loro gesti.

Come già accennato precedentemente, se il fondamento dell'identità di genere è la ripetizione stilizzata di azioni attraverso il tempo, allora le possibilità di una trasformazione di genere si manifestano in un'arbitraria relazione tra questi atti e la loro varia ripetizione, modificata al punto da renderla sovversiva.

---

<sup>134</sup> Vd. per approfondire E. KURZWEIL, *The age of Structuralism: from Lévi- Strauss to Foucault*, Routledge, Londra 2017; e K. AHMETI, *The Postmodern Thought of Michel Foucault Related to Structuralism*, in «*Mediterranean Journal of Social Sciences*», vol. 2, 2016.

<sup>135</sup> J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962; trad. It. *Come fare cose con le parole*, a cura di M- Sbisà e C. Penco, Marietti, Genova 1987.

<sup>136</sup> J. BUTLER, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, London 1990, p. 25.

<sup>137</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, p. 325.

<sup>138</sup> Cfr. J. BUTLER, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in «*Theatre Journal*», vol. 40, no. 4, 1988, pp. 519–3.

La fenomenologia fornisce un contributo essenziale all'interno del dibattito femminista riguardo il rapporto tra genere e sesso, che rappresenta ancora un argomento controverso, dal momento che alcune di queste teorie sono spesso state criticate per la naturalistica spiegazione secondo la quale il significato dell'esistenza sociale della donna deriva dalla loro fisiologia<sup>139</sup>; come sottolinea Butler:

E contro coloro che affermano che l'irriducibile materialità del corpo è una preconditione necessaria alla pratica femminista, suggerisco che quella materialità tanto apprezzata può costituirsi attraverso un'esclusione e una degradazione del femminile che è profondamente problematica per il femminismo.<sup>140</sup>

Le teorie fenomenologiche sul corpo umano hanno cercato di distinguere tra le varie causalità biologiche che strutturano l'esperienza corporale e i significati che l'esistenza corporale assume nel contesto dell'esperienza vissuta. L'esistenza e la fatticità della dimensione materiale o naturale del corpo non è negata, ma viene ridimensionata all'interno del contesto culturale più ampio: il corpo è un processo attivo di assunzione di certe possibilità culturali e storiche. Quando Merleau-Ponty, nel V capitolo della *Fenomenologia della percezione*<sup>141</sup> dichiara che il corpo è un'idea storica, intende proprio affermare che il corpo è il posto in cui varie possibilità situazionali possono realizzarsi. Tali possibilità sono ovviamente limitate dalle convenzioni storiche disponibili, poiché il corpo non è una materialità statica e immutabile, ma è una materialità che porta un significato condizionato dalla storia in cui vive. Quando Beauvoir presenta la donna non come un fatto naturale ma come un'idea storica, sta presentando la distinzione tra sesso, inteso come fattualità biologica, e genere, ovvero interpretazione culturale della fatticità materiale: essere *femmina* è tanto privo di un significato intrinseco quanto essere *donna* racchiude un intrinseco significato storico che rende il proprio corpo un segno culturale, in cui gli attori stessi sono convinti della sua naturalizza e necessità.

---

<sup>139</sup> Un'estremizzazione dell'importanza del dato biologico all'interno della lotta del femminismo può condurre a adottare teorie escludenti di determinati generi o soggetti dalla lotta per i diritti. Si pensi ad esempio a *Terf*, acronico per *trans-exclusionary radical feminist*, ovvero femminista radicale trans-escludente. Vd. per approfondire J. C. DA COSTA, *The "New" white feminism: Trans-exclusionary radical feminism and the problem of biological determinism in western feminist theory*, in *TransNarratives: Scholarly and creative works on transgender experience*, n. 317, Canadian Scholars, Toronto 2021, pp. 317-338; e S. BASSI, G. LAFLEUR, *Introduction: TERFs, gender-critical movements, and postfascist feminisms*, in «*Transgender Studies Quarterly*», vol. 9 n.3, 2022, pp. 311-333.

<sup>140</sup> J. BUTLER, *Corpi che contano*, p. 54.

<sup>141</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*.

La differenza anatomica non precede l'interpretazione culturale della separazione, ma è essa stessa un atto interpretativo carico di assunzioni normative che viene applicato fin dalla nascita, quando i bambini vengono divisi in sessi diversi<sup>142</sup>, talvolta artificialmente<sup>143</sup>, a dimostrazione che il sistema binario di genere non ha una necessità ontologica. Il movimento del corpo dall'ambito naturale all'ambito culturale esposto da Simone de Beauvoir riprende un movimento precedentemente teorizzato da Sartre, che in *L'essere e il nulla* nega la collocazione dell'identità esclusivamente nel corpo o nell'interiorità, teorizzandola nella dialettica di essere *nel* e *oltre* il corpo. Il corpo è un'entità naturale ma è anche condizione di accesso al mondo, un essere che si porta oltre sé stesso in un mondo da significare: ne consegue che il corpo naturale esiste solo nella modalità dell'essere superato perché è sempre coinvolto in una ricerca umana di realizzazione delle possibilità:

Il corpo è la forma contingente che prende la necessità dalla mia contingenza. Questa contingenza, noi non possiamo mai percepirla come tale, in quanto il nostro corpo è per noi: perché noi siamo scelta, ed essere, per noi, è sceglierci. [...] Ma questo corpo impercettibile, è proprio la necessità che: vi sia una scelta, cioè che io non sia tutto in una volta sola. In questo senso la mia finitezza è la condizione della mia libertà, perché non può esserci libertà senza scelta.<sup>144</sup>

Come per Sartre la forma del corpo contingente non è mai percepibile come tale, così per Judith Butler il sesso del corpo non è mai riscontrabile proprio perché sempre inglobato nel genere. Il processo di assunzione di un genere non è un movimento temporale lineare fissabile in un'origine perché è esso stesso attività originaria che si verifica incessantemente, un modo

---

<sup>142</sup> Vd. M. WITTING, *One is not born a woman*, in «*Feminist Issues*», vol.1 n. 2, 1981; e vd. M. WITTING, *The category of Sex*, in «*Feminist Issues*», vol. 2 n. 2, 1982.

<sup>143</sup> Si pensi alle condizioni, seppur eccezionali ma comunque presenti, di casi di intersessualità o ermafroditismo. Nel primo caso l'intersessualità viene definita dall'Istituto Superiore di Sanità come l'insieme delle variazioni innate riguardante cromosomi sessuali, ormoni sessuali, genitali esterni o componenti interne dell'apparato riproduttivo; mentre l'ermafroditismo viene definito da anomalie della differenziazione sessuale, come disgenesia gonadica, o da squilibri ormonali che causano caratteri secondari tipici del sesso opposto e genitali esterni poco definiti (pseudotermafroditismo). La nascita di bambini dai caratteri sessuali ambigui, che vengono trattati come *anormali* rispetto a una norma binaria definita, richiede l'assegnazione chirurgica di genere, apparsa per la prima volta nel 1779 e resa procedura standard a partire dagli anni '50 del '900. Cfr. D. A. SANTAMBROGIO, *Queering the intersexed. Eccedenza dei corpi e fluidità dei generi*, 2016, pubblicato per la Summer School "Queer imaginaries, Transitions, Politics, intersections". Per approfondire ulteriormente vd. C. RINALDI, *Sesso, sé e società. Per una sociologia della sessualità*, Mondadori, Milano 2016; M. FOUCAULT, *Il vero sesso*, in *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti, Genova 2008, pp. 146-156.

<sup>144</sup> J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il saggiatore, Milano 2014, p. 425.

di organizzare le norme passate e future culturali, per porre sé stessi all'interno di queste strutture. Assumere un genere è un processo impulsivo di interpretazione della realtà culturale che è carica di sanzioni, tabù e divieti; per questo la scelta di adottare un certo tipo di corpo significa vivere o vestire il corpo secondo stili già stabiliti dalle norme, dalla legge o dal simbolico. Le teorie femministe che hanno abbracciato la fenomenologia<sup>145</sup> hanno cercato di comprendere il modo in cui le strutture politiche e culturali sistemiche vengano attuate e riprodotte attraverso pratiche individuali, e come l'analisi di situazioni individuali possano assumere un significato più chiaro se inserito in un contesto più ampio e condiviso:

In effetti, l'impulso femminista, e sono certa che ce ne sia più di uno, è spesso emerso nel riconoscimento che il mio dolore o il mio silenzio o la mia rabbia o la mia percezione non sono in definitiva solo miei, e che mi delimitano in una situazione culturale condivisa che a sua volta mi abilita e mi dà potere in certi modi imprevedibili.<sup>146</sup>

Se il genere ha un significato culturale che il corpo sessuato assume, e se il significato è determinato attraverso i vari atti e attraverso la percezione culturale, allora nei termini della cultura non è possibile conoscere il sesso distinto dal genere, poiché la sedimentazione ha prodotto un insieme di stili corporei che si mostrano come la configurazione naturale di corpi sessuati che esistono da sempre in una relazione binaria l'uno con l'altro. Attraverso una formulazione di genere diversificata, i poli fissati nella struttura binaria eterosessista diventano confusi; se l'opposizione binaria diventa ambigua viene meno anche la sua chiarezza e il suo valore coercitivo, e di conseguenza i termini lessicali *maschile* e *femminile* perdono di significato: poiché l'ambiguità di genere può prevedere varie forme, allora anche il genere stesso può proliferare in molteplici espressioni fenomeniche designabili con termini nuovi.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che c'è qualcosa nella struttura dell'anatomia umana che necessita di una formulazione binaria anche nell'espressione del genere; è bene chiarire, allora, che gli antropologi hanno già dimostrato l'esistenza di generi terzi e molteplici, e che

---

<sup>145</sup> Per molte autrici questo intreccio di discipline è un passaggio negativo che rende la teoria femminista troppo esistenzialista (Vd. J. KRISTEVA, *Historie d'amour*, Editions Denoel, Paris 1983). Per approfondire la loro relazione invece vd. L. FISHER, *Phenomenology and feminism: Perspectives on their relation*, in «*Feminist phenomenology*», Springer Netherlands, Dordrecht, 2000. p. 17-38; e D. OLKOWSKI, *Feminism and phenomenology*, in *The Edinburgh encyclopedia of continental philosophy*, ed. S. Glendinning, 1999, pp. 323-332.

<sup>146</sup> J. BUTLER, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, p. 522. (trad. mia)

la dimorfia sessuale<sup>147</sup> diventa rilevante solo su una base di interesse culturale, più che su una base anatomica<sup>148</sup>. Diventare un genere non significa solo sottomettersi a una situazione culturale, ma vuol dire anche creare una nuova situazione culturale in una dialettica continua di ripresa e invenzione delle norme, garantendo una possibilità di autonomia del corpo che si rivela in “un processo di crescita, un modo del divenire che, nel divenire altrimenti, eccede la norma, la riformula e ci mostra come la realtà, entro cui pensavamo di essere confinati, non sia scolpita nella pietra”<sup>149</sup>.

### 3.2 *La natura pubblica della performatività di genere*

L'antropologo Victor Turner<sup>150</sup> spiega nei suoi studi che le azioni sociali, intese come rituali, richiedono una performance che venga ripetuta, per far sì che la ripetizione sia rievocazione di un insieme di significati già socialmente stabiliti, ritualizzando la sua legittimazione. Gli atti individuali mantengono e riproducono il sistema di oppressione, come espresso in ogni teoria della responsabilità politica personale, ma ciò non significa che l'oppressione sia una conseguenza solo di questi atti del singolo: bisogna indagare le condizioni delle relazioni sociali egemoniche che permettono il mantenimento della struttura. La dimensione teatrale dell'atto performativo forza una revisione delle assunzioni individualiste a partire dal punto di vista collettivo; ovvero, gli atti che gli agenti indossano non è mai solo un atto solitario, ma hanno una dimensione pubblica evidente: la performance viene messa in atto con l'obiettivo implicito di mantenere il genere all'interno della sua cornice binaria, rendendo esplicite le leggi sociali che i soggetti *dovrebbero* seguire<sup>151</sup>. Il corpo non è scritto passivamente da codici culturali ma non è neanche una scelta radicale che riflette la libera volontà dell'individuo: gli attori recitano sempre all'interno di un contesto sociale in cui la performance entra in contatto con una censura politica. In quanto atto performativo, sociale e culturale, il genere è un fare,

---

<sup>147</sup> Vd. D. W. FRAYER, M. H. WOLPOFF, *Sexual dimorphism*, «*Annual Review of Anthropology*», 1985, pp. 429-473.

<sup>148</sup> Cfr. J. BUTLER, *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*.

<sup>149</sup> J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 55.

<sup>150</sup> Vd. V. TURNER, *Drama, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca 1974. Per una lettura critica si veda R. A. SEGAL, *Victor Turners theory of ritual*, in «*Zygon®*», vol.18 n.3, 1983, pp. 327-335.

<sup>151</sup> Per approfondire vd. S. PARKER, *Rituals of gender: A study of etiquette, public symbols, and cognition*, in «*American anthropologist*», vol. 90 n. 2, 1988, pp. 372-384.

è “una forma di improvvisazione su una sorta di palcoscenico” che “non si fa mai in solitudine”, bensì “si fa sempre con l’altro e per l’altro”.<sup>152</sup> Per Butler, come per Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, il genere è soprattutto una pratica relazionale che viene continuamente valutata dai soggetti attraverso i loro rapporti, caratterizzati dal desiderio dell’altro e dal bisogno di riconoscimento e validazione. Il prezzo del riconoscimento avviene talvolta a spese della propria individualità, poiché l’essere e il soggettivarsi dipende dalla legittimazione e dal riconoscimento altrui: l’io è continuamente trasformato dagli incontri a cui è sottoposto.

Judith Butler, in *Performative Acts and Gender Constitution*<sup>153</sup>, presenta un esempio che risulta essere molto chiarificatore: se un soggetto si trova a uno spettacolo drag, non avrà probabilmente la stessa reazione che vedere la medesima persona drag seduta al proprio fianco sull’autobus. Perché? Nel palco il soggetto ha modo di comprendere che è solo una messinscena e che si tratta di uno spettacolo separato dalla realtà, rimane capace di mantenere significanti le strutture binarie che regolano la sua vita sociale perché può de-realizzare l’atto teatrale; nel bus il medesimo incontro risulta invece una minaccia per la struttura binaria che forma il nostro pensiero e la nostra esperienza, non ci sono dati che permettono al soggetto di attuare una separazione tra realtà e finzione: l’atto costituisce una realtà nuova che il soggetto non riesce ad assimilare alle categorie preesistenti che regolano la realtà di genere. Mentre la prima situazione teatrale può suscitare riso, finendo anche per rafforzare gli stereotipi di genere, come sottolinea Butler in *Bodies that matter*; la seconda situazione può provare invece una reazione violenta, venendo interpretata dal soggetto come un attacco alla propria identità. Le situazioni quotidiane di *cross-dressing*<sup>154</sup> esprimono un genere pienamente reale come il genere adottato da un soggetto che si mantiene all’interno del binarismo; la realtà del genere

---

<sup>152</sup> Cfr. J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014, p. 31.

<sup>153</sup> Cfr. J. BUTLER, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*.

<sup>154</sup> Per chiarezza è bene evidenziare le differenze tra i termini *crossdressing*, *drag*, e *transgender*: il termine *crossdressing* indica l’atto di indossare, pubblicamente e in privato indumenti comunemente associati al genere opposto. La pratica non si limita solo al vestiario ma può includere pratiche di bellezza quali acconciature, trucco e talvolta persino i nomi. Il termine *drag*, declinabile come *drag queen* o *drag king*, a seconda del genere che si vuole assumere, indica un atto artistico in cui viene assunta l’identità opposta in maniera esagerata o caricaturale col fine di recitare uno spettacolo. Infine, il termine *transgender* indica un’esperienza che nasce dall’esigenza di assumere il genere opposto a quello assegnato. Solo nel 2018 l’OMS in un’assemblea a Ginevra dichiara che la transessualità non deve essere più classificata come malattia mentale. “Quello di *transgender* è un termine polisemico che si è diffuso nel primo movimento gay lesbico trans in seguito alla pubblicazione, nel 1992, del pamphlet di Leslie Feinberg *Transgender Liberation* (Ruspini e Inghilleri, 2008). In ambito scientifico viene utilizzato generalmente per indicare una persona transessuale non ancora operata; entrando invece nello specifico dell’uso all’interno del movimento GLBTQI (Gay, Lesbian, Bisexual, Transgendered, Questioning, Intersex), tale termine viene utilizzato per indicare quelle persone interessate ad acquisire alcuni o molti caratteri del sesso opposto anche senza ricorrere necessariamente alla riassegnazione chirurgica del sesso” Cit. R. CUPPONE, *Corpi che*

è performativa, quindi reale solo nella misura in cui viene eseguita. Il genere nell'immaginario popolare è un nucleo sostanziale che viene interpretato come correlato psicologico del sesso biologico, ma gli attributi di genere sono performativi, non espressivi; di conseguenza il genere non può essere inteso come una maschera che nasconde un "sé" interiore, poiché il genere è un atto assunto e interpretato, è un'attribuzione che non verrà mai pienamente portata a termine secondo le aspettative normative: nessun soggetto riesce a realizzare pienamente l'ideale a cui è costretto a conformarsi. Per portare come esempio il termine *femminilità*, non è né solo una disposizione psichica, né solo apparenza esterna: non si può fissare nessuna verità stabile del genere perché questo non è una verità psichica interna e nascosta, né un'apparenza superficiale esterna; ma è un rapporto dialettico tra le due dimensioni.

Tuttavia, si è costretti a vivere in un mondo in cui i generi costituiscono significati univoci, stabilizzati e polarizzati; il genere è costretto a uniformarsi a un modello di verità che contraddice la sua stessa fluidità performativa e si presta a una politica sociale di regolamentazione e controllo. Eseguire il proprio genere in modo "sbagliato" avvia una serie di punizioni dirette e non, così come eseguirlo correttamente porta a rassicurazioni: che questa rassicurazione sia così facilmente sostituita dall'ansia, che la cultura punisca così facilmente o emargini coloro che non riescono a mettere in pratica l'illusione dell'essentialismo di genere dovrebbe essere un segno sufficiente che a un certo livello esiste una conoscenza sociale che la verità o la falsità del genere è solo socialmente imposta e in nessun senso ontologicamente necessaria.<sup>155</sup>

La struttura deve essere continuamente destrutturata mediante una proliferazione inarrestabile dei posizionamenti simbolici che apra lo spazio per una democrazia radicale dove nessuna identità sia più fissa e, quindi, normale, normativa, egemone.<sup>156</sup>

Con il termine *queer*, inizialmente usato per designare in maniera dispregiativa tutti coloro che rappresentano una deformazione sessuale rispetto alla norma, si produce uno scarto rispetto al binarismo maschio-femmina, etero-omosessuale, dando vita a un proliferare sempre

---

contano. *Idee per un'interpretazione in chiave costruttivista ermeneutica della Teoria Queer*, in «Costruttivismi», vol. 6, 2019, p.22; Vd. anche E. RUSPIGHI, M. INGHILLERI, *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Liguori, Napoli 2008.

<sup>155</sup> Cfr. J. BUTLER, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*.

<sup>156</sup> A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002, p. 111.

maggiore di differenze che rendono sempre più difficile la loro categorizzazione. L'essere umano, in questa prospettiva, non scopre solo il mondo preesistente, ma lo costruisce man mano che ne fa esperienza, impegnandosi in un continuo processo di interpretazione e modellazione di sé stesso e del proprio essere nel mondo<sup>157</sup>. L'appropriazione del termine *queer*, che è stato usato per designare come *abbietta* un'intera porzione di realtà sociale che esisteva ma la cui esistenza non veniva legittimata, può diventare luogo di resistenza e possibilità di una effettiva re-significazione sociale e politica, generando un nuovo ordine di valori e aprendo la possibilità di delegittimare una struttura sociale coercitiva che indipendentemente dal proprio orientamento, dalla propria identità o espressione di genere, può risultare oppressiva.

Non c'è soggetto precedente alle sue costruzioni, né il soggetto è determinato da queste costruzioni. Esso è sempre il nesso, il non-luogo della collisione culturale, nel quale la richiesta di risignificare o ripetere i termini stessi che costituiscono il "noi" non può essere sommariamente elusa, ma non può nemmeno essere soddisfatta in totale obbedienza. È il luogo di questa ambivalenza che apre la possibilità di rielaborare i termini stessi tramite i quali la soggettivazione procede - e non riesce a procedere - e fallisce nel farlo.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> Vd. per ulteriori approfondimenti E. VON GLASERSFELD, *An introduction to radical constructivism*, in P. WATZLAWICK (a cura di), *The invented reality: How do we know what we believe we know? Contributions to constructivism*, Norton, New York 1984, pp. 17-40 (trad. it. *Introduzione al costruttivismo radicale*, in P. WATZLAWICK (a cura di), *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 1988)

Se si vuole approfondire l'interpretazione costruttivista ermeneutica della Teoria Queer cfr. R. CUPPONE, *Corpi che contano. Idee per un'interpretazione in chiave costruttivista ermeneutica della Teoria Queer*, in «Costruttivismi», vol. 6, 2019.

<sup>158</sup> J. BUTLER, *Corpi che contano*, p. 177.

## CONCLUSIONI

Nell'Introduzione sono state presentate tre domande che mi hanno guidato nello sviluppo di questo lavoro: *che cos'è il corpo, che cos'è la donna, che cos'è il genere*. Sono tre quesiti che mi hanno permesso di seguire un percorso che potesse unire lo sviluppo del pensiero filosofico a quello della società e vedere come la filosofia rispondesse al bisogno di indagare e spiegare le nuove necessità sociali e i nuovi riconoscimenti reclamati per un ampliamento sempre maggiore di chi si potesse chiamare *soggetto*. L'indagine è stata condotta partendo dal dualismo alla fenomenologia della percezione, e dal binarismo alla pluralità di genere. Tuttavia, alla luce di tutta l'analisi svolta nei tre capitoli, penso ci possa essere un'altra domanda da aggiungere come filo conduttore: l'indagine filosofica del corpo nella prospettiva degli studi di genere, è effettivamente un problema *solo* contemporaneo? Ovvero, è una necessità specifica del nostro tempo?

Si è visto nel primo capitolo come la filosofia di Cartesio abbia causato involontariamente una sovversione dei ruoli sociali femminili, alla luce di una *sexless mind*: proprio perché il corpo è separato e indipendente dall'anima e la condizione di inferiorità femminile è legata unicamente alla sua corporeità biologica (sono inferiore perché sono donna, e sono donna perché ho un apparato biologico femminile), allora la donna può pretendere un pari riconoscimento intellettuale, perché la mente non ha sesso. La discriminazione del genere femminile non può più venir interpretata come una condizione naturale della donna, ma piuttosto come una costruzione sociale data da un sistema che alimenta pregiudizi culturali. Come effetto collaterale della filosofia di Cartesio nascevano le *cartesienne*, figure femminili intellettuali che potevano comprendere la filosofia di Cartesio e tentavano di partecipare agli ambienti accademici con scarsi risultati, comprendendo però l'eventuale rivendicazione di un'uguaglianza intellettuale comportava la rinuncia della loro specifica corporeità.

Diversi secoli dopo, la medesima situazione si ritrova nello scritto *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir: "i misogini hanno spesso rimproverato alle donne d'ingegno di «trascurare se stesse»; ma hanno anche predicato loro: se volete essere uguali a noi, cessate di dipingervi

il viso e di verniciarvi le unghie.”<sup>159</sup>. L’uguaglianza al prezzo della propria individualità. La condizione femminile è stata ampiamente indagata, sotto vari ambiti di studio, da Beauvoir che evidenzia le origini strutturali complicate della disuguaglianza sociale. In una rielaborazione interessantissima della figura hegeliana del servo e del padrone, unita a un confronto continuo con Sartre e Merleau-Ponty, Beauvoir cerca di delineare i rapporti di forza tra i due sessi, caratterizzati soprattutto da una disarmonia tra le possibilità di trascendenza e riconoscimento. Ma Simone de Beauvoir non ha solo il merito di aver indagato per la prima volta la condizione della donna, presentandola in maniera inedita come protagonista di un’indagine filosofica; ma grazie al suo pensiero filosofico, che si può racchiudere nella frase “donna non si nasce, lo si diventa”, ha innescato un dubbio che verrà ripreso ed elaborato da Judith Butler: il genere è effettivamente una condizione descrittiva del sesso? Il pensiero filosofico di Butler permette all’indagine di spostarsi dalla dimensione del binarismo a quella della pluralità; in questo modo, la femminilità viene scoperta non nella necessità di adesione a modelli maschili, ma come polo significativo di un sistema di regolamentazione costruito su una struttura binaria eterosessista, che deve essere messo in crisi affinché nessun genere possa venire più discriminato.

Bisogna riconoscere che il legame tra il pensiero di Simone de Beauvoir e Judith Butler non potrebbe essere stato possibile se prima non si fosse sviluppata uno studio della fenomenologia della percezione condotto da Merleau-Ponty, che ha permesso di delineare il corpo come una sede di possibilità da realizzare e di chiarire che l’unico modo per comprendere se stessi, la relazione con gli altri e con il mondo in tutte le sue sfumature esistenziali, è vivere il proprio corpo, “e cioè far mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso”<sup>160</sup>.

Ci sono delle problematiche che rimangono irrisolte, tra cui come incanalare nella giusta maniera la libertà di proliferazione di genere che Judith Butler auspica: la legge, intesa in maniera Lacaniana come una regola fondamentale per assicurare il mantenimento di determinati comportamenti sociali (nel caso di Lacan del desiderio erotico), mette in evidenza come la società abbia bisogno di regole, schemi e comportamenti standardizzati per il suo mantenimento. D’altra parte, se consideriamo l’identità di genere come espressione fondamentale dell’individuo, non si possono stabilire delle norme egemoniche di genere che andrebbero ad escludere determinate manifestazioni, rischiando di intaccare la salute mentale e fisica dei

---

<sup>159</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, p. 659.

<sup>160</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 271.

soggetti. Quindi, ammettendo che la società sia fondamentale per l'uomo e che l'uomo, per quanto la trovi repressiva, dipenda da essa, bisognerà forse trovare un modo di comprendere le nuove trasformazioni dell'espressione di genere, affinché questa energia trasformativa si possa esprimere nella più totale sicurezza.

## BIBLIOGRAFIA

### PRINCIPALE

#### OPERE DI J. BUTLER

*Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York 1993; trad. It *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, a cura di L. Iacovone e S. Clamor, Castelvecchi, Roma 2023.

*Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*, in «*Yale French Studies*», n. 72, 1986.

*Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990; per il testo in Italiano vd. J. BUTLER, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Bari 2017.

*Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions*, in «*The Journal of Philosophy*», vol. 86 n. 11, 1989.

*Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in «*Theatre Journal*», vol. 40, no. 4, 1988.

*Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

*Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014.

#### OPERE DI S. DE BEAUVOIR,

*Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2008.

*Memorie di una ragazza per bene*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1960.

*L'America giorno per giorno*, trad. it. di A. Dell'Orto, Feltrinelli, Milano 1955.

*L'Età forte*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1966.

*A conti fatti*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1971.

*Una donna spezzata*, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 2021.

*Per una morale dell'ambiguità*, trad. it. A. Bonomi, SE, Milano 2019 (prima ed. 1947).

## OPERE DI R. DESCARTES

*Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Renzoni, Mondadori, 2011.

*Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997.

*Le passioni dell'anima*, trad. di A. Di Maio, Il Tripode, Napoli 1968.

## OPERE DI M. FOUCAULT

*Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1976.

*Nietzsche, Genealogy, History in Language, Counter-Memory, Practice: Selected Es-says and Interviews*, a cura di D.F. BOUCHARD, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

*Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977.

*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, (*Surveiller et punir: Naissance de la prison*, 1 ed. 1975), trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014.

E. HARTH, *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Cornell University Press, New York 1992.

M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.

PLATONE, *Fedro*, 249b -250a, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 1998.

J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1964.

## SECONDARIA

J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962; trad. It. *Come fare cose con le parole*, a cura di M. Sbisà e C. Penco, Marietti, Genova 1987.

M. G. BARRIENTOS, *Corpo femminile e Alterità nel tempo del declino del padre. Un contributo dalla psicoanalisi postlacaniana*, in «*La camera Blu. Rivista di studi di genere*», n. 8, 2013.

- S. BASSI, G. LAFLEUR, *Introduction: TERFs, gender-critical movements, and postfascist feminisms*, in «*Transgender Studies Quarterly*», vol. 9 n.3, 2022.
- A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.
- C. COSSUTTA, *Simone de Beauvoir*, in «*APhEX. Portale italiano di filosofia analitica*», n. 17, 2018.
- R. CUPPONE, *Corpi che contano. Idee per un'interpretazione in chiave costruttivista ermeneutica della Teoria Queer*, in «*Costruttivismi*», vol. 6, 2019.
- J. C. DA COSTA, *The "New" white feminism: Trans-exclusionary radical feminism and the problem of biological determinism in western feminist theory*, in *TransNarratives: Scholarly and creative works on transgender experience*, n. 317, Canadian Scholars, Toronto 2021.
- T. D'AQUINO, *Somma di teologia*, a cura di F. Fiorentino, Città nuova, Roma 2018.
- S. DE BEAUVOIR, *Esiste la donna?* trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 1976A.
- DE BEAUVOIR, E. LACON, M. MERLEAU-PONTY, *Lettres d'amitié. 1920 -1959*, Gallimard, Parigi 2022.
- S. FORTI, *Biopotere. Corpi utopici e corpi abietti*, Consorzio per il festival filosofia, Collana Paginette, 2012.
- M. FOUCAULT, *Il vero sesso*, in *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti, Genova 2008.
- D. W. FRAYER, M. H. WOLPOFF, *Sexual dimorphism*, in «*Annual Review of Anthropology*», 1985.
- L. FRIEDMAN, *Psychoanalysis, Existentialism, and the Aesthetic Universe*, in «*Journal of Philosophy*», vol. 55, n. 15, 1958.
- M. GHILARDI, *Tra fenomenologia e neurologia: Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks*, in «*Chiasmi international*», 2012.
- P. C. GIBSON, *"To Care for Her Beauty, to Dress Up, is a Kind of Work"*. *Simone de Beauvoir: Fashion and Feminism*, in «*Women's Studies Quarterly*», vol. 41, n. 1-2, 2012.
- E. HARTH, *Cartesian Women*, in «*Yale French Studies*», No. 80, Yale University Press, 1991.
- D. HARVEY, *Justice, Nature and the Geography*, Wiley-Blackwell, Hoboken 1997.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005 (prima ed. 1927).

- S. HEINÄMAA, *Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference*, in «*Hypatia*», vol.14, n. 4, 1999.
- F. HERITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, trad. it. di B. Fiore, Economica Laterza, Bari 2018.
- L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1989.
- J. KRISTEVA, *La révolution du langage poétique*, Seuil, Parigi 1985; trad. it. *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979.
- J. KRISTEVA, *Historie d'amour*, Editions Denoel, Paris 1983.
- E. KURZWEIL, *The age of Structuralism: from Lévi- Strauss to Foucault*, Routledge, Londra 2017.
- J. LACAN, *La significazione del fallo*, in *Scritti*, vol. 3, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002.
- C. LA CAVA, *La rappresentazione del femminile ne Il secondo sesso di Simone de Beauvoir*, in «*Chaos e Kosmos*», XX, 2019.
- J. LA VOPA, *Sexless Minds at Work and at Play: Poullain de la Barre and the Origins of Early Modern Feminism*, in «*Representations*», Vol. 109, No. 1, University of California Press, 2010.
- M. LE DOEUFF, *Simone de Beauvoir and Existentialism*, in «*Feminist Studies*», vol. 6, no. 2, 1980.
- E. LUNDGREN-GOTHLIN, *Sex and Esistence. Simone de Beauvoir's «The Second Sex»*, trad. di Renate Siebert, The Athlone Press, London 1996.
- I.C. MEIJER, B. PRINS, *How Bodies Come to Matter. An interview with Judith Butler*, in «*Signs*», vol. 23 n.2, 1998.
- M. MERLEAU-PONTY, *Une lettre de Maurice Merleau-Ponty à Simone de Beauvoir*, in «*Chiasmi Inter-national*», Mimesis, 2018.
- B. ORTNER, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, in «*Feminist Studies*», vol. 1, n. 2, 1972.
- R. PREZZO, *Essere-gettato (Geworfenheit) ed essere-nato*, in «*Aurora*», n. 12, 2011.
- J. ROBINSON, *Feminism and the spaces of transformation*, in «*Transactions of the Institute of British Geographers*», Vol. 25, No. 3, 2000.
- J. P. SARTRE, *Merleau-Ponty*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

- P. SIMONE, *I riferimenti alle donne nel Timeo di Platone. Una nota di lettura sull'aspetto biologico, la funzione sociale e la valenza metaforica*, in «*Revista Archai*», 2020.
- S. STOLLER, *Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism*, in «*Hypatia*», vol.15 No. 1, 2000.
- S. SULLIVAN, *Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, in «*Hypatia*», Vol.12, No 1, 1997
- H. M. TIEBOUT, *Tillich, Existentialism, and Psychoanalysis*, in «*The Journal of Philosophy*», vol. 56, n.14, 1959.
- P. TILLICH, *The Nature and the Significance of Existentialist Thought*, in «*The Journal of Philosophy*», vol. 53, n. 23, 1956
- V. TURNER, *Drama, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca 1974.
- E. VON GLASERSFELD, *An introduction to radical constructivism*, in P. WATZLAWICK (a cura di), *The invented reality: How do we know what we believe we know? Contributions to constructivism*, Norton, New York 1984 (trad. it. *Introduzione al costruttivismo radicale*, in P. WATZLAWICK (a cura di), *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 1988)

## ALTRI TESTI

- C. ADINOLFI, *Le possibilità della libertà. Valore, storia e famiglia nel pensiero di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano 2023.
- K. AHMETI, *The Postmodern Thought of Michel Foucault Related to Structuralism*, in «*Mediterranean Journal of Social Sciences*», vol. 2, 2016.
- N. ALLOCCA, *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma 2006.
- V. BELLUCCI, *Tutt'altro che animale. Riflessioni, da Merleau-Ponty a Derrida, sui rapporti tra umanità e animalità*, in «*Journals UniUrb*», 2006.
- W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, trad. it. di M.T. Costa, Mimesis, Milano 2023 (prima ed. 1920).
- F. BONICALZI, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano 1987.
- P. BRONDI, *Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo: da Herder a Chomsky*, G. D'Anna, Firenze 1979.

- E. D. BROOKS, L. P. HEBERT, *Gender, race, and media representation*, in «*Handbook of gender and communication*», vol. 16, 2006.
- M. M. BURKE, *Anonymous Temporality and Gender: Rereading Merleau-Ponty*, in «*PhiloSOPHIA*», vol. 3, n. 2, State University of New York Press, 2013.
- B. CALLIERI, *La concezione antropologica della sessualità nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty*, in «*Rivista di sessuologia clinica*», vol. 1, 1996.
- L. CAPUTO, *Coscienza e intersoggettività nella fenomenologia di Husserl*, Pensa Multimedia, Lecce 2012.
- P. CASAL, *G. A. Cohen's historical materialism: a feminist critique*, in «*Journal of Political Ideologies*», vol. 25, n. 3, 2020.
- E. CASEY, *The fate of Place*, University of California Press, Los Angeles 2013.
- R. CHOW, "Gender and representation". *Feminist consequences: theory for the new century*, a cura di E. Bronfen, M. Kavka, Columbia University Press, New York, 2001.
- L. CREMONESI, *Illuminismo, critica e potere in Michel Foucault: a partire da Sorvegliare e punire*, in «*Suite française*», vol. 3; 2020.
- J. W. DELLAPENNA, *The history of Abortion: Technology, Morality, and Law*, in «*University of Pittsburgh law review*», vo. 40, n. 3, 1979.
- C. DELPHY, D. LEONARD, *A Materialist Feminism is Possible*, in «*Feminist Review*», vol. 4 n.1, 1980.
- C. DEMARIA, *Teorie di genere. Femminismi e semiotica*, Bompiani, Milano 2019.
- H. DE PREESTER, *Merleau-Ponty's sexual schema and the sexual component of body integrity identity disorder*, in «*Med Health Care Philos*», vol. 16, n. 2, 2013.
- J. DERRIDA, *Heidegger. La questione dell'Essere e la Storia*, a cura di G. Dalmaso, S. Faccioni, Jaca Book, Milano 2019.
- J. DERRIDA, *L'animale che, dunque, sono*, in «*Rivista di estetica*», n. 8, 1998.
- C. DI MARTINO, *Segno, Gesto, Parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2005.
- P. DONATI, *Alterità. Sul confine fra l'io e l'altro*, Città Nuova, Roma 2023.
- F. DRIVER, *Power, space, and the body: a critical assessment of Foucault's Discipline and Punish*, in «*Environment and Planning D: Society and Space*», vol. 3 n. 4, 1985.
- F. FERGNANI, *Da Heidegger a Sartre*, Farinaeditori, Milano 2016.

- S. FERGUSON, G. LEBARON, A. DIMITRAKAKI, S. FARRIS, *Introduction: Special Issue of Historical Materialism on Social Reproduction*, in «*Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*», vol. 4, n.2, 2016.
- L. FISHER, *Phenomenology and feminism: Perspectives on their relation*, in «*Feminist phenomenology*», Springer Netherlands, Dordrecht, 2000.
- M. FISK, *Feminism, Socialism and Historical Materialism*, in «*PRAXIS International*», vol. 2, n.2, 1982.
- L. GASPARINI, *La libertà nell'ontologia di J.P. Sartre*, Liviana, Padova, 1974.
- N. GHIGI, *L'alterità tra analogia e trascendenza. Una introduzione alla fenomenologia dell'intersoggettività in Edmund Husserl e Edith Stein*, Carabba, Lanciano 2017.
- S. GOOLDIN, *Being Anorexic: Hunger, Subjectivity, and Embodied Morality*, in «*Medical Anthropology Quarterly*», Vol. 22 n. 3, 2008.
- K. HOPKINS, *Contraception in the Roman Empire*, in «*Comparative Studies in Society and History*», vol. 8 n.1, 1965.
- A. KOYRÉ, *Lezioni su Cartesio* (1944), Tranchida, Milano 1996.
- S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2002.
- S. LASH, *Genealogy and the Body. Foucault/ Deleuze/ Nietzsche*, in «*Theory, Culture & Society*», vol. 2 n. 2, 1984.
- M. LEFFERT, *The Psychoanalysis of the Absurd. Existentialism and Phenomenology in Contemporary Psychoanalysis*, Routledge, London 2020.
- E. LISCIANI – PERTINI, R. KIRCHMAYR, F. CAEYMAEX, G. CORMANN, L. BASSO, *Sartre/ Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, a cura di E. Lisciani Petrini e R. Kirchmayr, in «*Aut aut*», n. 381, 2019.
- S. MAGNANI, *Io sono la mia voce. Quando la mente fa ammalare la voce*, Volontè & Co, Milano 2020.
- M. MAHON, *Foucault's Nietzschean genealogy: Truth, power, and the subject*, State University of New York Press, New York 1992.
- M. MELLOR, *Women, nature and the social construction of "economic man"*, in «*Ecological Economics*», vol. 20, n. 2, 1997.
- P. MESNARD, *Cartesio: la vita, il pensiero, i testi esemplari* (1966), Accademia, Milano 1972.

- D. OLKOWSKI, *Feminism and phenomenology*, in *The Edinburgh encyclopedia of continental philosophy*, ed. S. Glendinning, 1999.
- S. PARK, *Does gender matter? The effect of gender representation of public bureaucracy on governmental performance*, in «*The American Review of Public Administration*», vol. 43, n. 2, 2013.
- S. PARKER, *Rituals of gender: A study of etiquette, public symbols, and cognition*, in «*American anthropologist*», vol. 90 n. 2, 1988.
- M. J. REINEKE, *"This Is My Body": Reflections on Abjection, Anorexia, and Medieval Women Mystics*, in «*Journal of the American Academy of Religion*», vol. 58 n.2, 1990.
- J. M. RIDDLE, J. W. ESTES, *Oral Contraceptives in Ancient and Medieval Times*, in «*American Scientist*», vol. 80, n. 3, 1992.
- J. M. RIDDLE, *Oral Contraceptives and Early-Term Abortifacients during Classical Antiquity and the Middle Ages*, in «*Past&Present*», n. 132, 1991.
- C. RINALDI, *Sesso, sé e società. Per una sociologia della sessualità*, Mondadori, Milano 2016.
- C. ROSS, *Redefinitions of abjection in contemporary performances of the female body*, in «*RES: anthropology and Aesthetics*», vol. 31 n. 1, 1997.
- E. RUSPIGHI, M. INGHILLERI, *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Liguori, Napoli 2008.
- D. A. SANTAMBROGIO, *Queering the intersexed. Eccedenza dei corpi e fluidità dei generi*, 2016, pubblicato per la Summer School "Queer imaginaries, Transitions, Politics, intersections".
- F. SCHMIDL, *Psychoanalysis and Existential Analysis*, in «*The Psychoanalytic Quarterly*», vol. 29, n.3, 1960.
- E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle "Meditazioni metafisiche" di Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- R. A. SEGAL, *Victor Turners theory of ritual*, in «*Zygon®*», vol.18 n.3, 1983.
- R. N. SHAIN, *A Cross-Cultural History of Abortion*, in «*Clinics in Obstetrics and Gynaecology*», vol. 13, n. 1, 1986.
- S. SIMON, *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, Routledge, London 1996.

- M. E. SPIRO, *Cultural Determinism, Cultural Relativism, and the Comparative Study of Psychopathology*, in «Ethos», vol. 29 n. 2, 2001.
- G. SPIVAK, *Rewriting Difference: Luce Irigaray and “the Greeks”*, State University of New York Press, New York, 2012.
- STUDI SARTRIANI, *L'essere e il nulla. L'esistenzialismo di Sartre 80 anni dopo*, XVII, Roma, Romatre Press, 2023.
- M. SUBACCHI, *Esistenza e libertà. Saggio sull'esistenzialismo*, ESD- Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2020.
- L. VANZAGO, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologia nelle Meditazioni Cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008.
- F. VOLPI, *Guida a Heidegger. Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Bari 2021.
- C. ZAMBONI, *Al di qua di trascendenza e immanenza. Una via femminile all'essere*, in «Annali di studi religiosi», vol. 5, 2004.

## RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare per primo il mio relatore, Marcello Ghilardi, per il prezioso aiuto e i consigli riguardo la strada da seguire per questa ricerca. Vorrei, inoltre, ringraziarlo per la passione con cui insegna il corso di Estetica, che è stato per me illuminante grazie alla sua capacità di ricondursi sempre alla vita di tutti e di ciascuno.

Un ringraziamento anche alla mia insegnante di filosofia del liceo, Maria Renata Battaglin, che per prima mi ha mostrato come questa materia possa essere un modo per comprendere innanzitutto se stessi, e proprio per questo è tanto complessa quanto bella.

Voglio ringraziare assolutamente la mia famiglia, che mi ha sempre sostenuto nei momenti di crisi e mi ha permesso di seguire entrambe le mie passioni, la musica e la filosofia, e renderle due percorsi accademici.

Non posso non ringraziare, infine, i miei amici che ci sono sempre stati in tutti questi anni, i miei fantastici coinquilini e Fabio, con cui ho potuto condividere anni meravigliosi, esperienze e avventure; siete come una famiglia.