



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Il soggetto del femminismo: una questione politica.

Dall'analisi migliorativa di Sally Haslanger alla deculturizzazione di Carla Lonzi

Relatore:

Ch.mo Prof. Lorenzo Rustighi

Laureanda:

Sofia Lorenzon

Matricola n. 2027872

ANNO ACCADEMICO 2023-2024

Indice

Introduzione.....	3
I. L'anti-anti-essenzialismo di Sally Haslanger.....	9
I.1 L'oggettivazione come problema epistemico	9
I.2 "Donna" come classe sociale.....	12
I.3 Critiche al progetto abolizionista	18
I.4 Contestualismo e scopi legittimi	24
I.5 Conclusioni: un soggetto per l'anti-anti-essenzialismo	30
II. Le istituzioni democratiche e la spoliticizzazione della società	37
II.1 Il problema dell'ordine e lo stato di natura.....	39
II.2 L'individuo alla base del contratto sociale	43
II.3 Dalla moltitudine al popolo.....	45
II.4 Il potere autorizzato e l'eliminazione del governo	48
II.5 L'emergenza del governo nell'autorità materna.....	53
II.6 La logica del potere nell'autorità materna.....	56
II.7 L'isolamento nello stato di natura rousseauiano e la sua corruzione	61
II.8 Il patto sociale	66
II.9 Il legislatore: la circolarità che si ripresenta	69
II.10 La regola della maggioranza.....	71
II.11 Il potere esecutivo.....	73
II.12 La donna come detentrica del potere esecutivo.....	75
II.13 Conclusioni: uno spazio civile spoliticizzato.....	80
III. Carla Lonzi: "Il femminismo non è un'idea, è una pratica"	87
III.1 La critica femminista all'"ordine dell'uno"	91
III.2 La colonizzazione della donna tra privato e pubblico.....	100
III.3 La pratica dell'autocoscienza	105
III.4 La riscoperta del corpo come presa di coscienza	108
III.5 La critica al diritto	112
III.6 Conclusioni: l'autenticità è deculturizzazione	117
Conclusione	123
Bibliografia.....	135

Introduzione

Il dibattito rispetto a quale sia il soggetto del femminismo ha conosciuto la formazione di una polarità fino agli anni '90 del '900: da una parte l'essentialismo, possibilmente declinato in senso metafisico, biologico, linguistico e metodologico (Heyes 2000) e dall'altra l'anti-essentialismo. Il primo, rinvenuto nella sua declinazione biologica *in primis* e soprattutto nel femminismo della differenza sessuale, ha conosciuto numerose critiche che possono essere riassunte con le "etichette" di *representation problem* (Bach 2012, 234), *commonality problem* e *normativity problem* (Haslanger 2000, 37). Il problema della rappresentazione mette in dubbio il fatto che le donne possano essere collocate in un unico gruppo che le rappresenti per la sola condivisione di caratteristiche biologiche. Nel tentativo di evitare il rischio di essentialismo biologico alcune filosofe hanno sostenuto che le donne possono costituire un unico soggetto in virtù di una proprietà sociale, portando, tuttavia, al problema della comunanza, per cui si nega che esista tale proprietà universale condivisa dalle donne di tutti i tempi e luoghi. Infine, il problema della normatività, sottolinea come qualsiasi tentativo di definire "cosa sia una donna" sia un'azione carica di valore, che marginalizza certi individui privilegiandone altri e rinforzando specifiche norme di genere e di femminilità (Butler 2013).

Sulla scorta di queste criticità si è sempre più consolidato un anti-essentialismo riguardo al genere, che evidenzia l'inammissibilità di parlare delle donne come un unico soggetto. Ciò è dovuto sia all'impossibilità di isolare le singole parti di una medesima identità e quindi di poter astrarre la proprietà di "essere donna" come se questa avesse lo stesso significato indipendentemente dalle altre dimensioni con cui si interseca in un individuo (Spelman 1988), sia alla messa in discussione della naturalità pre-discorsiva del sesso, concepito sempre più come un costrutto ideale che viene materializzato forzatamente nel tempo attraverso la ripetizione di norme regolative (Butler 1996).

Di fronte a questo stallo, generato da una parte dal rischio di elaborare definizioni che risultino esclusive e illusoriamente universali, dall'altra dal mettere eccessivamente in rilievo la differenza non potendo spiegare altrimenti la sistematicità di un certo tipo di fenomeni e discriminazioni, sono emerse alcune posizioni che hanno

tentato di trovare una terza alternativa. Se è ancora presente una forte tendenza a ripensare il termine “donna” come un *open-ended concept*, come una sorta di “coalizione” aperta, non definibile, che può essere istituita e abbandonata a seconda degli scopi del momento senza alcun riferimento stabile (Butler 1991), alcune filosofe, tra cui Sally Haslanger e Mari Mikkola, hanno tentato di salvare il “genere donna” per gli scopi femministi (Haslanger 2000; Mikkola 2006), evitando di ricadere in un essenzialismo biologico e sociale, inserendosi nel quadro di riferimento della *Conceptual ethics*. La loro posizione si qualifica, come sottolinea Mikkola, come “anti-anti-essenzialista”, oppure come realista riguardo al genere (*gender realist*): «... there is *something* women by virtue of being women share, which is not intrinsic, innate or necessary to women qua individuals. Women have in common a socially constructed, and yet variously manifested, extrinsic feature» (Mikkola 2017, 174). Già nel suo testo seminale *Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?* Haslanger sottolinea come il genere sia una categoria (o uno strumento di analisi) che deve rendere conto della varietà di forme che può assumere in diversi contesti, escludendo quindi una pretesa di universalizzazione, ma che, nel nostro caso specifico, allo stesso tempo può essere usata per carpire un fenomeno di oppressione e subordinazione significativo che vogliamo individuare e attorno a cui dovremmo formare le nostre categorie (anche quella di “donna”):

Let me emphasize at the beginning that I do not want to argue that my proposals provide the *only* acceptable ways to define race or gender; in fact, the epistemological framework I employ is explicitly designed to allow for different definitions responding to different concerns. (Haslanger 2000, 32)

Di conseguenza, il punto nodale si sposta sugli obiettivi teoretici (e politici) in base ai quali valutare l'utilità dei termini per una teoria femminista (e antirazzista) efficace. La posizione che si dovrebbe abbracciare, quindi, dipende dai nostri impegni normativi che rendono alcune verità più significative di altre – dipendentemente dal contesto e dagli scopi – poiché risultano più rilevanti per rispondere alla domanda che guida la nostra ricerca (Anderson 1995).

Alla luce di queste considerazioni riguardo l'indeterminatezza del significato di alcuni termini (come quello di “donna”), la *Conceptual ethics* focalizza il suo lavoro sulla ricerca di quali criteri rendano i concetti migliori di altri, quali debbano essere

usati e quali invece superati, e come elaborarne di nuovi. Il risultato di questa operazione è l'assenza di un unico concetto privilegiato di genere e la conseguente possibilità di impiegare una pluralità di concetti, ognuno dei quali è pensato per diversi scopi epistemici e/o sociali. Il genere in questo quadro diviene uno strumento da adottare per diverse funzioni. La prima è l'individuazione di sistemi oppressivi per combattere l'ingiustizia nei medesimi contesti sociali, come evidenziato in *What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds*: «Justice requires that we undermine these systems, and in order to do so, we need conceptual categories that enable us to describe them and their effects» (Haslanger 2012, 365); la seconda consiste nel riconoscimento sociale e nella garanzia dei diritti in base all'identità di genere, che sia in linea con la sincera identificazione dell'individuo; infine, la terza funzione riguarda l'emancipazione da relazioni di potere oppressive presenti in specifici contesti attraverso l'affermazione di una condivisa identità di genere (Brigandt e Rosario 2020).

La dimensione culturale in cui siamo immersi è largamente responsabile degli strumenti interpretativi che adoperiamo per comprendere la realtà e sollevare domande sull'adeguatezza del nostro repertorio concettuale significa anche approfondire la genealogia del concetto, non perché la sua origine definisca il suo contenuto, ma per collocarlo all'interno di specifiche pratiche sociali. Se l'effetto di queste pratiche è un effetto indesiderato o ingiusto, uno dei compiti dell'etica concettuale sarà quello di ripensare il concetto stesso all'interno di quella pratica o abbandonarlo, in quanto le strutture o «i veicoli di rappresentazione sono eticamente rilevanti» (Burgess e Plunkett 2013). L'idea alla base di questa rielaborazione è che l'utilizzo dei concetti che ordinariamente adoperiamo non è sempre corrispondente a quelli che dovremmo effettivamente adottare e nei suddetti casi un cambiamento è necessario, non solo per “correggere” le nostre credenze, ma soprattutto perché le nostre rappresentazioni rendono possibili e legittimano corsi d'azione all'interno delle istituzioni politiche e sociali: «Conceptual choices and changes may be intrinsically interesting, but the clearest reason to care about them is just that their non-conceptual consequences are pervasive and profound» (Burgess e Plunkett 2013). Per questo la familiarità dei nostri schemi concettuali correnti non deve essere considerata un'inevitabilità o una virtù ed è di notevole importanza interrogare lo *status quo* di questi schemi per verificare se altre

possibilità si presentano per conseguire diversi scopi come quello di promuovere la giustizia sociale o “ricombinare” la realtà nelle sue articolazioni.

Sulla strada di questa interrogazione concettuale, si proporrà, nel secondo capitolo, un’analisi storico-concettuale dei concetti moderni di potere e di democrazia che la contemporaneità ha ereditato a partire dal giusnaturalismo moderno, prendendo in esame il pensiero di Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, per mettere in luce come Haslanger non possa esimersi da uno studio sulle istituzioni democratiche odierne – il cui orizzonte epistemico è da lei presupposto e non problematizzato – che risulta necessario per la realizzazione degli scopi femministi che lei stessa pone all’inizio della sua ricerca. L’analisi del meccanismo rappresentativo moderno, in particolare, servirà per dimostrare come le società democratiche risultino di fatto spoliticizzate a causa di una concezione rappresentativa del potere e del ruolo fondante assegnato all’*individuo*. Scopo di questa sezione sarà quello, da una parte, di sottolineare la continuità tra potere democratico e patriarcato, dall’altra di evidenziare come Haslanger ricada inevitabilmente nella divisione tipicamente moderna tra “dimensione sociale” e “dimensione politica” senza interrogare criticamente tale dicotomia, rendendo problematica la realizzazione degli obiettivi che il femminismo rivendica.

Si giungerà infine all’ultimo capitolo, in cui si sottoporrà a disamina il pensiero di Carla Lonzi – esponente del femminismo della differenza sessuale – e la sua concezione di “soggetto del femminismo”. Il confronto che si proporrà, consapevoli del fatto che avviene tra autrici di due tradizioni molto distanti sia per storia che per strumenti teorici e filosofici, vuole far emergere un contributo che la teoria lonziana può offrire a quella di Haslanger, per comprendere ancora meglio *se e perché* sia necessario parlare di “donne” in quanto soggetti delle politiche femministe, facendo leva sulla problematizzazione di determinate strutture politiche e di potere che devono (per Lonzi) essere messe in discussione attraverso un’idea *politica* di differenza sessuale, che non abbia come proprio contenuto e presupposto una cristallizzazione binaria di una differenza sessuata, ma che invece “sperimenti” e re-interroghi la differenza, concependola come strumento di azione in opposizione a un sistema o a una “politica maschile” (Lonzi 2010, cap. 1). Carla Lonzi, infatti, dopo l’approdo al femminismo negli anni ’70, perviene a una lettura sessuata dei rapporti di potere insiti nei processi culturali che la conduce a interpretare la cultura come un prodotto patriarcale, cioè un

complesso di manifestazioni sociali e teoriche che supportano e reiterano l'oppressione maschile sulle donne. L'alternativa delineata dalla filosofa, pertanto, non è complementare a un regime di tipo patriarcale, ma è costruita come eccedente e irriducibile ad esso. La politica così declinata dal femminismo radicale rifiuta una lettura eteronoma della condizione femminile e qualsiasi tentativo di emancipazione, in quanto la liberazione femminile non può avvenire dentro le attuali istituzioni (da qui la grande differenza con il "femminismo di prima ondata", che rivendica il diritto ad accedere alla cittadinanza al pari degli uomini). In questa prospettiva il "neofemminismo" di Lonzi ha avvalorato non tanto la differenza tra uomo e donna, quanto l'indisponibilità delle seconde ad assimilarsi alla politica vigente, che, tramite la fittizia unità politica propugnata, in realtà nasconde e *spoliticizza* una frattura costitutiva, ossia quella del conflitto tra sessi. A partire dalla nozione fondamentale di complementarità, la pensatrice italiana mostra come la strategia patriarcale consista nel riassorbire tale frattura, essendo questa ricompresa e integrata nel rapporto erotico eterosessuale e nella nozione di *individuo* in quanto Universale-neutro, veicolando l'idea che quella tra uomini e donne sia una partizione naturale e non conflittuale della realtà. In Lonzi la necessità di liberare la differenza sessuale dalla dipendenza rispetto a un soggetto maschile, che l'ha pensata esclusivamente come determinazione "naturale", ne fa il principio dell'agire politico.

Consapevoli del fatto che ad aver messo in crisi il concetto di *donna* è proprio la dubbia esistenza di una specificità femminile (Butler 2013), l'obiettivo non è proporre nuovamente una naturalizzazione della differenza sessuale o una divisione binaria sessuata, ma mostrare come la differenza che tematizza Lonzi, per quanto sia certamente una differenza che passa per la dimensione del sesso, si riveli nondimeno come il punto di inizio per una critica *politica* delle istituzioni, aspetto parzialmente mancante nelle autrici della *Conceptual ethics*. A questo livello parlare di soggetto del femminismo non è innanzitutto un problema *estensionale* (Mikkola 2007) e dunque epistemologico, ma un problema politico, e di ciò, sembrerebbe, molte altre femministe che hanno risposto criticamente al diffuso anti-essenzialismo, sono consapevoli:

... woman is a position from which a feminist politics can emerge rather than a set of attributes that are "objectively identifiable." Seen in this way, being a "woman" is to take up a position within a moving historical context and to be able to choose what we make of this position and how we alter this context. (Alcoff 1988, 435)

One reason to conceptualize women as a collective, I think, is to maintain a point of view outside of liberal individualism. The discourse of liberal individualism denies the reality of groups. (...) This individualist ideology, however, in fact obscures oppression. Without conceptualizing women as a group in some sense, it is not possible to conceptualize oppression as a systematic, structured, institutional process. If we obey the injunction to think of people only as individuals, then the disadvantages and exclusions we call oppressions reduce to individuals on one of two ways. (Young 1994, 718)

I hope that my exploration will begin to show how a genealogical rethinking of women could enable feminists to oppose (descriptive) essentialism while retaining belief in women as a group with a distinctive, and distinctively oppressive, history – an ongoing history which is an appropriate target of social critique and political transformation. (Stone 2004, 137)

Con l'obiettivo, per chi scrive più importante, di salvare in primo luogo gli obiettivi femministi e solo in seguito (come sua "naturale" conseguenza) di salvare il "genere donna" (Mikkola 2017), si mostrerà con questo elaborato come il linguaggio possa essere "maneggiato" e "forzato" in modo efficace per rispondere a legittimi scopi politici nel momento in cui si analizza e si mette in discussione anche il contesto politico e/o sociale di riferimento, indicando una strada possibile per concettualizzarlo e modificarlo. L'esempio che si seguirà a questo proposito nel terzo capitolo è quello di Carla Lonzi, evidenziando come l'idea di differenza sessuale da lei elaborata non ricada in un essenzialismo biologico, se interpretata innanzitutto come interrogazione e principio di azione politica, ovvero come punto di partenza per un'inedita sperimentazione della propria corporeità e per una conseguente critica al potere rappresentativo delle istituzioni democratiche e, potenzialmente, come punto di partenza per la riattivazione di un processo politico che la democrazia ha rimosso e reso impensabile, che rimonta al problema della modalità dell'organizzazione sociale patriarcale.

I. L'anti-anti-essenzialismo di Sally Haslanger

Questo primo capitolo prende avvio descrivendo l'inizio dell'itinerario filosofico di Sally Haslanger, sottolineando le motivazioni e gli intenti che l'hanno portata alla scrittura del suo celebre testo *Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?*. La teoria che la filosofa abbraccia e che costituisce il *background* della sua argomentazione è quella del costruttivismo sociale (Haslanger 2012, cap. 2). Successivamente, si tratterà della definizione di *donna* da lei proposta e dei limiti rinvenuti ed evidenziati da altre filosofe. La novità della proposta di Haslanger consiste in quella che viene definita analisi migliorativa (*ameliorative analysis*), ovvero un progetto che risponde ad una questione fondamentale, quella cioè di quali siano gli scopi teoretici e politici che muovono una determinata ricerca (ibid., 367), e che mira all'elaborazione di concetti che rendano possibile il conseguimento di tali obiettivi.

1.1 L'oggettivazione come problema epistemico

Il punto di partenza, nonché motivazione prima di Haslanger, che la porterà a elaborare la sua definizione di "donna", consiste nel tentativo di spiegare un insieme di norme epistemiche e pratiche che, sotto determinate condizioni di gerarchie sociali, legittimano e sostengono l'oggettivazione (ibid., cap. 1). Il concetto che adopera è quello di *genere*, che definisce, in termini di relazioni sociali, come una proprietà relazionale o estrinseca degli individui. Le norme di genere indicano come una persona deve comportarsi e quali attributi sono idonei nel momento in cui occupa un certo ruolo sociale. Tali norme possono variare dipendentemente dal contesto considerato (*contextually grounded*) e non hanno necessariamente una connotazione moralmente negativa secondo la filosofa. Tuttavia, se sono radicate in un ruolo sociale problematico, l'operazione appropriata può consistere nel «riformare le condizioni di *background* che connettono la norma al ruolo» (ibid., 54). Questo sarà un punto piuttosto controverso nella trattazione di Haslanger, che non verrà completamente affrontato dalla filosofa. Ciononostante, sul lascito di Catharine MacKinnon (MacKinnon 1987), analizza il fenomeno dell'oggettivazione sessuale che vede il formarsi di una gerarchia tra uomini e donne, basata sulla subordinazione delle seconde. È fondamentale sottolineare che, in

questa teorizzazione del *genere*, “donna” e “uomo” sono termini che denotano proprietà relazionali sociali ed estrinseche dell’individuo, e “femmina” e “maschio” denotano la persona su basi biologiche (in lingua inglese rispettivamente *woman* e *man*, e *female* e *male*):

So, in MacKinnon’s terms, the social category of women is that group of individuals who are viewed functionally as objects for the satisfaction of men’s desire, where this desire is conditioned to find subordination stimulating, and where men have the power to enforce the conformity of those they so perceive to their view of them. (Haslanger 2012, 61)

Adoperando la relazione di oggettivazione sessuale, la definizione di *genere* che si può ricavare dalle tesi di MacKinnon è la seguente: x è una donna se e solo se c’è un y tale che y oggettiva sessualmente x. Di conseguenza, un sistema sociale S è un sistema di supremazia maschile se e solo se per ogni femmina x e ogni maschio y in S, l’essere femmina di x legittima (attraverso molteplici fattori tra i quali norme, istituzioni, divisione del lavoro di S) ogni tipo di oggettivazione sessuale di y verso x, e non si dà il caso che l’essere maschio di y legittimi l’oggettivazione sessuale di x verso y (ibid.).

La rielaborazione del *genere* proposta da Haslanger, offre già a questo stadio della trattazione la base per categorizzare le *femmine* (females) come gruppo di *donne* (women): «In effect, what we share, as women, is that we are perceived and treated as sexually subordinate. Our commonality is in the eye, and the hand, and the power, of the beholder» (ibid., 62). Il fatto che la fonte della comunanza sia rinvenuta negli occhi dello spettatore mostra come l’obiettivo della filosofa sia quello di carpire un fenomeno problematico che sta a fondamento di una gerarchia sociale altrettanto problematica. Pertanto, la spiegazione di Haslanger (e MacKinnon), che definisce il *genere* in modo gerarchico, indica al femminismo uno scopo preciso, ovvero quello di minare la distinzione su cui si basa opponendosi alla subordinazione sessuale che costituisce tale differenziazione tra donne e uomini.

La posizione dello spettatore, inoltre, è definita illusoria e fallace perché le proprietà ascritte (alle donne) sono pensate da lui come vere in virtù della *natura* dell’oggetto, non riconoscendone il complesso (e forzato) processo di proiezione. Questa operazione, declinata nelle relazioni gerarchiche tra uomini e donne, ha il seguente esito: gli uomini (*men*) sono tali in quanto vedono le donne (*women*) come

subordinate e la subordinazione diviene una proprietà costitutiva delle donne in quanto donne, ovvero esse sono subordinate *per natura*. In questo modo si trova una spiegazione e una giustificazione a una regolarità osservata, ovvero l'oggettivazione delle donne, non riconoscendo che questa è una proprietà attribuita e "incorporata" dalle donne a causa di un contesto comunicativo e politico costitutivamente asimmetrico. Quando si tratta di realtà sociale «...le credenze del 'potente' divengono provate, in parte perché il mondo si modifica per affermare ciò che il potente vuole vedere. Se si giudica ciò come un processo, lo si può chiamare imposizione» (MacKinnon 1987, 164). Eseguendo una parafrasi, proposta da Haslanger, dell'analisi di MacKinnon, con il supporto di Rae Langton (Langton 2009, 284) si potrebbe dire che "x oggettiva y, quando x soddisfa le seguenti condizioni":

1. x vede e tratta y come un oggetto per la soddisfazione del proprio desiderio;
2. quando x desidera che y abbia una certa proprietà, x costringe y ad avere quella proprietà;
3. x crede che y abbia quella proprietà;
4. x crede che y abbia quella proprietà *per natura*.

Per questo motivo, inoltre, la posizione del *beholder* è giudicata da lui stesso come epistemicamente *oggettiva*, in quanto trova corrispondenza in una realtà che, però, è già stata trasformata. È evidente, tuttavia, l'esistenza di uno iato che rende il suo ruolo fallace:

Men take women to be submissive by nature; those whom men take to be submissive by nature (and whom they force into submission) constitute the category of women; but no woman is a member of that category by nature. (Haslanger 2012, 67)

La questione problematica risiede, oltre che nel verificare la possibilità effettiva di inferire o postulare una proprietà naturale o essenziale degli oggetti sulla base di regolarità osservate, nel dimostrare la posizione "neutrale" dell'osservatore (problema epistemico) e, soprattutto, nel dimostrare che le circostanze osservate siano "normali". Questo secondo aspetto è quello che muoverà la nostra argomentazione nell'ultimo

capitolo di questo elaborato. A questa altezza basti segnalare che la discrepanza messa in luce da Haslanger dimostra come per quest'ultima, diversamente da MacKinnon, la realtà non è una costruzione pragmatica in senso forte e «ciò che noi *crediamo* essere reale può essere fortemente condizionato dal nostro punto di vista; ma cosa è reale è un'altra questione» (ibid., 107).

Il processo precedentemente descritto, inoltre, può *non* essere riconosciuto come nocivo per le donne, poiché se si è già costituita una realtà sociale, che appare naturale, questa costruzione nasconde la sua origine proiettiva:

In such cases of projection, the social factors determining how we use our terms are masked, with the result that the projections are made to seem “objective”, “natural”, or “inevitable”, when, of course, they aren't. (ibid.)

1.2 “Donna” come classe sociale

È evidente che l'analisi del *genere* come categoria socialmente costruita ha diversi vantaggi. In primo luogo non si ricade in un essenzialismo né biologico (le caratteristiche biologiche non sono considerate una proprietà adeguata per costituire un gruppo) né sociale (Haslanger sottolinea che il genere nella sua teoria è uno strumento che descrive relazioni sociali che variano in base al contesto). In secondo luogo, concepire le norme di genere come radicate nei differenti contesti sociali legittima la messa in discussione sia della “mascolinità” che della “femminilità”, distanziandosi da qualsiasi strategia “ginocentrica”. Infine, permette di cogliere un fenomeno problematico che riguarda determinati contesti asimmetrici e di conseguenza individua un problema sia epistemico che politico: il primo è rintracciato nelle credenze proiettive della persona che oggettiva in base a un'osservazione regolare di differenze tra donne e uomini, il secondo è costitutivo del contesto stesso e riguarda le norme e i principi che giustificano un determinato ruolo.

Avendo presenti queste considerazioni nella trattazione di Haslanger, è ancor più comprensibile la sua proposta in *Gender and Race*, anche alla luce della teoria costruttivista a cui fa riferimento (Haslanger 2012, cap. 2): se la domanda o il fine che motiva la ricerca è legittimo, otterremo una teoria socialmente e politicamente utile. La questione che interessa un approccio di tipo analitico riguarda, quindi, per quale scopo

vogliamo adottare la categoria di *genere*, ovvero con quale intento adoperiamo questo concetto e non, in primo luogo, rendere conto delle intuizioni ordinarie dei parlanti. A tal riguardo, all'inizio del saggio Haslanger elabora una distinzione importante tra tre tipi di progetti, evidenziando la rilevanza di quello analitico per la sua ricerca, che chiamerà in seguito (ibid., cap. 13) analisi migliorativa (*ameliorative analysis*):

The third sort of project takes an analytical approach to the question, "What is gender?" or "What is race?" (Scott 1986). On this approach the task is not to explicate our ordinary concepts; nor is it to investigate the kind that we may or may not be tracking with our everyday conceptual apparatus; instead we begin by considering more fully the pragmatics of our talk employing the terms in question. What is the point of having these concepts? What cognitive or practical task do they (or should they) enable us to accomplish? Are they effective tools to accomplish our (legitimate) purposes; (...) So, on an analytical approach, the questions "What is gender?" or "What is race?" require us to consider what work we want these concepts to do for us; why do we need them at all? The responsibility is ours to define them for our purposes. (Haslanger 2000, 34)

Sebbene il saggio persegue esplicitamente un approccio analitico per definire il genere (e anche la razza), esso è cionondimeno legato al progetto descrittivo (Haslanger e Saul 2006, 96). Se da una parte, infatti, l'analisi proposta denota generi sociali esistenti, dall'altra Haslanger afferma che non vuole difendere l'idea che questi generi sociali siano ciò a cui il termine "genere" *deve* riferirsi. Questo perché la priorità dell'analisi non è denotare ciò che ordinariamente intendiamo quando parliamo di "genere", ma il modo in cui potremmo rivedere ciò che intendiamo per determinati scopi teorici e politici. Nel caso di *Gender and Race*, essendo l'obiettivo dell'analisi quello di carpire un fenomeno problematico esistente, approccio analitico e approccio descrittivo si presentano come congiunti. Pertanto, un'analisi migliorativa prende avvio da alcune questioni strettamente pragmatiche, come ad esempio quale sia il motivo per cui adottare un certo concetto o quale concetto tra quelli disponibili possa funzionare meglio all'interno della teoria, arrivando, talvolta, perfino a stipulare nuovi significati dei termini, indipendentemente da ciò che ci dice il "mondo" riguardo al *genere*.

La prima considerazione è che, una volta stabilito il fine dell'analisi, alcune verità sono più rilevanti di altre perché rispondono alla domanda che guida la ricerca. Gli obiettivi della teoria in questione possono essere riassunti in questo modo (Haslanger 2000, 36):

- Individuare e spiegare le disuguaglianze persistenti tra femmine (*females*) e maschi (*males*);
- Considerare sia le somiglianze che le differenze tra maschi e femmine;
- Verificare come il genere sia interconnesso con un insieme di altri fenomeni sociali;
- Considerare la possibilità di agire delle donne così da sviluppare percorsi alternativi di azione che possano rafforzarle nei loro intenti.

Iniziando con l'affrontare il primo problema, gli strumenti che è necessario adoperare per spiegare un fenomeno sistematico quale la disuguaglianza in base al sesso, sono delle "categorie concettuali" che possano identificare tale fenomeno. La proposta di Haslanger è quella di definire il genere come una classe sociale. Di conseguenza, ciò che viene individuato è l'insieme delle relazioni che costituiscono la classe sociale degli uomini come dominante e quella delle donne come subordinata. Come già evidenziato nell'*Introduzione* dell'elaborato, una concezione delle donne come classe unica ha dato vita a numerose critiche da parte di molte femministe, tra cui Elizabeth Spelman (Spelman 1988) e Judith Butler (Butler 1990), che possono essere etichettate come *commonality problem* e *normativity problem*. Il primo mette in dubbio il fatto che le donne possano essere collocate in un unico gruppo che le rappresenti per la sola condivisione di caratteristiche biologiche: «If we consider *all* females – females of different times, places, and cultures – there are reasons to doubt that there is anything beyond body type (if even that) that they all share» (Spelman 1988). Il secondo sottolinea come qualsiasi tentativo di definire "cosa sia una donna" sia un'azione carica di valore, che marginalizza certi individui rinforzando specifiche norme di genere e di femminilità: «... insistere sulla coerenza e sull'unità della categoria delle donne ha comportato il rifiuto delle molteplici intersezioni politiche, culturali e sociali attraverso le quali si costruisce la gamma concreta delle donne» (Butler 2013). Nonostante la grande portata di queste critiche, è importante precisare come questi problemi assumano una forma diversa se collocati nel quadro di un progetto di tipo *migliorativo*: nel momento in cui l'obiettivo consiste nell'elaborazione di uno strumento efficace per contrastare un tipo di ingiustizia, l'enfasi non è più posta sul tracciare una proprietà condivisa tra femmine. Se lo scopo è legittimo, un'analisi di questo tipo è giustificata

anche nelle implicazioni normative che può produrre e nelle definizioni controintuitive che elabora.

La dimensione epistemica dell'oggettivazione è ciò che muove inizialmente l'analisi di Haslanger e questo emerge dal fatto che le categorie di genere sono definite nei termini di come un individuo è socialmente posizionato, dove ciò è funzione di come una persona è percepita, trattata e come è collocata a livello sociale, legislativo ed economico. Questa classificazione non si basa su caratteristiche intrinseche (fisiche o psicologiche), ma su proprietà estrinseche e relazionali. La conseguenza è che un individuo può essere una donna (*woman*) senza comportarsi come tale, percepirsi come tale, o perfino senza possedere un corpo biologicamente femminile: sesso e genere sono completamente distinti e il primo funge da "indicatore fisico" per la distinzione. Il ruolo sociale occupato da un individuo e la sua collocazione subalterna sono radicati nei diversi contesti e dipendono quindi da norme contestuali di natura sociale, politica o economica. In realtà, come risulterà più evidente in seguito, un'esigenza di tipo politico accompagna la dimensione epistemica dell'analisi e i due piani risultano inevitabilmente congiunti: «The question we are addressing is not just who is oppressed, but what groups are oppressed *as such*» (Haslanger 2012, 331).

Le definizioni che possiamo trarre da queste puntualizzazioni sono le seguenti:

S is a woman iff S is systematically subordinated along some dimension (economic, political, legal, social, etc.), and S is "marked" as a target for this treatment by observed or imagined bodily features presumed to be evidence of a female's biological role in reproduction.

S is a man iff S is systematically privileged along some dimension (economic, political, legal, social, etc.), and S is "marked" as a target for this treatment by observed or imagined bodily features presumed to be evidence of a male's biological role in reproduction.

(Haslanger 2000, 39)

Innanzitutto, queste definizioni dissociano l'essere donna o l'essere uomo dal sesso biologico e lo collegano a sistemi di subordinazione e privilegio che si basano sulla percezione (non necessariamente veridica) di caratteristiche corporee. La concezione di "sesso" (*sex*), in questo caso, può avere diversi significati e posizionare una persona in diversi tipi di gerarchie. Ciò rende conto, per rispondere al problema della comunanza, del fatto che essere «una donna cinese del 1790, una donna brasiliana del 1890 o una

donna americana del 1990, possa implicare relazioni sociali molto diverse tra loro e di conseguenza diversi tipi di oppressione. Tuttavia, questi gruppi contano come *donne* fino a che le loro posizioni subordinate sono segnate e giustificate dal riferimento al sesso femminile» (ibid.). In modo analogo, la categoria di genere varia in base all'individuo e al contesto dipendentemente dal modo in cui il significato del sesso interagisce con quello di altri fattori socialmente rilevanti.

La percezione dello “spettatore” è il fattore esplicativo nella teoria, poiché l'essere subordinato o subordinata perché il proprio corpo viene percepito come un corpo femminile, diventa una condizione necessaria e sufficiente dell'essere donna. Viceversa, l'essere privilegiato o privilegiata perché il proprio corpo viene considerato un corpo maschile, acquisisce lo *status* di una condizione necessaria e sufficiente dell'essere uomo. Non vige una relazione causale tra sesso maschile e privilegio sociale o sesso femminile e svantaggio sociale, ma una relazione normativa, convenzionale e motivazionale tra la presunta percezione del sesso biologico di una persona da un lato, l'assegnazione e l'occupazione di una posizione sociale di subordinazione o privilegio dall'altro (Rahme e Chizzola 2017, 13)

Si può notare come l'elemento che gioca un ruolo cruciale nella definizione di *donna* sia il concetto di oppressione. Senza elaborarne una teoria, Haslanger descrive l'oppressione come un fenomeno strutturale e sottolinea che le strutture che la rendono possibile non sono ideate da coloro che “detengono il potere”, ma, citando *Justice and the politics of difference*, «con oppressione si intende l'insieme delle ingiustizie che alcuni gruppi soffrono come conseguenza di assunzioni e reazioni spesso inconsapevoli di persone benintenzionate nelle interazioni ordinarie, stereotipi culturali e caratteristiche strutturali di gerarchie burocratiche e meccanismi di mercato – in breve, i normali processi della vita di tutti i giorni» (Young 1990, 41). L'oppressione può assumere diverse forme e anche se una persona è privilegiata lungo una dimensione (ad esempio per quanto riguarda il reddito), può contemporaneamente essere oppressa lungo un altro asse sociale. Per individuare il fenomeno in questione, risulta necessario individuare anche la proprietà socialmente rilevante alla base dell'oppressione, ovvero le caratteristiche immaginate o reali del corpo.

Stando a questa rigida separazione tra genere e sesso, Haslanger ammette che una persona subordinata in base alla sua reale o immaginata anatomia maschile non si qualifica come donna (*woman*), ma, nel contesto particolare considerato, non occupa neppure il ruolo sociale di uomo (*man*). Inoltre, data la variazione contestuale è anche possibile che un essere umano di sesso femminile non sia socialmente una donna se non è subordinato in un determinato sistema sociale. L'enfasi sul contesto è data dal fatto che il suo approccio è proposto come "ibrido", in quanto fornisce sia una spiegazione dell'oppressione come problema strutturale, sia un'analisi contestuale del fenomeno, riconoscendo le variazioni esistenti.

The idea seems simple enough: there are dominant ideologies and dominant social structures that work together to bias the micro-level interactions, however varied and complex they may be, so that for the most part males are privileged and females are disadvantaged. (Haslanger 2000, 41)

Avvicinandoci a una conclusione dell'argomentazione fin qui sviluppata, la caratteristica che, secondo Haslanger, tutte le donne e solo le donne condividono sarebbe questa: essere subordinate perché considerate (percepite come) esseri umani di sesso femminile. Ciononostante, questo resta compatibile con il tipo di variazione culturale che gli studi femministi hanno rivelato, grazie al tipo di approccio ibrido, che propone il genere come strumento che può essere declinato in modi differenti a livello "locale".

So women have in common that their (assumed) sex has socially disadvantaged them; but this is compatible with the kinds of cultural variation that feminist inquiry has revealed, for the substantive content of women's position and the ways of justifying it can vary enormously. (ibid., 45)

In aggiunta, una conseguenza immediata delle definizioni propugnate da Haslanger è la seguente: non ci sarebbero né donne né uomini se non ci fossero sistemi socio-politico-culturali di subordinazione e privilegio basati sulla percezione, veridica o meno, di caratteristiche fisiche interpretate come indicatori di ruoli diversi nella riproduzione biologica. Ciò è coerente con il progetto "abolizionista" (riguardo al genere) di Haslanger, la quale, nella lotta all'oppressione sessuale, prospetta un futuro in cui non vi saranno più donne e uomini ma solo esseri umani di sesso femminile e maschile. In sintesi, un futuro in cui il genere (tradizionalmente inteso) venga abolito:

«... we should work for a day when sex and “color” markers do not have hierarchical implications» (Haslanger 2012, 252).

1.3 Critiche al progetto abolizionista

Il progetto abolizionista, portato avanti anche da altre filosofe prima di Haslanger (MacKinnon 1987), ha conosciuto critiche da varie teoriche del genere.

La prima considerazione è che, alla luce di questa teoria, l'essere donna sembra essere considerato esclusivamente un disvalore (Stoljar 2011), quando invece esistono individui che rivendicano il loro “essere donna” come parte positiva della loro identità. Si pensi, ad esempio, ad un caso in cui un uomo decida di voler diventare una donna: da ciò non segue che voglia essere collocato in una posizione gerarchicamente inferiore (Haslanger e Saul 2006, 123). Una seconda critica che si riallaccia a questo tema riguarda l'esclusione di certe donne dalla definizione, poiché esistono persone di sesso femminile che non sono sistematicamente subordinate in almeno una delle dimensioni citate da Haslanger (economica, politica, legale e sociale) e che quindi non sarebbero donne (lo stesso ragionamento si applica alle persone di sesso maschile). Questa implicazione è fortemente controintuitiva e sembra ricadere in errori già citati e noti. A questo riguardo, è importante sottolineare che Haslanger è consapevole del primo problema e afferma che la sua definizione di “donna” offre un ideale negativo, da cui però poter partire per rafforzare agenti sociali critici e formare le nostre identità personali e politiche in modo nuovo. Inoltre, nel momento in cui l'obiettivo della ricerca è quello di identificare e spiegare un *pattern* dell'oppressione sessuale, vi saranno implicazioni e conclusioni nella teoria coerenti con il fine che si ricercava. I risultati della teoria saranno limitati al confine della ricerca senza alcuna pretesa di universalizzazione. Questo aspetto costituisce una parziale risposta anche alla critica dell'esclusione: Haslanger ammette l'esistenza di esseri umani di sesso femminile che non siano *donne*, ma questi individui non costituiscono un controesempio alla sua analisi, poiché quest'ultima intende catturare una categoria politica utile per gli impegni e le aspirazioni del femminismo e gli esseri umani di sesso femminile non oppressi non rientrano nella categoria (Haslanger 2000, 46). Questo non significa che alcune

esperienze siano più rilevanti per “essere donna” rispetto ad altre, ma semplicemente che è necessario, all’inizio di una ricerca, selezionare i fatti significativi che si vogliono spiegare. E per gli scopi delle ricerche filosofiche femministe, l’oppressione è un fenomeno considerevole relativamente al quale elaborare le nostre categorie e i nostri concetti. Se è pur vero che certi individui sono marginalizzati nell’analisi, è anche vero che questo non confligge con i valori femministi che motivano la sua teorizzazione.

Una terza criticità, evidenziata da Jennifer Saul e Mari Mikkola (Haslanger e Saul 2006; Mikkola 2009), mette in luce il fatto che le implicazioni abolizioniste della teoria di Haslanger derivano dalla distinzione controintuitiva tra sesso e genere. Questa divisione presentata in modo così evidente, in realtà, non è sempre considerata come tale dai parlanti. Inoltre, il genere è spesso risultato estremamente difficile da analizzare in modo indipendente dal corpo sessuato (Butler 2013, 11). Saul sviluppa le sue critiche ricavando dal “senso comune” alcune osservazioni:

First, ordinary speakers may not have the sex/gender distinction at all. (...) In addition, Haslanger’s careful distinction between the meanings of “woman” and “female” is not one that is reflected in ordinary usage. Most speakers use “woman” as both sex and a gender term. None of the following would strike an ordinary speaker as strange:

- ‘I (like everyone else) never realized Ed was a woman until I saw Ed naked’. (Here “woman” is used as a sex term)
- ‘I am a man, but I want to become a woman’. (It is not so clear here whether “woman” is being used as a sex or a gender term ... But this uncertainty doesn’t lead us to any uncertainty about whether the term is correctly used)

(Haslanger e Saul 2006, 130)

Data la grande varietà degli utilizzi, risulta estremamente difficile portare avanti un’analisi del concetto operativo di “donna”, ovvero del concetto che, alla luce di determinate pratiche sociali, in modo coerente ad esse dovrebbe guidare i nostri comportamenti (ibid., 98). La ricerca, infatti, potrebbe concernere (erroneamente per Haslanger) il concetto operativo che riguarda il sesso, associato al termine “donna”. L’idea alla base di queste considerazioni è che esiste una divergenza tra l’utilizzo che i parlanti fanno dei termini e quello che invece propugnano gli studiosi. Se questa discrepanza esiste, è difficile poter sostenere, come afferma Haslanger, che la sua analisi del termine “donna” possa carpire il “nostro” concetto di donna, cioè il concetto dei parlanti.

Saul, nella sua argomentazione, rileva questa ambiguità anche nel *contestualismo* abbracciato da Haslanger, mettendo in luce due contraddizioni: il tentativo di tenere insieme una dimensione di sofisticata ricerca linguistica di termini “tecnici” e un’altra che concerne la comunicazione ordinaria; e, di conseguenza, l’operazione complicata di rendere possibile lo scambio di informazioni tra parlanti di due contesti C1 e C2 che utilizzano lo stesso termine per due concetti differenti. Si consideri un parlante A che condivide la proposta di Haslanger sull’utilizzo del termine *woman* e che compie il seguente proferimento:

- All women are subordinated by men

Il parlante B non utilizza il termine “donna” come A, infatti secondo B l’espressione denota semplicemente un essere umano di sesso femminile. Plausibilmente, ascoltando il proferimento di A, B non comprende ciò che A intende veicolare, in quanto per lui la parola ha un significato differente. Segue da ciò che B non è in grado di riportare ciò che ha enunciato A. Questo ostacolo nella comunicazione emerge nei contesti misti e mostra la confusione che si può creare con una versione contestualista come quella di Haslanger. Saul, pertanto, conclude: «It seems to me that communication is difficult enough as it is, and that we should instead try to use ordinary terms in as ordinary a way as possible» (ibid., 141).

La preoccupazione per il verificarsi di incomprensioni tra parlanti è certamente legittima. Tuttavia, risulta piuttosto ambigua la posizione di Saul, poiché sembra condurla a una preferenza problematica per attenersi semplicemente all’uso vigente dei termini (Brigandt e Rosario 2020, 160). Vi sono indiscutibilmente delle difficoltà da affrontare per spiegare il cambiamento dei significati dei termini, ma la sua posizione sembra favorire lo *status quo*. Inoltre, esistono diversi esempi di termini altamente problematici il cui significato è cambiato nel tempo. Si pensi, ad esempio, che in passato l’espressione “stupro” non includeva la violenza perpetrata all’interno di rapporti matrimoniali, al contrario dell’uso attuale del termine. Si pensi, in aggiunta, a “matrimonio”, parola il cui significato in passato non includeva le coppie dello stesso sesso. Si tratta di cambiamenti a livello semantico e concettuale che, seppur graduali,

sono più frequenti di quello che si può pensare e che rispondono a determinate richieste avanzate il più delle volte da movimenti sociali o politici.

Queste obiezioni vengono riprese da Mikkola, la quale problematizza il ruolo dei termini “tecnici” nella teoria di Haslanger e la loro possibilità di essere compresi dai parlanti ordinari:

Take Haslanger’s own claim ‘I believe it is part of the project of feminism to bring about a day when there are no more women’ (2000, 46). Without previous knowledge about her definition of *woman* and taken out of context, most ordinary language users will probably think this is a call for femicide – something Haslanger does not have in mind. (Mikkola 2009, 569)

Tuttavia si spinge oltre Saul, sostenendo non solo che un’analisi revisionista non sia necessaria, ma anche che il lemma “donna” non debba essere definito. Per gli scopi femministi, in particolare per spiegare le disuguaglianze sociali, non è necessario il concetto di “donna”, ma basterà fare riferimento a un tipo di intuizioni linguistiche che definisce “estensionali”.

Quite simply, focusing on ordinary language users’ willingness to apply “woman” is enough to pick out women’s type and in order to avoid getting bogged down by conceptual problems, this is what feminist philosophers should settle for. I am clearly focusing on the *use* of gender terms. (ibid., 575)

Queste intuizioni non dicono nulla sul concetto di “donna”, ma rispecchiano semplicemente l’uso che ordinariamente si fa del termine. Questa considerazione mette in luce un problema non più (solamente) semantico, ma relativo all’utilità politica della terminologia adottata da Haslanger. Essa, infatti, benché appropriata per individuare determinate ingiustizie, non risulta adeguata per realizzare positivamente alcun cambiamento e, pertanto, combattere il sessismo che pervade alcuni sistemi sociali.

This goal *at the very least* requires that existing social conditions and circumstances that subordinate women can be altered. In short, it requires social change. But I am unconvinced that appropriating Haslanger’s terminology would be strategic in order to facilitate this. (ibid., 568)

Lo scetticismo di Mikkola sembra destabilizzare la posizione di Haslanger nel suo punto forte. L’approccio di quest’ultima è fortemente pragmatico relativamente alla

questione di come concettualizzare i generi *donna* e *uomo*, dal momento che il suo interesse è principalmente legato all'utilità politica delle sue considerazioni per la realizzazione di fini politici femministi. Essendo a loro volta legittimi, questi fini devono sin dall'inizio orientare le teorie dei generi (Rahme e Chizzola 2017, 17). Ed è proprio su questo aspetto che Mikkola costruisce la sua obiezione: non solo l'analisi del concetto di "donna" risulta inutile per le politiche femministe, ma corre anche il rischio di ostacolare, anziché promuovere, il loro conseguimento, a causa della controintuitività che i parlanti competenti riscontrano nelle definizioni proposte da Haslanger. Pertanto, «se le femministe si appropriassero della sua terminologia, alcune loro affermazioni sulle donne correrebbero il rischio di essere fraintese in modo eclatante (...) Corriere questo rischio è strategicamente problematico perché la giustizia di genere richiede che le femministe riescano a trasmettere il loro messaggio e influenzino le effettive relazioni sociali» (Mikkola 2009, 569).

Come nel caso di Saul, ciò che muove il giudizio di Mikkola, anche nella sua critica pragmatica, è la preoccupazione per salvaguardare in qualche modo il senso comune e le intuizioni dei parlanti ordinari relativamente al genere. Ancora una volta il rischio è quello di ricadere in una sorta di appiattimento su questo senso comune. Oltre a ciò, anche ipotizzando che la critica di Mikkola sia corretta, come valutare lo statuto epistemico dell'affermazione secondo cui gran parte del pensiero femminista si trova in disaccordo con il pensiero ordinario? In disaccordo con il pensiero ordinario di chi, precisamente? E che cosa conterebbe come giustificazione o confutazione di quest'affermazione? (Rahme e Chizzola 2017, 19). Senza alcuna contestualizzazione e specificazione è difficile poter pensare di giustificare queste intuizioni. Infine, si perde di vista il fatto che ad ogni cambiamento politico corrisponde anche un cambiamento concettuale e semantico. Le trasformazioni a cui sono andati incontro certi termini mostrano come gli strumenti di comunicazione che adoperiamo siano eticamente rilevanti e separare in modo drastico questi "veicoli" dai loro effetti non linguistici trascura il potere performativo delle nostre parole. Benché consapevoli del fatto che il punto di partenza possa essere costituito dalle nostre intuizioni, è evidente che queste, in un secondo momento, sono anche quelle che verranno modificate in base alle nostre stesse esigenze e ai nostri scopi politici o teoretici.

Saul, al contrario di Mikkola, offre una proposta alternativa per evitare di ricorrere alla terminologia di Haslanger, riscrivendo le definizioni attraverso l'uso di termini meno ricercati che denotano il sesso: «La spiegazione delle disuguaglianze persistenti tra femmine e maschi (*females e males*) comincerebbe dalla constatazione che le femmine tendono ad essere sistematicamente subordinate ai maschi. La fase successiva consisterebbe nell'analizzare questa subordinazione sistematica e la sua perpetuazione» (Haslanger e Saul 2006, 136). Secondo Saul, in questo modo, è possibile spiegare la problematicità di un fenomeno sistematico in maniera più intuitiva e questo dimostra come le espressioni di Haslanger non aggiungano nulla di essenziale alla spiegazione e come, di conseguenza, non risultino necessarie per gli scopi precedentemente definiti. La conseguenza di questo approccio, che formula il genere come una categoria puramente biologica, è una netta separazione tra la scelta teorica e/o politica della terminologia e il fine della teoria, ovvero, in questo caso, l'individuazione di discriminazioni in base al genere, che diviene un problema completamente distinto che va affrontato isolatamente. Anche Mikkola offre un'indicazione simile: «There is nothing in my proposal that prevents feminists from identifying and explaining persistent inequalities since this is a separate empirical task» (Mikkola 2009, 581).

Al contrario, il concetto di genere di Haslanger, più correttamente, evidenzia che nonostante la dimensione biologica che pertiene al genere, una comprensione adeguata del problema deve rendere esplicitamente conto del fatto che le differenze di genere che vogliamo spiegare sono dovute a fattori sociali. Ci sono molti *generi* (“kinds”) che combinano influenze causali di più fattori, sia biologici che sociali. E se lo scopo di un concetto che si riferisce a questi *generi* è quello di essere esso stesso esplicativo, un termine “tecnico” deve includere nel suo significato tutti i fattori causali rilevanti e il modo in cui sono combinati. Per questo motivo, se il fine è quello di rendere conto delle disuguaglianze tra i sessi, il concetto di “genere” di Haslanger è preferibile a un concetto biologicamente connotato di “genere” come quello di Saul, che per fornire una spiegazione del fenomeno in questione è costretto a ricorrere ad altri concetti aggiuntivi (non biologici) (Brigandt e Rosario 2020, 107). Ciò significa che il potenziale del concetto di Haslanger risiede nella sua maggiore forza esplicativa, essendo in grado di

rendere conto di più fattori che sono coinvolti nella subordinazione delle donne. Ma in particolar modo, ciò che motiva la predilezione per le sue definizioni, risiede nel riconoscimento dell'importanza del rapporto tra dimensione epistemica e politica, e quindi del collegamento tra linguaggio e fini pratici (Haslanger 2014b). La scelta di determinati termini e dei significati ad essi connessi, non è una questione “opzionale” o non fondamentale. Come evidenziato in *Social Meaning and Philosophical Method*, i significati sociali (*social meanings*) sono incorporati nelle nostre pratiche e sono inclusi in quegli *schemi* che guidano le interazioni con gli altri e con il mondo. Per questa ragione sono rilevanti nel tentativo di operare per la giustizia sociale, in quanto costituiscono il *milieu* culturale delle nostre azioni: «Although both individual actions and institutions are sources of injustice, injustice is learned and lived through culture. Insofar as social meanings partly constitute our social practices, and internalized meanings guide our interactions, social justice requires attention to—and changes to—social meanings» (ibid., 26).

1.4 Contestualismo e scopi legittimi

Un'altra posizione meritevole di considerazione è l'approccio fortemente contestualista riguardo il concetto di “donna” abbracciato da Saul, in un articolo successivo a quello precedentemente analizzato (Saul 2012), per constatare da una parte come la direzione che assume in riferimento alla legittimità degli scopi si avvicini a quella di Haslanger, e dall'altra come diverga ancora una volta per quanto riguarda la netta separazione tra dimensione epistemica e politica. L'altro approccio che verrà presentato è quello di Esa Díaz-León (Díaz-León 2016), mostrandone la vicinanza con quello di Haslanger relativamente alle considerazioni morali e politiche.

L'intenzione che muove Saul nel suo articolo *Politically significant terms and philosophy of language* consiste nel correggere le definizioni da lei proposte in precedenza per evitare gli effetti esclusivi che queste implicano. Nel caso specifico l'obiettivo diviene elaborare una definizione che includa anche le donne trans e le persone che non possiedono i connotati biologici femminili ma che si identificano come donne.

X is a woman is true in a context C iff X is human and relevantly similar (according to the standards at work in C) to most of those possessing all of the biological markers of female sex. (Saul 2012, 201)

L'idea alla base di questa correzione è quella, da una parte, di dare rilievo all'opinione condivisa sull'importanza dell'anatomia nella costituzione "dell'essere donna", dall'altra di sottolineare come questa non sia una condizione necessaria né sufficiente. Secondo Saul la definizione deve essere sufficientemente flessibile in modo da poter identificare ora un genere naturale, ora un genere sociale, che a loro volta differiscono in base ai contesti specifici. Il vantaggio di quest'analisi è evidente nell'esempio di un individuo intersessuale che si identifica come "donna", proposto di seguito:

Consider, for example, Amanda, who has XX chromosomes, testicles, and a vagina, and sincerely says, "I am a woman". Is Amanda a woman or a man, according to our analyses? The answer will depend on the context in which the question is asked. (ibid.)

Il significato di "donna" diviene estremamente variabile a seconda del contesto e quindi degli scopi. Se si immagina, come propone Saul, una situazione in cui l'interesse riguarda il modo in cui le persone si identificano, questo sarà il criterio secondo cui considerare un individuo in quanto uomo o donna. Di conseguenza, "Amanda è una donna" è un'asserzione vera. Al contrario, se si pensa a un contesto clinico in cui si vuole prevenire un carcinoma ai testicoli e il sistema sanitario nazionale ha fortemente consigliato che gli uomini dell'età di Amanda si sottopongano a screening frequenti, ciò che importa in questo caso è il possesso di genitali maschili e pertanto Amanda rientra nella definizione di "uomo". Un altro esempio che dimostra le possibilità di variazione del significato di "donna", è quello di Charla, una donna trans. Nel momento in cui ciò che conta è l'autoidentificazione, la proposizione "Charla è una donna" è vera in quel contesto. Quando, invece, l'interesse o il problema si sposta su fattori biologici la stessa proposizione è falsa.

La preoccupazione di Saul è quella di riconoscere l'identificazione delle donne trans in quanto donne. Nel conseguimento di questo obiettivo rende il significato di *woman*, e dunque il suo valore di verità, dipendente dai singoli contesti. Tuttavia, in questo suo tentativo, nutre dei dubbi sulla legittimità di quei contesti governati da norme moralmente e politicamente problematiche, in quanto il suo approccio non è in

grado di avanzare alcuna critica sulla loro liceità, ma si limita a constatare la verità o la falsità di un'asserzione dipendentemente dalle consuetudini vigenti. Questo rappresenta un ostacolo per il raggiungimento dello scopo che Saul vorrebbe conseguire, poiché rende il precedente proferimento di Charla vero solamente nel contesto specifico in cui compie l'asserzione e falso in condizioni completamente diverse. Infatti, la stessa frase pronunciata da un individuo che vive in una comunità governata da legislatori transfobici, ad esempio, risulterebbe vera in quel contesto. Con un approccio contestualista si potrebbe replicare solamente che il valore di verità è dipendente dai differenti criteri in uso e ci si limiterebbe a registrare questa diversità. È chiaro che questa conclusione, come afferma Saul, sembra essere sia paradossale che politicamente paralizzante. Seguendo la sua proposta non è possibile sostenere che i legislatori stiano utilizzando in modo scorretto il termine "donna". Tuttavia, Saul insiste sulla legittimità dei suoi criteri contro l'illiceità delle norme dei legislatori transfobici. Ciò non è possibile sostenendo che i legislatori facciano un uso scorretto della parola "donna", ma affermando che applichino delle norme moralmente e politicamente sbagliate. Per trovare una soluzione alle divergenze, dunque, non sembra più sufficiente ricorrere al linguaggio, in quanto i disaccordi si possono dirimere solamente ricorrendo a principi morali e politici.

There may well be a single *right* answer about what standards should be applied for determining who satisfies the definition of "woman" in a particular context; but it will be right because it is morally and politically right. So I can coherently, and maybe even correctly, insist that the lawmakers are wrong and I am right. But we must recognize this claim for what it is: a moral and political, rather than merely linguistic, claim. (ibid., 204)

Ancora una volta Saul ricade in una dicotomia apparentemente irrisolvibile tra l'uso dei concetti e i valori morali e politici che si dovrebbero perseguire (Brigandt e Rosario 2020, 110), pur riconoscendo l'importanza di queste considerazioni per la filosofia del linguaggio. Ciò che si perde nell'argomentazione di Saul è il fatto che nella comunicazione ordinaria il disaccordo non è sempre sull'oggetto in discussione, ma sul termine da utilizzare per descrivere l'oggetto stesso. Questo tipo di negoziazione è anche definita "negoziazione metalinguistica" (Plunkett e Sundell 2013). Ciononostante, i disaccordi metalinguistici possono essere disaccordi sostanziali, in

quanto non sono dipendenti esclusivamente dal piano linguistico, ma si basano anche su valori estetici, morali o politici.

Esa Díaz-León, in risposta a Saul, sostiene che i giudizi di valore riguardo l'utilizzo del termine "donna" possano essere considerati come «genuinely linguistic point» (Díaz-León 2016, 248). La proposta di Díaz-León, per correggere l'approccio contestualista di Saul, è distinguere tra posizioni contestualiste che fanno riferimento a fattori del parlante e quelle che fanno riferimento a fattori del soggetto in questione.

The main idea here is that whereas some contextualist views about the meaning of a certain term (say, "knowledge") hold that the term changes its content from context to context depending on different features of the *speaker* in those contexts (such as her beliefs and intentions), some other views hold that the term changes its content (or at least, the corresponding utterance changes its truth-value) from context to context depending on different features of the *subject*, that is, the putative knower in the case of "knowledge" (or the relevant entity that is supposed to fall under the relevant term at issue).

Here, the meaning of "S knows that there is a zebra in front of her" changes from context to context, depending on features of the speaker in each context. In contrast, according to *subject-contextualism*, what it takes for S to know that there is a zebra in front of her changes from context to context, depending on features of S herself, regardless of who utters the sentence.

(ibid., 250)

Se applichiamo una visione contestualista relativa al soggetto in discussione all'esempio di una donna trans proposto da Saul, otterremo che la proposizione "X is a woman" è vera se e solo se X è un essere umano simile alla maggior parte degli esseri umani di sesso femminile, e il criterio per la somiglianza dipende da fattori "oggettivi" del contesto di X, incluse considerazioni morali e politiche che hanno a che fare con il modo in cui X dovrebbe essere trattata, indipendentemente da chi proferisce la frase o dalle sue credenze.

Se una visione contestualista relativa al parlante ammette la possibilità che la proposizione "X is a woman" abbia valori di verità differenti in diversi contesti, lo stesso risultato non è ammesso da una posizione contestualista relativa al soggetto. Nel momento in cui la situazione di X è la medesima (nel caso particolare la sua sincera identificazione con il "genere femminile"), la proposizione "X is not a woman" sarà sempre falsa. In questo modo si evitano le conseguenze problematiche dell'approccio di Saul, poiché ciò che determina gli standard rilevanti per definire la somiglianza in un

contesto non dipende da quello che il parlante crede, ma diventa una questione riguardo i criteri che soddisfano una serie di considerazioni pratiche e morali.

As I have explained, a modified version of Saul's contextualist proposal, namely, subject-contextualism about *woman*, can be used to show how moral and political considerations can help to determine the truth-value of such utterances, by determining in part what standards of similarity are relevant in a particular context, which are crucial in order to determine the truth-value of the utterance in that context, as my proposal makes clear. And as I have suggested, which standards of similarity are relevant in different context might depend on practical considerations, including moral and political considerations of the sort that feminist philosophers are concerned with. (ibid., 254)

La strategia di Díaz-León rappresenta un'evoluzione vantaggiosa dell'approccio di Saul. Tuttavia è bene sottolineare come la rilevanza del contesto del soggetto non può essere una questione stabilita *a priori*. Considerando un parlante che utilizza un concetto per riferirsi a un soggetto S, può anche darsi il caso che il contesto di quest'ultimo non sia quello rilevante, oppure che sia moralmente problematico qualora fosse caratterizzato da credenze non vere. Se prendiamo ancora una volta il caso di una donna trans che ricopre il ruolo del soggetto S, vi è anche la possibilità che questa abbia una concezione di "donna" che differisce dalla concezione di altre donne trans (o semplicemente di altre donne) e che sia moralmente e politicamente problematica (Brigandt e Rosario 2020, 111). Nell'esempio considerato fino a questo punto, è chiaro che il tema è se le donne trans siano trattate allo stesso modo delle altre donne. Di conseguenza, ancora una volta, ciò che muove la ricerca è rappresentato dagli scopi legittimi e rilevanti che possono anche non coincidere con quelli del parlante o del soggetto, e che devono essere individuati e successivamente giustificati come tali.

L'analisi di Haslanger sembra resistere alle criticità sopracitate. Fin dall'inizio di *Gender and Race* identifica il bisogno di "individuare e spiegare le disuguaglianze persistenti" (Haslanger 2000, 36) delimitando i confini della sua ricerca. La sua non è tanto una pretesa nell'affermare cosa sia il *genere*, quanto un impegno nell'affermare che le categorie da lei proposte (*women, men, gender*) sono concetti di cui una teoria femminista necessita, sebbene non siano le uniche: «I am willing to grant that there are other ways to define race or gender, man or woman, that are useful to answer different questions, motivated by different concerns and priorities» (ibid., 52). L'approccio femminista adottato rifiuta un'analisi che presupponga che il significato delle categorie

adottate sia sempre e ovunque lo stesso, ma considera come i membri di un gruppo siano socialmente situati e quali siano gli “indicatori fisici” che costituiscono la base per questa gerarchia. Il sesso (*sex*) in questa riflessione è inevitabilmente significativo da un punto di vista strettamente politico, in quanto funzionale per identificare una correlazione *non* accidentale tra ingiustizia e appartenenza a un gruppo e, conseguentemente, per concepire nuove strutture politiche egualitarie e nuovi *generi* non gerarchici: «Given that sex needs to be meaningful in order to achieve justice, a conception of gender that allows new non-hierarchical cases will be valuable in our efforts» (Haslanger 2012, 254). L’adeguatezza delle distinzioni che elaboriamo dipende da molteplici fattori, inclusi gli obiettivi della teoria. Che la differenza tra generi (e tra sessi) si delinei all’interno di una complessa organizzazione di significati sociali è un fatto noto ad Haslanger, ma ciò che conta è se la divisione sia adeguata agli scopi legittimi.

Il contestualismo di Haslanger, contrariamente a come lo intende Saul (Haslanger e Saul 2006), nonostante ammetta (in modo corretto) una variazione concettuale dei termini in base al contesto, non perde di vista il problema politico che giace nei modi in cui sono organizzati i sistemi sociali, ovvero un problema di ingiustizia strutturale nelle pratiche e nelle istituzioni: «I am asking us to understand ourselves and those around us as deeply molded by injustice and to draw the appropriate prescriptive inference» (Haslanger 2000, 48). Questo significa anche che il progetto portato avanti è, in parte, descrittivo, in quanto invita a *vedere* il sistema come tale e a coglierne l’ingiustizia. Nonostante Saul sia consapevole della “paralisi politica” in cui rischia di cadere il suo approccio contestualista, non solo non è in grado di superare la dicotomia tra piano linguistico e politico, ma sembra anche trattare indistintamente la questione politica e quella morale, quando afferma che la sua definizione di “donna” sia corretta in quanto «morally and politically right» (Saul 2012, 204) e quella dei legislatori transfobici sia scorretta. Il punto di forza dell’analisi di Haslanger, invece, risiede anche nel distinguere questi due aspetti:

In other sort of cases, the oppression is not an individual wrong but a social/political wrong; that is, it is a problem lying in our collective arrangements, an injustice in our practices or institutions. Consider tyranny. Tyranny is wrong not because (or not just because) tyrants are immoral people intentionally causing harm to others, but because a tyrannical governmental structure is unjust. Theorists will vary on what exactly constitutes its

injustice, but key considerations include such matters as the fact that tyranny is not a structure in which individuals count as moral equals. (...) The oppressiveness of a tyranny may be compounded by the evil designs of the tyrant, but even a benign tyrant rules in an oppressive regime. Let's call this second kind of case structural oppression. (Haslanger 2012, 314)

Se nel caso di un'oppressione perpetrata da un singolo agente (*agent oppression*) l'interesse è sugli individui, nel caso di un'oppressione strutturale (*structural oppression*), l'attenzione è riposta sulle politiche, sulle istituzioni, sull'organizzazione e la distribuzione del potere e sulle pratiche collettive. Il riconoscimento di un problema strutturale in determinati contesti è di fondamentale importanza non solo per poter operare in essi e cambiarli, ma anche per comprendere come determinate gerarchie siano «il risultato di forze sociali generalizzate che non sono sotto il controllo dei singoli individui» (Haslanger 2014a, 34). Ciò detto, Haslanger non esclude che vi siano contesti in cui i due tipi di oppressione interagiscono e che quindi in molti casi sia necessario un approccio “misto” (Haslanger 2012, 320), o che le ingiustizie strutturali possano essere anche moralmente sbagliate.

1.5 Conclusioni: un soggetto per l'anti-anti-essenzialismo

A quest'altezza della trattazione è evidente l'importanza della dimensione politica, per la filosofia del linguaggio, che le studiose fin qui trattate hanno messo in luce. L'anti-anti-essenzialismo promosso dalle autrici, infatti, deriva dalla preoccupazione, per ragioni politiche, dovuta alla frammentazione della categoria “donna” che l'anti-essenzialismo ha propugnato. Le strategie adottate per rispondere a questa tendenza sono molteplici e le ragioni che hanno motivato la scelta, da parte di chi scrive, delle filosofe qui trattate, risiedono nel fatto che Haslanger e Mikkola rappresentano in modo convincente due delle strade percorribili da una sostenitrice del *realismo di genere*.

Mikkola è motivata da una visione realista che superi lo scetticismo di Spelman e di Butler. Nella sua trattazione sostiene che sia possibile parlare di “donne” come categoria, nonostante non sia possibile individuare una caratteristica specifica che le accomuni. Ma ciò non impedisce di parlare delle donne in quanto gruppo. Appellandosi al realismo metafisico di David Armstrong (Armstrong 1978), Mikkola smentisce l'idea

che l'impossibilità di analizzare una caratteristica condivisa da più individui implichi necessariamente che essa sia una proprietà primitiva indivisibile. L'assunzione che una caratteristica complessa debba essere *sempre* ridotta in parti più piccole per essere analizzata è un'assunzione falsa da parte di molti filosofi. Si consideri, ad esempio, la proprietà di "essere umano": «Se questo attributo è complesso (composto da più parti), allora i filosofi si aspettano di dover essere in grado di analizzarlo e ottenere condizioni necessarie e sufficienti per "essere umano" che tutti gli umani possiedono ... Armstrong ha osservato, che se questa caratteristica non può essere analizzata e non è possibile individuare condizioni necessarie e sufficienti per "essere umano", allora i filosofi assumono che si tratti di una proprietà primitiva» (Mikkola 2006, 91). Secondo Armstrong presupporre che tutte le proprietà complesse possano essere ridotte in parti più semplici costituisce una pretesa impossibile per la metafisica. Il messaggio rilevante è che alcuni universali possono essere complessi e proprio in virtù di ciò *non* analizzabili: «They possess numerous constituent parts (maybe infinitely many) that make it extremely difficult – if not impossible – to analyze them reductively by breaking them down into necessary and sufficient conditions» (ibid.). Mikkola aggiunge che, secondo l'argomentazione di Armstrong, la complessità di un universale non esclude la possibilità di classificare gli individui secondo tale proprietà con una relativa facilità, come accade nel caso di "essere umano": nonostante non si possa ridurre tale attributo in parti più piccole per la sua complessità, appare relativamente semplice identificare le entità che rientrano nell'insieme degli esseri umani e si può in ogni caso ottenere un'immagine realista relativamente a tale proprietà. Mikkola delinea attraverso questa riflessione un'analogia tra "essere umano" e "donna" per difendere un realismo relativo al genere che non abbia né la pretesa di individuare condizioni necessarie e sufficienti per essere donna, né la pretesa, in virtù della complessità e dell'irriducibilità di questa proprietà, di annullare le numerose differenze tra donne: «They have diverse and dissimilar experiences and traits as women and it is precisely this that makes womanness such a complex phenomenon» (ibid., 92). La strategia adottata, per replicare allo scetticismo pertinente al genere, è chiara a questo punto della riflessione fin qui sviluppata: le donne condividono una proprietà estremamente complessa, e perciò non analizzabile, che le rende tali. Mikkola non fa riferimento ad alcun ruolo sociale particolare, ad attributi fisici e/o biologici, o a una disposizione psicologica o

comportamentale per descrivere questa caratteristica, mostrandosi attenta alle diverse declinazioni che l'“essere donna” comporta. Questo risultato è compatibile con la possibilità di classificare facilmente gli individui secondo questa proprietà, che non è definita e che non richiede alcun tentativo in questa direzione, poiché non è necessario per poter continuare a parlare delle donne come categoria e quindi salvare in qualche modo un realismo relativo al genere: «In fact, my contention is that asking for a definition of the concept *woman* is asking too much because it is so very difficult to define ... As I see it, hanging on to the requirement that *woman* should be defined is more trouble than it's worth» (Mikkola 2009, 562).

Pur condividendo gli obiettivi di Mikkola, la sua strategia appare incompleta. Come in parte già sottolineato, l'assenza di una terminologia alternativa per definire il concetto di “donna”, non solo si basa su un problematico tentativo di salvaguardare il senso comune e la comunicazione ordinaria, ma lede gli stessi obiettivi femministi di, ad esempio, opporsi alle disuguaglianze sociali ed economiche che si basano su caratteristiche biologiche degli individui. Nel caso di Haslanger (Haslanger 2000), la definizione della categoria non è un tentativo di propugnare una differenza tra sessi (percepiti) fine a se stessa, ma quello di identificare gli individui oppressi da un sistema politico e/o sociale profondamente ingiusto. Se, come vuole Mikkola (e Haslanger), «le politiche e le pratiche femministe incorporano diversi femminismi che hanno scopi e obiettivi specifici» e «le diverse battaglie si concentrano su aspetti differenti delle vite delle donne e su un gruppo specifico di donne» (Mikkola 2009, 579), sarà anche necessario riconoscere per *chi* si porta avanti una battaglia, ovvero quali persone si ritrovano in una condizione di inferiorità e subordinazione. Inoltre, è fondamentale evidenziare il fatto che, nelle definizioni di Haslanger, la condizione delle donne (*women*), cioè la loro subordinazione agli uomini, non ne definisce l'identità, ma è una definizione funzionale alla comprensione di un fenomeno problematico che rappresenta un'operazione coerente con le pratiche femministe.

So to say that someone is oppressed as an *F* is not to imply that they *identify* as an *F*. Rather, the point can be that one is oppressed by virtue of being a member of the *Fs*; that is, being an *F* is a condition that subjects them to an unjust policy or practice (regardless of whether being an *F* is meaningful to them or not). (Haslanger 2012, 324)

La strada percorsa da Haslanger, dunque, è quella di chiedersi innanzitutto quale sia lo scopo della teoria o dell'analisi che si vuole portare avanti. Questa domanda deve guidare la ricerca in questione e per le teorie femministe è di fondamentale importanza delineare i propri obiettivi politici che, nel caso specifico, ruotano attorno all'individuazione dell'oppressione strutturale che caratterizza alcuni contesti. Questo approccio pragmatico implica anche una definizione e una delimitazione del soggetto in questione in senso realista, operazione che Mikkola ritiene superflua. Nonostante il criterio per la ripartizione sia dipendente dalle nostre scelte, come nel caso della differenziazione tra *women* e *men*, si può adottare una posizione realista riguardo l'esistenza di questi *generi*, ovvero considerarli categorie oggettive. Si consideri l'esempio proposto da Haslanger in *Theorizing with a Purpose: The Many Kinds of Sex*:

... suppose that after lobbying from the town's dog owners, the local animal commission has designated two areas at the town dog park, one for dogs over 20lbs, the "Big Dog" area, and one for dogs under 20lbs, the "Little Dog" area. This allows the little dogs to have space to run around and play, and puppies to be socialized, without being trampled by the big dogs. In this task they were appropriately guided by some epistemic goals (it is important to determine what makes mixing the big dogs and little dogs difficult for dogs and owners), and some practical goals (the commission should be responsive to the community's interests, but also have a policy that is manageable to enforce). The commission decided that the "20lb rule" (strictly, that dogs weighing >20lbs are not allowed in the "Little Dog" area) was the differentiating feature that best served the purpose at hand. (...) The condition is "up to us," i.e., it is up to the commission, but what satisfies the condition is not. (Haslanger 2016, 6)

Il criterio adottato per la separazione tra le due aree dipende dalla scelta "arbitraria" della commissione, ma ciò non implica che l'esistenza delle entità che soddisfano tale criterio dipenda in qualche modo dalla commissione e che quindi esse non siano reali. E ciò vale non solo per i "generi naturali", ma anche per quanto riguarda le categorie sociali: «What it is to be gendered or raced is, in part, a matter of how you are viewed and treated in a social context, that is, these are relational features. However, the common error of projecting our experiences, desires, and values, onto things does not undermine the objectivity of the type we are projecting onto – in the cases at hand, genders and races» (Haslanger 2012, 209).

In Haslanger la stretta connessione tra scopi legittimi e formazione del soggetto "collettivo" può condurre in una direzione precisa, ovvero verso la messa in discussione

delle strutture politiche in cui i soggetti vivono e agiscono: « ... to deny that people are raced and gendered within (at least) the contemporary United States would be to ignore facts about out social arrangements that those who seek justice cannot ignore» (ibid., 365). Questo aspetto denota una virtù della sua definizione di “donna” come classe sociale: un approccio strutturale (*non* individualistico) è in grado di mostrare la distribuzione diseguale del potere tale che i membri di un gruppo sono ingiustamente svantaggiati. La relazione tra classe (o categoria) e istituzioni è peculiare e costitutiva dei gruppi sociali, che sono entità dinamiche il cui senso di appartenenza e di identità cambia in risposta alle circostanze sociopolitiche (ibid., 324).

La coerenza tra scelta dei concetti e teoria femminista è un aspetto che può essere stabilito una volta che vengono delineati i principi e l’orizzonte politico entro cui e *contro* cui i soggetti agiscono. Haslanger sembra intuire e indicare una strada adeguata in questa direzione, mettendo in luce la necessità di individuare l’oppressione strutturale che caratterizza determinati contesti. Pur avendo questa intuizione, non sembra tuttavia percorrere completamente la strada indicata, in quanto per avanzare una critica a specifiche politiche collettive, appare necessario anche compiere l’ulteriore operazione “positiva” di elaborare un concetto, ad esempio, di politica, di Stato, di istituzione democratica e di rappresentazione. Haslanger concettualizza in maniera chiara a livello epistemico la critica ad un certo tipo di contesti profondamente asimmetrici, ma nell’analisi sembrerebbe mancare la declinazione politica di questa critica con la proposta alternativa di una forma di agire politico. La forte interconnessione tra i due piani porta, giustamente, a interrogare il “vocabolario epistemico” con cui valutiamo, in particolare, gli altri soggetti, intraprendendo quella che Haslanger definisce “indagine normativa” su ciò che è epistemicamente importante, senza presupporre *aprioristicamente* che i nostri concetti ordinari “catturino” ciò che dovremmo valorizzare. In questa prospettiva «qualcosa è epistemicamente rilevante se costituisce una disposizione cognitiva, una capacità, o un risultato che realizza un tipo di agire (morale, autonomo) che è intrinsecamente giusto» (ibid., 357). Concordando con la visione di Haslanger, sottolineiamo, tuttavia, che a completamento dell’analisi, per giustificare un agire intrinsecamente giusto, sarà necessaria un’indagine sul concetto che vada oltre l’adeguatezza empirica. Si tratterebbe, cioè, di articolare concettualmente lo spazio politico-costituzionale dentro il quale il problema del giusto può essere

adeguatamente sollevato e comprendere se questo possa coincidere con la democrazia. Tuttavia, per questo scopo le strategie classificatorie dell'etica concettuale non sembrano bastare se non si problematizzano i concetti della politica.

Questa direzione sembra essere in qualche modo individuata anche da Saul, facendo emergere il problema della sua analisi contestualista, in particolare con l'esempio di un individuo intersessuale sopracitato (Saul 2012, 201), mettendo in luce una questione fondamentale: le categorie di sesso e genere sono delle classificazioni empiriche che dipendono sempre da un orizzonte epistemico già organizzato concettualmente. È il concetto biologico di sesso che orienta la classificazione degli individui in maschi (*males*) e femmine (*females*) (contemplando una percentuale di individui intersessuali), che si basa solamente sulla generalizzazione empirica. Ma nelle riflessioni di ogni filosofa fino a qui presentata, emerge l'intento di un uso politico dei concetti, che, tuttavia, deve essere integrato con un'interrogazione sulle istituzioni democratiche che rendono possibile questo uso e su cosa sia un concetto politico. Questa operazione è necessaria perché l'ambito in cui esse pretendono di muoversi non sembra essere né quello biologico né quello psicologico, bensì sociale e politico. Una questione (fondamentale) è l'uso politico di termini ed espressioni linguistiche dentro un contesto che si assume come politicizzato, un altro tema invece è analizzare i concetti che rendono comprensibile quel contesto. A quest'altezza, il problema del soggetto del femminismo, prima di divenire una questione logico-cognitiva, costituisce un problema *politico* e per questo motivo rende indispensabile capire come si articoli concettualmente la comprensione della politica e delle sue istituzioni. Questa consapevolezza guiderà la ricerca nei capitoli successivi, la cui trattazione mostrerà come l'indagine filosofica portata avanti da Haslanger non sia in grado di riflettere sulle matrici sociali e sui contesti politici in modo pregnante e analizzerà se il suo concetto di *genere* possa contribuire a problematizzare, oltre a determinate pratiche epistemiche, anche la struttura concettuale del rapporto di dominio tra uomini (*men*) e donne (*women*), per non perdere di vista che «ciò a cui si ambisce è un cambiamento delle pratiche sociali che classificano gli individui in base al genere» tradizionalmente inteso (Haslanger 2014a).

II. Le istituzioni democratiche e la spoliticizzazione della società

In questo capitolo verrà problematizzato lo spazio politico in cui si muovono, e che presuppongono, le filosofe affrontate in precedenza, con particolare attenzione per la trattazione di Haslanger. Dalle riflessioni sviluppate emerge, come spazio in cui rivendicare le istanze femministe, una comprensione immediata della politica in quanto genericamente coincidente con il concetto comune di democrazia. Nonostante Haslanger, in numerosi saggi, insista ripetutamente sulla necessità di porre attenzione verso le politiche, le leggi, le norme e le pratiche che rendono possibile una forma di cooperazione moralmente accettabile, tuttavia, nella misura in cui intende porre a tema un'ingiustizia riconosciuta come strutturale (Haslanger 2018a), la sua analisi si dimostra manchevole di una problematizzazione della concettualità politica dominante, ovvero rimane non sufficientemente pensato il suo modo di intendere la politica in vista della realizzazione degli obiettivi femministi. Al principio della sua ricerca, Haslanger stabilisce due tipi di obiettivi: «In order to achieve justice, we need new social and economic practices, new policies, new institutions and laws, a redistribution of resources (things of +/- value), and changes in social meanings» (ibid., 252). Da una parte, un cambiamento deve realizzarsi sul piano linguistico, come è già stato ampiamente dimostrato nel capitolo precedente (Haslanger 2012; 2000; Haslanger e Saul 2006; Haslanger 2014b); dall'altra, la sua affermazione sembra anche evocare una trasformazione più radicale, quando fa riferimento alle istituzioni, alle politiche e all'economia. Su questa considerazione, la domanda che guiderà questo capitolo è se lo spazio di intervento che presuppone Haslanger esista nella forma politica democratica e se, quindi, le trasformazioni da lei invocate siano possibili. L'ipotesi che guida la suddetta ricerca è che il concetto di patriarcato e quello di democrazia (in senso moderno) condividano le stesse origini (Rustighi 2021) e per questo motivo è necessario analizzare i concetti politici che stanno alla base della dottrina dello Stato moderno, la cui elaborazione risale *in primis* a Thomas Hobbes, ma il cui persistente utilizzo sostiene ancora la nostra comprensione della politica. Se il patriarcato, in quanto problema strutturale, è connaturato nelle contraddizioni dei concetti democratici che adoperiamo fin dall'età moderna, tali concetti non sono in grado di affrontare e riconoscere la logica della dominazione patriarcale che è inscritta in essi (ibid., 5), e

tantomeno in grado di problematizzare la struttura concettuale del rapporto di dominio tra uomini e donne. Di conseguenza, risulta fondamentale esaminare le aporie di questi concetti affinché si renda possibile una comprensione scientifica rigorosa della politica e si chiarisca il contesto (che noi assumiamo come) politicizzato in cui abitualmente avanziamo le nostre analisi: «... the *comprehension* of the concepts and of the reality for which those concepts seem adequate leads to a movement of thought that interrogates those concepts, finding at their center exactly what they work to remove and expunge. Therefore, the possibility of comprehension does not come from those concepts, but the criticism of them» (Duso 2010, 78).

Prima di affrontare la riflessione di Carla Lonzi, pertanto, si passerà per lo studio e la successiva messa in discussione del concetto di potere che la filosofa stessa contesta, come si osserverà nell'ultimo capitolo. Il concetto di potere legittimo, in quanto fondamento dell'obbligazione politica, viene elaborato infatti a partire dalla nascita della scienza politica moderna, il cui problema fondamentale era costituito dall'ordine, inteso come ordine da costruire, eliminando il conflitto e realizzando una pace durevole (Duso 1999a, 19). Tale significato di rapporto formale di comando-obbedienza, come sottolineato, si sviluppa in un contesto determinato, che è quello del giusnaturalismo moderno, che dalla metà del Seicento giunge fino al periodo della Rivoluzione francese, e ancora oggi viene utilizzato per rendere ragione della nostra forma politica in quanto essenzialmente democratica. Accanto a questo nuovo concetto di potere si ravvisa anche la nascita di una serie di altri concetti (ad esempio popolo, uguaglianza, libertà e diritti) che stanno alla base della dottrina dello Stato moderno e che, nonostante oggi siano in profonda crisi, continuano ad essere usati, impedendoci la comprensione di determinati fenomeni problematici. Tra questi concetti, fondamentali per la critica femminista, troviamo quello di potere autorizzato e di rappresentazione: il potere è "sovrano" poiché si suppone *sia* formalisticamente la volontà stessa dei soggetti che vi obbediscono, attraverso il meccanismo della rappresentanza che stabilisce l'identità tra il punto di vista dell'individuo e il punto di vista generale, escludendo completamente il problema della relazione di governo. Di conseguenza, il potere, finché legittimo, diviene non solo indiscutibile, ma anche qualitativamente indifferente, e l'indagine sulla *giustizia* in quanto orizzonte del rapporto politico viene messa a tacere (Rustighi 2021, 8). Ciononostante, come si osserverà, i concetti politici

moderni non sono in grado di eliminare il problema della giustizia: l'indifferenza postulata dalle teorie del contratto sociale risulterà in una ri-emergenza della pura differenza come qualcosa che la logica contrattuale non è in grado né di comprendere né di controllare. Ciò significa che, nonostante il contratto sociale postuli una molteplicità di individui uguali azzerandone le differenze in un momento costituente originario, tuttavia, il *femminile* non presupposto «riemerge come significante astratto attribuito ad un eccesso del tutto inerente al sistema stesso, cioè ad un elemento che, pur risultando dalla sua stessa contraddittorietà, è tuttavia incomprendibile entro i limiti formali della sua logica» (ibid., 15). Per questo motivo, risulta essenziale che la critica femminista porti alla luce ciò che le teorie del contratto sociale non hanno espresso, ovvero che il dominio patriarcale non è un fattore esterno, ma una conseguenza inedita della concezione contrattualistica della politica.

Al fine di evidenziare le aporie dei concetti sopracitati si considereranno in questo capitolo due autori salienti per la scienza politica moderna, ovvero Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau: il primo in quanto la soluzione della rappresentanza da lui proposta condiziona l'intero svolgimento del pensiero politico moderno; il secondo per la sua dichiarata opposizione ad Hobbes, che però avviene all'interno di un sostanziale terreno comune, quello della sovranità moderna, che separa ormai i due pensatori dal pensiero politico della tradizione precedente (Duso 2003, 79) e che li lega indissolubilmente nella stessa logica rappresentativa.

II.1 Il problema dell'ordine e lo stato di natura

Ciò che muove la trattazione di Hobbes e la sua netta rottura con il pensiero politico precedente, il cui interesse prevalente concerneva l'agire degli uomini, è il problema dell'ordine, che non è più qualcosa da riconoscere e comprendere, ma è un ordine da *costruire*, con l'obiettivo di eliminare il conflitto e realizzare una pace durevole. Avendo stabilito tali fini, l'operazione che segue consiste nell'azzeramento del sapere precedente, nella consapevolezza dell'irrazionalità e dell'infondatezza di tutta la tradizionale filosofia pratica, incapace di garantire una pacifica convivenza tra gli uomini. Il mondo ordinato (*kosmos*) e, in quanto tale, indipendente dalla volontà degli

individui, viene meno insieme alla collocazione dell'uomo all'interno di questa gerarchia e alle prescrizioni che guidavano quest'ultimo sul comportamento da adottare per realizzare il suo vero bene (Biral 1998a, 52). A fronte di questa perdita di riferimenti, un nuovo sapere prende forma, quello cioè della scienza politica moderna, che per Hobbes è alla pari di tutte le altre scienze e il cui riferimento epistemologico è la geometria: il mutamento radicale consiste non tanto nel trattare la politica in modo "geometrico", quanto nell'assumere che entrambe le scienze condividano la stessa struttura epistemica (Rustighi 2021, 6). L'obiettivo della politica non è il bene, in quanto gli uomini non possono *ricevere* una legge etica che li guidi, e il bene e il male non sono più considerate categorie morali, «bensì null'altro che movimenti che si ingenerano come reazioni passive a sollecitazioni prodotte da forze esterne per cui ogni uomo chiama bene ciò che, avendo il potere di attrarlo, è da lui percepito come piacere e dà il nome di male a ciò che, contrastando con il suo moto vitale e quindi respingendolo, è avvertito come dolore» (Biral 1998a, 53). Lo specchio del fallimento dell'etica della "scuola" è per Hobbes l'insieme dei conflitti che attraversano l'Inghilterra nel '600, in cui, come afferma nella *Lettera dedicatoria* del *De Cive*, «... ogni partito difende il proprio diritto trincerandosi dietro teorie filosofiche, ... uno stesso individuo approva ora quel che in un altro momento aveva condannato, e usa due pesi e due misure nel giudicare ... tutto questo è segno ben chiaro che gli scritti pubblicati sino ad oggi dai filosofi morali sono serviti ben poco alla conoscenza della verità» (Bobbio 1988, 60). La giustizia in questo contesto non ha più significato, in quanto ogni parte la evoca per la propria causa e l'etica risulta un insieme di formule a disposizione di chiunque, e quindi vuote. Con la pubblicazione del *Leviatano*, nel 1651, Hobbes intende offrire la chiave risolutiva per la pacificazione dell'Inghilterra e la fondazione scientifica della politica è la risposta a questo scopo, costruendo la società attraverso una razionalità che superi le diverse opinioni sulla giustizia (relegandole alla sfera privata) e che possa essere accettata da tutti gli individui.

Per fondare *ex novo* la nascita del corpo politico e del suo potere, Hobbes postula uno stato di natura, una condizione delineata dall'assenza di obbligazioni e di un potere capace di sanzionarle, la cui finalità consiste nel descrivere ciò che deve essere evitato e ciò da cui si deve uscire, e in cui vige l'uguaglianza tra gli esseri umani e quindi anche l'uguaglianza fra i sessi:

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui. (Hobbes 2018, 127)

La differenza tra gli uomini, se esiste, si rivela minima sia nella forza che nel sapere, di modo che nessuno di loro, nemmeno il più forte, possa ragionevolmente ritenere che la sua vita sia al sicuro in caso di un confronto con altri. Dal momento che non esiste norma etica che impedisca all'uomo di compiere una determinata azione, la libertà di ciascuno si estende fino a dove è in loro potere, ovvero fino a quando non si è ostacolati da una forza fisica esterna più potente. In questo contesto la libertà è intesa semplicemente come assenza di impedimenti esterni, o libertà che ciascuno possiede di usare il proprio potere nel senso che vuole, allo scopo di preservare la propria natura, cioè la sua vita. Non vigendo alcuna proibizione, l'uomo ha diritto a compiere ciò che può e desidera, secondo lo *jus naturale*, ossia il diritto di tutti su tutte le cose, la volontà di ciascuno per la preservazione della propria vita. Tuttavia, le forze esterne, rappresentate dagli altri uomini, non sono solo un possibile ostacolo alle proprie attività, ma costituiscono una minaccia alla sua libertà e ciò è ancora più vero nel momento in cui l'inclinazione comune a tutto il genere umano consiste nel perenne ed insaziabile desiderio di sempre maggiore potere che si estingue soltanto con la morte (Biral 1998a, 57). Per questo motivo la minaccia più grande per l'uomo è il suo simile.

Da questa dimensione di uguaglianza radicale procede la diffidenza: poiché gli uomini sono uguali per abilità, di conseguenza hanno anche un'uguale speranza di conseguire i propri fini e nel caso in cui desiderino la stessa cosa, non potendo entrambi conseguirla, diventano nemici e nel tentativo di ottenere il godimento esclusivo di un determinato bene si sforzano di sottomettersi l'un l'altro: «Una causa frequentissima per cui gli uomini desiderano di nuocersi a vicenda nasce dal fatto che molti insieme desiderano la stessa cosa, che tuttavia spesso non possono usare in comune, né dividere» (Hobbes 2005, 24). L'uomo rappresenta per i suoi simili un problema che richiede il costante ricorso a strumenti per stornare le minacce. Nel costante timore di tali pericoli, se lo ritiene necessario, l'individuo nello stato di natura sarà pronto a dominare l'altro al fine di renderlo strumento per la realizzazione dei propri desideri.

Senza la violazione di alcuna norma, esercitando semplicemente il proprio diritto, gli uomini si vengono a trovare in uno stato di guerra di ciascuno contro tutti. Lo stato di guerra è così l'identità ultima dello stato di natura (Duso 1999a, 129). L'uomo, quindi, è *per natura* nemico dell'uomo: «ognuno deve temere per la sua libertà e la sua vita e in nessun altro modo può sperare di conservarle se non togliendo la libertà altrui o innalzando una barriera insormontabile contro cui si smorzi e si frantumi l'altrui potere; ma nessuno potrà stimarsi al sicuro finché i suoi nemici conservano un sia pure ristretto spazio di libertà ...» (Biral 1998a, 58). Se non vige un potere comune che tenga *tutti* in soggezione, lo stato di guerra sarà perenne, non solamente in quanto combattimento effettivo, ma anche in quanto possibilità di questo, ovvero come assenza dell'assicurazione del contrario, cioè della pace (Hobbes 2018, 130). Anche coloro che sono “moderati” e riconoscono la generale uguaglianza dovranno mettersi in armi contro chi minacciosamente non la riconosce, chi è debole farà fronte comune con coloro che sono come lui contro uno più forte per aggredirlo o per difendersene e inevitabilmente la guerra si insinua a causa della scarsità dei beni che tutti vogliono e dell'opposizione dei desideri. Inoltre, in assenza di un potere comune, gli uomini non troveranno piacere nella compagnia altrui e si ritroveranno dissociati l'uno dall'altro: «Gli uomini dell'eguaglianza hobbesiana non sono animali per natura politici, senza per ciò rifuggire la compagnia degli altri uomini, senza essere cioè né simili alle bestie né agli dei» (Duso 1999a, 128). Pertanto, essendo questo l'unico rapporto che la natura consente, l'elemento che innesca la transizione dallo stato di natura (o di guerra) alla condizione civile è la paura del proprio simile e la consapevolezza che il diritto a tutto, di cui tutti sono proprietari, è inutile perché determina una situazione non diversa da quella in cui nessuno uomo avesse alcun diritto: «La causa della paura reciproca consiste in parte nell'uguaglianza naturale degli uomini, in parte nella volontà di nuocersi l'un l'altro. Da questo viene che non siamo in grado né di attendere da altri la sicurezza, né di garantircela noi stessi» (Hobbes 2005, 23). Di conseguenza, coloro che matureranno nelle loro menti esigenze di pace e cooperazione e vorranno porre fine allo stato di guerra, individueranno il mezzo adeguato nella cessione del proprio diritto naturale, nell'abbandono quindi di una parte di *jus ad omnia* che la natura ha dato loro, per trasferirlo a un potere superiore che possa essere garante della difesa delle vite dei singoli e della loro libertà, intesa come indipendenza e mancanza di impedimenti. Il

problema dell'instabilità esistenziale dell'uomo non è più, infatti, una questione politica – intesa come problema che richiede un processo di *mediazione politica* – ma un problema teorico la cui soluzione consiste in un discorso scientifico capace di spolicizzare le relazioni all'interno della dimensione sociale, rigorosamente separata da quella pubblica-rappresentativa del potere.

II.2 L'individuo alla base del contratto sociale

Il patto nel *Leviatano* si configura come il dispositivo per dare una soluzione stabile al problema della cooperazione tra gli uomini, dando vita a un potere comune, senza il quale non c'è associazione (Hobbes 2018, XIX). Tale potere non esiste in natura ma costituisce un artificio che rende possibile la fuoriuscita dallo stato di natura. Ciò implica anche il fatto che, al contrario di ciò che accadeva in una tradizione precedente al giusnaturalismo moderno, il potere non è trasmesso, ma *creato*. La società a cui Hobbes si riferisce non coincide più con una dimensione in cui vige una pluralità di associazioni, stati, ordini o ceti all'interno dei quali i singoli sono riuniti e rappresentati, ma è una società di *individui*. Tra le leggi di natura da cui derivano la limitazione e il trasferimento dei propri diritti tramite il patto, di fondamentale rilievo è la nona che prescrive l'uguaglianza:

La questione di quale sia l'uomo migliore non ha luogo nella condizione di mera natura, in cui, come è stato mostrato prima, tutti gli uomini sono uguali. L'ineguaglianza presente è stata introdotta dalle leggi civili. So che Aristotele nel primo libro della sua *Politica* pone come fondamento della sua dottrina che gli uomini sono per natura, alcuni più disposti per comandare, volendo dire più saggi ... altri per servire ... Ci sono infatti pochissimi così sciocchi da non preferire di governarsi da sé piuttosto che di essere governati da altri ... Se perciò la natura ha fatto gli uomini uguali, quell'uguaglianza deve essere riconosciuta, oppure, se la natura li ha fatti disuguali, non di meno, perché gli uomini, che pensano di essere eguali, non entreranno in condizioni di pace, se non a condizioni eguali, tale eguaglianza deve essere ammessa. (ibid., 160)

Il criterio qui è quello dell'utile: la questione si sposta sulla necessità di ammettere l'uguaglianza e non più sul riconoscimento di questa come dato di fatto, poiché in caso contrario nessuno accetterebbe alcun accordo e gli uomini rimarrebbero nello stato di natura. Evidenziando la distanza che separa Hobbes dalla tradizione precedente che poneva alla base della *polis* la molteplicità e la pluralità di parti e le conseguenti

differenze tra uomini, nella trattazione hobbesiana, collocando invece individui con le loro volontà particolari, emerge chiaramente l'intento di farla finita con il governo dell'uomo sull'uomo, che «risulta ingiusto in relazione al duplice assunto che tutti gli uomini sono uguali, e che non è più riconoscibile alcun ordine naturale, cosmico, teologico o giuridico che serva a orientarsi. L'azzeramento della tradizione di filosofia pratica va di pari passo con l'azzeramento della realtà politica che ci circonda, nella quale non è ravvisabile alcun criterio di giustizia» (Duso 1999b, 67). In virtù dell'antropologia hobbesiana, il patto che instaura il corpo politico è un patto tra individui che si obbligano, in seguito, con la loro volontà comune, nei confronti di un terzo, attribuendo a questo il loro diritto naturale, e per questo si tratta di un patto a favore di qualcuno che quindi non è a propria volta obbligato nei confronti di coloro che lo contraggono. In questo senso non è un patto *con* qualcuno, «come ad esempio quello che una città stringe con un principe» (Duso 1999a, 131), in quanto nessun potere viene trasmesso, poiché il potere comune costituito dalla forza di tutti, cioè dalla forza del popolo, non può stare nelle mani dei singoli individui. Si parla allora di creazione di un nuovo potere, in quanto lo stato di natura non permette di riconoscere nessuna dimensione collettiva come naturale e originaria, quale il popolo. Difatti, nel considerare cosa sia la moltitudine prima del patto, Hobbes sottolinea che essa «non è qualcosa di *unico*, ma molti uomini, ciascuno dei quali ha la propria volontà ... E non vi è alcuna azione che debba essere attribuita alla moltitudine come *sua*; ... tutto ciò che è fatto da una moltitudine va inteso come fatto da ciascuno di coloro che la compongono» (Hobbes 2005, 71–72).

Come si può osservare, nell'argomentazione hobbesiana emergono delle difficoltà non trascurabili dovute al concetto di individuo e a quello di volontà che vengono a costituire la dimensione fondante della società e al salto logico che si produce “dalla moltitudine al popolo”: se prima del contratto esistono solo individui e le loro singole volontà, e non il *popolo*, non c'è un potere comune, ossia una volontà generale già esistente da trasmettere. Prima della genesi del popolo vi è solamente una moltitudine disgregata e non una qualche forma di unità o una persona. Per questo motivo non vi è nessuno che possa rendere presente la volontà di questa persona se non colui che la rappresenta, che però è il risultato del patto. Solamente nell'agire del rappresentante si può manifestare la volontà del popolo: «... con una maggiore

radicalità si può dire che solo in tale agire il *popolo è*, ha esistenza concreta e determinata; al di là di esso c'è solo l'agire dei singoli sudditi» (Duso 2003, 22). Il rappresentare qui ha una valenza *formativa* che era completamente estranea all'ambito medievale e feudale, che comportava un porsi del popolo, nella sua realtà attuale, *di contro e nei confronti* dell'elemento signorile. Al contrario, nella scienza politica moderna si tratta di dar forma a ciò che si deve rappresentare, cioè la volontà del popolo, dal momento che la somma delle singole volontà degli individui non può determinare un'unica volontà che successivamente può essere rappresentata, a causa della loro differenza e unicità. La somma di una moltitudine di contenuti differenti e disgregati non può dare vita a nessun tipo di unità rappresentabile *prima del contratto*, e questa è l'insormontabile difficoltà e l'aporia del pensiero politico moderno che rimonta al concetto di rappresentanza, elaborato *in primis* da Hobbes, con cui la critica femminista dovrà misurarsi.

II.3 Dalla moltitudine al popolo

Il passaggio fallace dalla moltitudine di differenti volontà di individui all'unica volontà del popolo (o volontà generale per Rousseau), inteso come entità collettiva unitaria, è l'operazione che giustifica la legittimità del potere politico che viene a formarsi grazie al patto: la formula ricorrente ancora oggi nelle democrazie è "il popolo si è sottomesso alle leggi che si è dato" (ibid., 62). Nell'unione (surrettizia) di queste volontà in una e nella cessione del proprio diritto naturale, attraverso cui si erige il potere comune e si realizza la soggezione ad esso, il fine è quello della difesa della libertà e dei diritti degli uomini. Per Hobbes, e anche per Rousseau come si vedrà, la subordinazione è al corpo politico nella sua totalità ed è legittimata in quanto non è più sottomissione nei confronti di un singolo uomo, ma del corpo che tutti hanno voluto costruire (Duso 1999b, 70). Il problema che si presenta a quest'altezza, riguarda trovare il modo in cui questa entità collettiva possa esprimersi (ed esistere). La soluzione ideata da Hobbes risiede nel meccanismo rappresentativo: l'unità delle volontà contraenti deve essere rappresentata da un uomo o da un'assemblea di uomini «che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una volontà sola» (Hobbes 2018, 181), le cui azioni e parole sono considerate come rappresentanti parole e azioni di altri:

Una moltitudine di uomini diventa *una* persona, quando è rappresentata da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente la moltitudine. Infatti è l'*unità* del rappresentante, non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona, ed è il rappresentatore che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto; l'*unità* in una moltitudine non può intendersi in altro modo.

E per il fatto che la moltitudine naturalmente non è *uno*, ma *parecchi*, non si può intendere che sia uno, ma che siano parecchi gli autori di tutte le cose che il rappresentante dice o fa in suo nome, dato che ciascuno dà al suo comune rappresentante l'autorità che procede da se stesso come particolare e riconosce tutte le azioni che il rappresentante fa ...

(ibid., 172)

Il rappresentante non sarà, quindi, persona naturale, bensì artificiale (ibid., cap. XVI). Egli, configurandosi come *attore*, compirà azioni e pronuncerà parole che saranno riconosciute da quelli che rappresenta, i quali saranno *autori*. L'attore è legittimato ad agire in quanto autorizzato: «Nel Commonwealth hobbesiano, il rappresentante è il sovrano e l'autorità del sovrano è, come la manifestazione della volontà dell'intera società, la sovranità» (Rustighi 2021, 23). In base a questo meccanismo tutti si dichiarano autori di azioni che non compiranno mai e coloro che sono scelti per esercitare il potere, i rappresentanti, compiono azioni la cui responsabilità ricade su coloro che li hanno autorizzati, cioè sugli autori.

La rappresentanza nel Commonwealth non consiste in un mandato o una delega, ma in un concetto completamente nuovo. Nessuna volontà, infatti, è propriamente trasmessa, poiché nessun contenuto determinato è espresso quando si parla di volontà generale: la rappresentazione è lo stratagemma innescato per rendere tangibile ciò che per sua natura non lo è, ovvero l'identità di un corpo politico, di un popolo (Duso 2003, 29–30). Quest'ultimo, con la sua volontà, emerge solo ed esclusivamente attraverso la voce del rappresentante e questo è l'unico modo in cui è possibile parlare di popolo, un concetto che nasce con la scienza politica moderna e che definisce un'entità non tangibile, inesistente a livello empirico, ma che prende forma grazie al meccanismo della rappresentazione e della formazione del potere politico: «... sovereignty cannot result from the transfer but from the pure creation of authority, which also means that there is no actual *re*-presentation but only, so to speak, “presentation” of the citizens' unity» (Rustighi 2021, 38). La sparsa moltitudine si trasforma in un tutto unico proprio perché può fare riferimento ad una persona, che è sovrana in quanto attrice della

sovranità del popolo. Ma per il fatto stesso di questa identificazione nella sovranità, si produce un rapporto inscindibile tra l'entità collettiva e sovrano, che va esclusivamente a vantaggio del secondo: il popolo che si ribellasse al sovrano, infatti, si negherebbe in quanto tale.

Il sovrano-rappresentante è il popolo e in virtù di questa identità è possibile sostenere, come fa Hobbes, che il popolo detiene il potere politico e fa le leggi. Ma è evidente come, in realtà, la fondazione del Commonwealth non avvenga “dal basso” come è mostrato nell'argomentazione hobbesiana, poiché ciò che dovrebbe essere il suo fondamento, ossia il soggetto comune, non esiste e trae la sua esistenza dal rappresentante che dovrebbe essere tale in quanto autorizzato dal popolo stesso. Si cade pertanto in una circolarità che non solo, quindi, non è in grado di giustificare il potere politico, ma nemmeno è in grado di rendere conto di una distinzione fondamentale, cioè del fatto che «il *popolo* che è sovrano e dà la legge e il *popolo* che obbedisce non costituiscono un soggetto unico immediatamente identico a se stesso. Il *popolo* che dà la legge è quella entità collettiva unitaria che si manifesta solo attraverso l'atto concreto del corpo rappresentativo ... Il *popolo* che ubbidisce è invece l'insieme dei cittadini che sono sudditi nei confronti della legge; e non sono certo costoro a fare la legge» (Duso 2003, 62). Postulare l'identità tra moltitudine e unità è contraddittorio (Rustighi 2021, 24), e tuttavia si configura come l'unica via di uscita dall'*impasse* della circolarità. Ciò che non è compreso è che di fronte al sovrano non esiste un'istanza collettiva che possa controllarlo – poiché essa prende forma solo tramite la presenza e l'azione del sovrano stesso – bensì esiste una moltitudine di individui isolati che, in quanto tali, non possono rivoltarsi contro la sovranità. Il potere del rappresentante è legittimo in quanto autorizzato e la legittimazione è giustificata dal fatto che la volontà propria di quel potere non è la volontà di una persona che domina sugli individui divenuti sudditi, ma è la volontà di tutti in quanto membri del corpo politico, la loro vera volontà contro la loro volontà particolare, che all'altezza della costituzione dello Stato non ha più alcuna valenza *politica*, ma diviene volontà meramente privata. Il nesso fondamentale tra volontà degli individui e volontà generale, infatti, toglie di mezzo il possibile ruolo politico delle aggregazioni particolari: se la volontà generale è una, essendo il popolo uno, l'espressione di tale potere politico non può che essere unitaria. Nel momento in cui, per fondare la società civile, il singolo esprime un unico atto di volontà, questo non

si configura come *politico, ma fonda lo spazio politico*, nel quale egli non agirà – *politicamente* – più: con questo atto ognuno intende la volontà di un singolo uomo o di un'assemblea di uomini come volontà di tutto il corpo politico, e dunque anche come la sua, in quanto membro di esso. Dopodiché non ci sarà più bisogno di nessun *consenso* (Duso 1999b, 110). Il sovrano-rappresentate, infatti, è autorizzato nelle sue azioni dai cittadini che, una volta costituito il potere comune, tornano ad essere individui isolati e disuniti, e che quindi non esprimono più quella che è la “volontà del popolo”, ma le loro opinioni individuali, ovvero ciò che la scienza politica moderna voleva completamente escludere nel processo di costruzione formale del potere, relegandole, appunto, alla sfera privata ininfluyente rispetto alla politica. La contraddizione, non risolta, consiste nel fatto che gli individui costituiscono il fondamento del potere, ma tale potere, pur essendo costruito sulla base della loro volontà, una volta formato, non dipende più da questa, che in quanto privata si muove ormai su un livello differente che non coincide con quello pubblico. In questo modo si crea uno iato radicale tra privato e pubblico che ancora oggi costituisce uno degli aspetti costitutivi delle forme politiche democratiche, tale per cui le azioni pubbliche sono le azioni politiche di ognuno, ma solo attraverso gli atti reali della persona rappresentativa. Di conseguenza, questo scarto diviene iato tra potere politico e individui, rendendo impensabile la partecipazione politica degli ultimi, sia singolarmente che tramite associazioni e congregazioni, non essendo più riconosciute.

II.4 Il potere autorizzato e l'eliminazione del governo

Quello di rappresentanza è un concetto talmente incardinato nella forma Stato e nella costituzione del potere in senso moderno, che a fronte della crisi della forma politica democratica, la riflessione teorica di molti autori si è concentrata sul meccanismo rappresentativo (Duso 2003). Quest'ultimo nell'argomentazione hobbesiana rimanda all'operazione che giustifica la legittimità del potere autorizzato. Come già messo in luce in precedenza, le parole e le azioni del rappresentante-attore sono riconosciute come proprie da coloro che egli (o essi) rappresenta:

La persona è allora *attore* e colui che riconosce le sue parole e le sue azioni è autore; in tale caso l'attore agisce per autorità. Infatti colui che, quando si parla di beni e di possessi, è

chiamato proprietario, in latino *dominus*, in greco κύριος, quando si parla di azioni, è chiamato autore. E come il diritto di possesso è chiamato dominio, così il diritto di fare un'azione è chiamato autorità. Cosicché per autorità si è sempre inteso un diritto di fare qualche atto, e *fatto per autorità*, fatto per commissione o con il permesso di chi ha il diritto. Da ciò consegue che quando l'attore fa un patto per autorità, vincola con ciò l'autore non meno che se lo avesse fatto egli stesso, né lo assoggetta meno a tutte le conseguenze del medesimo. (Hobbes 2018, 169–70)

Con ciò Hobbes indica una relazione di diritto in base alla quale parole e azioni sono *autorizzate*, in quanto esse sono dei rappresentati anche se sono parole e azioni del rappresentante, nei limiti dell'autorizzazione che da questi ha ricevuto. Gli atti del "popolo", nell'argomentazione hobbesiana, non sono alienati a favore dell'attore, ma continuano ad appartenere agli autori, anche se ciò non priva l'attore della propria libertà, ma al contrario la costituisce: il rappresentante è infatti pienamente libero, grazie al vincolo della rappresentazione, che permette di pensare come una le volontà di molti – nonostante *naturalmente* non esista il dire e l'agire di una pluralità – e quindi di pensare l'unità di una moltitudine riconducendola all'unità dell'attore in quanto persona artificiale che ha ricevuto l'autorizzazione da parte di ciascuno (ibid., 168).

Lo schema che si coglie all'altezza del rappresentare genera il passaggio al *Commonwealth*: la definizione di un'unica volontà e la nascita del potere comune costituiscono un medesimo atto di autorizzazione di una persona artificiale, «i cui atti vanno riconosciuti come atti di ciascuno e la cui volontà e giudizio vanno riconosciuti come volontà e giudizio di ciascuno secondo un dispositivo che non è per propria logica interna né reversibile, né condizionabile. Chi viene autorizzato qui non è in alcun modo il contraente di un contratto e quindi di un'obbligazione; ci troviamo infatti di fronte a un patto di tutti con tutti, come se ciascuno dichiarasse a ogni altro di autorizzare in tutte le sue azioni – con la sola clausola limitativa della salvaguardia della vita – un uomo o un'assemblea a governarlo, cedendogliene il diritto» (Duso 1999a, 135). Il patto di unione si configura come patto di rappresentanza che è non è comparabile con un qualsiasi accordo tra contraenti che esprimono due volontà differenti, in quanto le volontà degli individui vengono annullate da un'unica volontà maggioritaria.

... è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che, se ogni uomo dicesse ad ogni altro, *io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a*

questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni maniera simile. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno Stato, in latino Civitas. (Hobbes 2018, 181–82)

È evidente che in questo quadro di coincidenza e identità tra volontà individuali e volontà comune, la conseguenza immediata è “l’estromissione” delle prime dall’ambito pubblico (e cioè politico), una volta costituito il potere autorizzato in mano ad una persona o ad una assemblea. Lo spazio politico e, di conseguenza, la legiferazione, diventano di esclusiva pertinenza del potere sovrano senza alcun rapporto politicamente qualificato con i governati. Nel capitolo XXX del *Leviatano* Hobbes, chiedendosi quale sia la buona legge, risponde:

Con una buona legge non voglio dire una legge giusta, poiché nessuna legge può essere ingiusta. La legge è fatta dal potere sovrano e tutto ciò che è fatto da tale potere è garantito e riconosciuto come proprio da ogni suddito e ciò che ognuno vuole, nessuno può dire che sia ingiusto. Le leggi di uno stato sono come le leggi del gioco: qualunque cosa su cui si accordano tutti i giocatori non è ingiusta per nessuno di essi. (ibid., 367–68)

L’importante, una volta istituito il potere e il Commonwealth, non è che una legge sia buona, ma che sia semplicemente una legge, in quanto i comandi del sovrano sono necessariamente riconosciuti come propri da parte dei sudditi dal momento che l’autorizzazione è già avvenuta. Quindi, le volontà che si sono indirizzate al sovrano vengono da lui “restituite” come propria volontà in forma di leggi. La coincidenza tra legge e giustizia porta a un’eclissi completa del problema del bene all’interno dello Stato. La scienza politica moderna nasce precisamente per porre fine alla questione del bene e del giusto che aveva occupato il pensiero politico per due millenni, offrendo una soluzione che tende a far tacere questo problema, a esorcizzarlo, perché considerato pericoloso e causa di conflitto e di guerra. Al problema della giustizia viene offerta una soluzione formale, quella della *forma politica moderna*, nella quale è giusto obbedire a chi esprime quel comando che è legge, in quanto costui è da tutti autorizzato, è loro rappresentante: la sua volontà è perciò la volontà di tutti. Il problema della giustizia appare esorcizzato dal nesso libertà-potere, che ha senso nel momento in cui ciò che ha significato vincolante è solamente la volontà (Duso 1999b, 33). Il potere in quanto rapporto formale di comando-obbedienza nasce su questo fondamento logico di quei diritti di uguaglianza e libertà dello stato di natura – che diventano anche il suo fine – e

sulla base di quella “vuota” volontà del popolo, e pertanto non trova la sua legittimazione per la trasmissione di un certo contenuto. Tutti gli elementi della costruzione hobbesiana sono *formali*: non dipendono dalla bontà dei contenuti di volta in volta da decidere, ma dall’averne la loro giustificazione in una forma che, in quanto tale, ha le prerogative della certezza e della stabilità e crea lo spazio per le diverse e *private* opinioni. Tale formalità si manifesta nell’espressione della volontà degli individui che sta alla base della costruzione, nel processo che costituisce l’autorità, nella legge che coincide con il comando di colui o coloro che sono autorizzati ad esprimerlo, nell’ubbidienza, in cui consiste l’obbligazione a cui tutti si sono, per propria volontà, sottomessi. La legge non ha più il compito di direzione e di guida al bene comune, ma di creare quei confini che separano l’attività e l’esercizio degli uomini e impediscono il loro scontro all’interno della società civile.

Insieme alla questione del bene, come diretta conseguenza, viene soppresso anche il problema del *governo*. Anche questo è uno degli obiettivi principali della scienza politica di Hobbes, ovvero porre fine a quell’antico modo di intendere l’uomo e i rapporti tra gli uomini che implicava di necessità la dimensione del *governo*, secondo la quale è razionale che nei raggruppamenti umani ci siano alcuni che governano gli altri, che ci sia cioè governo dell’uomo sull’uomo. È proprio questa dimensione che qui si intende esplicitamente negare (Duso 2003, 68) per valorizzare, invece, l’autogoverno dei singoli. L’azione di governo che si ritrova dalla *polis* di Aristotele fino alla filosofia politica del primo Seicento non esprimeva semplice dominio su coloro che erano sottomessi, ma implicava una guida verso quello che era considerato il bene della comunità. Tale guida comportava comando, ma non in quanto rapporto formale indipendente dai contenuti espressi, che erano invece fondamentali per l’accordo tra le parti differenti della società (Duso 1999a, pt. 1). Al contrario, con la scienza politica moderna si attua una radicale trasformazione: nel momento in cui tutti gli individui sono uguali non vi è alcuno che si distingua per virtù e che quindi sia legittimato ad esercitare un potere “superiore” e a governare sugli altri. Il quesito riguardo chi possa essere il legittimo sovrano tra i sudditi ha solo una risposta: chiunque. Chiunque, cioè, sia autorizzato dal popolo. La teoria hobbesiana produce una funzione di comando formalisticamente giustificata e del tutto indifferente rispetto a come e da chi viene esercitata: «... non parlo di uomini, ma (in astratto) della sede del potere ...» (Hobbes

2018, 3). Se prima del giusnaturalismo moderno chi era governato non era soggetto passivo, ma costituiva un'istanza politica accanto e di fronte a chi governava e aveva la possibilità e il dovere di interrogarsi riguardo il buon governo del sovrano, a partire da Hobbes tale interrogazione viene meno, poiché risulta insensata: la volontà del sovrano è *sempre* la volontà del popolo, ovvero dei sudditi e, per questo, la legge emanata dal primo è voluta da ciascuno, di modo che è possibile affermare che nello Stato non vige il governo, bensì l'autogoverno.

Data questa identità surrettizia nel Commonwealth, i contenuti della legge saranno sempre determinati liberamente dal rappresentante e la giustizia in senso moderno coinciderà sempre con la volontà del sovrano che si presenta come l'unica fonte di qualsiasi diritto grazie al nesso di autorizzazione. Di conseguenza il diritto non può avere alcuna esistenza autonoma dal potere politico del sovrano né può esistere alcun diritto indipendente dallo Stato. Ciò significa che la sovranità, chiamata a proteggere il diritto, di fatto rende impossibile ogni forma di giustizia anteriore o indipendente. È evidente come nello Stato moderno ideato da Hobbes sia impossibile la messa in discussione del potere politico una volta dato il consenso, poiché la concettualità del giusnaturalismo moderno può permettere l'opposizione solo a un potere illegittimo, cioè *non voluto*, ma nel momento in cui elabora l'armamentario per la "giusta" e legittima costituzione dello Stato, toglie la possibilità di resistenza dei singoli cittadini, proprio perché il potere costituito è legittimo potere di tutto il corpo politico e dunque di tutti in quanto parte di esso (Duso 1999a, 203–4). L'autorizzazione da parte degli uomini avviene secondo e per la loro libertà, che non consiste più in una libertà di partecipazione nello spazio politico, ma è intesa come indipendenza, o dipendenza di tutti dalla propria volontà, libera di esprimersi in ogni direzione con il solo limite, nella società civile, di non nuocere agli altri, determinato dalla legge. Solo il potere è ciò che può garantire la difesa di questa libertà e dei diritti individuali, che nello stato di natura era estremamente precaria a causa dell'assenza di leggi e sanzioni. Per essere libero, pertanto, il popolo deve obbedire solo alla legge dello Stato che esso stesso si è dato e che è sempre *giusta*, come emerso attraverso l'analisi della rappresentanza.

II.5 L'emergenza del governo nell'autorità materna

Dopo aver messo in luce i concetti adoperati da Hobbes con l'intento di eliminare definitivamente il problema della giustizia e del governo all'interno del Commonwealth, si osserverà come tali questioni riemergano con le loro aporie nell'analisi dell'autorità materna e del patriarcato costitutivo dei concetti della scienza politica moderna. La tesi è che il ruolo della madre possa essere realmente compreso solo se si assume radicalmente la differenza che sussiste tra il problema del governo e il concetto hobbesiano di potere (Rustighi 2021, 27). L'intero sistema elaborato dal filosofo britannico trova la sua giustificazione nella rappresentazione, senza la quale perderebbe completamente la sua legittimità e verrebbe compromesso nelle sue fondamenta. Tuttavia, è proprio la relazione madre-figlio che solleva una difficoltà strutturale nel sistema che, in quanto esempio di relazione di *governo*, viene rielaborata in una relazione basata sul consenso e sull'autorizzazione tipici del meccanismo rappresentativo.

Come accennato in precedenza, Hobbes stabilisce l'uguaglianza tra uomini e donne nello stato di natura e, in aggiunta, definisce la maternità non sulla base della gestazione e del parto, ma sulla base della cura, come la forma di autorità più primitiva. Sebbene la maternità sia ben lontana dalla logica della rappresentazione che troviamo nella fondazione della sovranità e del potere politico, si vedrà come in realtà finisca per implicare la stessa logica. Il rapporto che vige tra madre e figlio viene descritto nel capitolo XX del Leviatano, inizialmente, come legame basato sulla sicurezza e sulla difesa dal pericolo di morte nello stato di natura:

Se non c'è contratto, il dominio è della madre, poiché nella condizione di mera natura, in cui non ci sono leggi matrimoniali, non si può sapere chi sia il padre, a meno che non sia dichiarato dalla madre; il diritto di dominio sul figlio dipende perciò dalla volontà di lei ed è, per conseguenza, suo. Ancora, dato che il fanciullo è dapprima in potere della madre, tanto che può nutrirlo o esporlo: se lo nutre, egli deve la sua vita alla madre ed è perciò obbligato ad obbedire a lei piuttosto che a qualche altro; per conseguenza il dominio su di lui è suo. (Hobbes 2018, 213)

Se in questo passaggio Hobbes parla semplicemente di dominio, in altri momenti, invece, basa questa relazione sul consenso, come cioè se fosse autorizzata dal figlio, ponendola sullo stesso livello del potere autorizzato del Commonwealth: «Il diritto di

dominio per generazione ... non è derivato dalla generazione come se perciò il genitore avesse il dominio sui figli li ha procreati, ma dal consenso del figlio o espresso o dichiarato con altri argomenti sufficienti» (ibid., 212). Prima di dimostrare come questa operazione porti, anche in questo caso, ad aporie irrisolte, è necessario analizzare le due letture divergenti dell'infanzia che Hobbes elabora.

Nella seconda edizione del *De Cive* si parla della riluttanza ad accettare l'autorità come il tratto peculiare del fanciullo. Hobbes, in realtà, con questo ritratto della fanciullezza vuole offrire un prototipo di minaccia alla pace e alla società civile (Rustighi 2021, 29), con l'intenzione di delineare un'analogia tra l'atteggiamento del fanciullo e il carattere di alcuni uomini "malvagi" che tendono a mettere in questione l'autorità politica con "dottrine sediziose" (Hobbes 2018, 342). Di conseguenza, chiunque si opponga al potere sovrano si rivela un infante che deve ancora essere *governato*, in quanto manca di una "buona educazione". Con "buona educazione" Hobbes fa riferimento a una disposizione ben precisa che un uomo deve sviluppare fin dall'infanzia all'interno della società civile, grazie all'istruzione data dai genitori, che consiste nel riconoscimento della sovranità: «A tale fine si deve insegnare loro che originariamente il padre di ogni uomo era anche il suo signore sovrano, con potere di vita e di morte su di lui ...» (ibid., 361). Il fanciullo deve essere educato ad abbandonare progressivamente le consuetudini e appellarsi invece alla ragione, per evitare che si formi opinioni false, cioè basate sulla tradizione e sull'abitudine, su cosa sia giusto. L'educazione dell'infante sembra rientrare, pertanto, nel quadro coerente del sistema hobbesiano, tale per cui alla base deve sempre vigere il consenso, in modo che qualsiasi tipo di autorità possa dirsi legittima, cioè voluta.

Tuttavia, in altri passi, emerge un altro aspetto, ovvero il bisogno del fanciullo di essere *governato*, a causa della sua mancanza di autosufficienza e autonomia: «Sugli stolti per natura, sui fanciulli o sui pazzi non c'è legge, non più di quanta ve ne sia sulle bestie brute» (ibid., 286). In questo caso il governo di altri sembra necessario, collidendo con la logica dell'autogoverno peculiare del Commonwealth, in cui, grazie alla rappresentanza, ciascun individuo dà le leggi a se stesso e quindi si autogoverna, avendo voluto e autorizzato il potere sovrano. Per questo motivo, secondo Hobbes la preferenza per il governo di altri è segno di stoltezza: «Ci sono infatti pochissimi così sciocchi da non preferire di governarsi da sé piuttosto che di essere governati da altri

...» (ibid., 160). Di conseguenza, sia lo sciocco che il fanciullo non sono in grado di entrare in società, non essendo capaci di autonomia e di stringere «un patto qualunque o di intenderne le conseguenze; per conseguenza non si sono mai presi la facoltà di autorizzare le azioni di un sovrano, come devono fare coloro che si costituiscono uno stato» (ibid., 286). È evidente come per Hobbes i fanciulli comprendano solo il governo di altri, siano cioè dipendenti dalla guida altrui e quindi siano completamente estranei alla sovranità in senso moderno, dal momento che il governo non richiede autorizzazione. L'infanzia diventa l'essenza stessa del governo (Rustighi 2021, 30). Quest'ultimo, essendo irragionevole nel sistema hobbesiano, si configura come un mezzo temporaneo per la correzione di una disposizione transitoria (nel caso del fanciullo) o per l'estirpazione di una minaccia incompatibile con l'ordine e la pace nello Stato (nel caso di uomini stolti incapaci di autonomia).

Il tentativo di Hobbes che emerge dalla seconda lettura dell'infanzia rinvenuta nei passi del *Leviatano* e del *De Cive* è quello di una vera e propria correzione della disposizione del giovane per riassorbirla in modo coerente nella sua argomentazione e non far venir meno la fondazione legittima del suo sistema, che si basa sul consenso. Il modo in cui compie questa operazione è quello di definire la maternità come un *potere* (nel senso moderno). Tuttavia, il figlio non è in grado né di autorizzare la madre ad esercitare alcuna forma di governo su di lui, né è in grado di rifiutarlo. Mancando di autorizzazione, il potere della madre non è nemmeno irresistibile. Inoltre, nonostante il figlio morirebbe senza la guida e la protezione della madre, la loro relazione non può avere come fine la difesa dalla minaccia di morte che ravvisano gli individui nello stato di natura, poiché per tale riconoscimento è necessaria la capacità di deliberazione e perché la madre è mossa dalla volontà di *crescere* il figlio. Pertanto, la fanciullezza sembra incompatibile con la relazione formale di comando-obbedienza, quale è il potere, e conciliabile invece con quella di governo, una relazione basata sulla dipendenza del figlio dalla madre e, quindi, sulla disuguaglianza tra i due, sia per facoltà del corpo che per facoltà della mente. La maternità si configura inevitabilmente come il luogo in cui il problema del governo riemerge all'interno del sistema hobbesiano, nonostante il tentativo di eclissarlo: «...it is not motherhood that embodies *governance* as such, it is *governance* that is implicitly read by Hobbes—contradicting what he explicitly says about the mother's *power*—as essentially maternal» (ibid., 32). In

aggiunta, questa diviene un significante (*signifier*) nell'argomentazione di Hobbes, cioè il nome che dà ad una funzione, quella di governo inteso come cura e guida. A tal riguardo, come già sottolineato, l'autorità materna non ha nulla a che fare con la generazione, bensì con l'attività di sostegno del figlio, che può essere svolta da qualsiasi altra persona, che può «legittimamente allevarlo o esporlo, a suo arbitrio» (Hobbes 2005, 104).

II.6 La logica del potere nell'autorità materna

Il motivo del rifiuto da parte di Hobbes della relazione madre-figlio come modello di governo, sta nella necessità di giustificare la sottomissione del figlio al potere sovrano autorizzato del Commonwealth. Delegittimando una relazione di dipendenza tra diseguali, Hobbes tenta di negare la famiglia come dimensione di cooperazione per riaffermare la libertà individuale a suo fondamento (Rustighi 2021, 34). Rompere il legame di governo significa far sì che il figlio possa riconoscere la legittimità del potere sovrano e si possa sottomettere a questo. L'unico modo per compiere questa operazione è *reinterpretare* a posteriori la propria infanzia come sottomissione al potere. Ciò è chiaramente impossibile per il fanciullo mentre vive questa età, in quanto non possiede l'uso della ragione e, insieme agli stolti e ai pazzi, può essere impersonato da un tutore, ma non può essere *autore* di un'azione fatta da altri (Hobbes 2018, 171). L'individuo nello stato di natura che decide di contrarre il patto, pertanto, non può essere il fanciullo di cui parla Hobbes. La reinterpretazione della relazione madre-figlio può essere compiuta solo a posteriori, pensandola ragionevole nel momento in cui viene considerata come affermata anche dalla volontà figlio stesso. Lo stratagemma adottato da Hobbes per permettere questa rilettura è l'originale sottomissione della madre al padre e quindi il matrimonio come contratto sessuale che nella sua struttura teoretica non differisce dal contratto sociale: «It is the intermediation of this subjection, that is, the fact that the child is never directly subjected to the mother but to the father, that makes Hobbes's logic work» (Rustighi 2021, 35). Anche in questo caso, come in quello del passaggio dallo stato di natura alla società civile, il meccanismo della rappresentazione è fondamentale per consentire la

transizione della funzione della madre da quella di governo a quella di *potere autorizzato*.

Come ampiamente osservato in precedenza, nell'argomentazione hobbesiana il popolo non esiste prima della costituzione dello Stato, poiché consiste in una moltitudine di persone particolari, e ciò impedisce di pensare a un possibile patto tra popolo e cittadino. Ma «dopo che lo Stato è stato costituito, è vano che il cittadino concluda un patto con il *popolo*, perché il *popolo* comprende nella sua volontà la volontà di quel cittadino (verso cui si suppone sia obbligato); e quindi si può liberare a suo arbitrio, e di conseguenza, è già libero in atto» (Hobbes 2005, 91–92). Il potere sovrano, quindi, avrà sempre di fronte a sé la moltitudine di individui con le loro volontà particolari e non il popolo, di cui manifesta l'identità. Non esistendo alcuna dimensione comune prima del contratto, non esiste nemmeno un potere o una volontà generale da trasmettere al sovrano. L'unità non può essere semplicemente il prodotto di un contratto unanime, perché, prima dell'aver questa unanimità, qualcuno deve aver già convocato gli individui e averli guidati nel fare un accordo, arrivando a condividere almeno una volontà comune. Ma questo è contraddittorio per Hobbes, perché allora un popolo esisterebbe prima che il potere sovrano sia stabilito. Il paradosso è quindi che il potere dei cittadini esiste solo una volta trasferito, non prima; ma poiché non c'è potere nella moltitudine, allora hanno effettivamente perso qualcosa che non avevano (Rustighi 2021, 37). È questa la circolarità messa in luce in precedenza, che viene però celata nell'argomentazione hobbesiana grazie al meccanismo rappresentativo. Tuttavia non esiste propriamente alcuna rappresentazione, bensì la produzione dall'alto, cioè dal potere sovrano, del popolo e i cittadini lo osservano “come se” fosse un potere che hanno perso e non possono riottenere (perché non esiste in nessun altro luogo che nella sua rappresentazione). La tesi qui proposta, è che questa logica sia analoga a quella che spiega il passaggio della madre da una persona che esercita il *governo* a quella di detentrica del *potere*. Tale potere esiste solo a posteriori, come già affermato in precedenza, solo quando il figlio interpreta in modo nuovo la relazione, *autorizzando* retrospettivamente la madre. Ciò che si sostiene è che il potere della madre esiste solo in quanto prodotto dal padre. Il meccanismo rappresentativo si rinviene proprio in questa operazione:

The mother, in other words, gains her *power* over the child only if there is a framework in which she can yield it to the father, that is, only by losing something that in fact she does not have; after marriage she is consequently as devoid of *power* as before. Her *power*, once created, becomes permanently unavailable to her in the same instant, because it can only come into existence as the *power* of the father. (ibid., 39)

Il cambiamento che avviene per la moltitudine di individui dello stato di natura è lo stesso che si verifica per la madre: entrambi da una condizione di libertà passano a uno stato di completa sottomissione in cui, tuttavia, quella stessa libertà dovrebbe realizzarsi. Nella transizione dallo stato di natura alla società civile la madre, infatti, perde il dominio sul figlio, che possedeva in assenza del contratto: «Se non c'è contratto, il dominio è della madre, poiché nella condizione di mera natura, in cui non ci sono leggi matrimoniali, non si può sapere chi sia il padre, a meno che non sia dichiarato dalla madre ... Se la madre è soggetta al padre, il figlio è in potere del padre ...» (Hobbes 2018, 213–14). Il dispositivo che porta alla soggezione del figlio al padre è il contratto di matrimonio a cui appartiene la stessa logica del contratto sociale che dà vita allo Stato e che, per questo, non stabilisce la sottomissione della donna all'uomo, ma al contrario assume l'identità delle volontà della due parti che sono perfettamente uguali, come lo sono gli individui all'interno della società. Tuttavia, come il sovrano del Commonwealth non stipula alcun patto con il popolo, così il marito non stringe alcun patto con la moglie come istanza a sé stante. La rappresentanza permette ad Hobbes di conferire la stessa funzione al sovrano e al marito, cosicché entrambi da una parte sono individui liberi che pattuiscono con altri per formare un'unica volontà, e dall'altra sono coloro che la rappresentano, oppure, più correttamente, che le danno vita. Inoltre, questo meccanismo produce lo stesso effetto sia sulla madre che sulla moltitudine: «As much as sovereign *power* leaves the multitude that has authorized it utterly disunited, marriage leaves the spouses in the pure contingency of their wills, whose mere sum does not make up any unity whatsoever» (Rustighi 2021, 40). Ciò significa che la volontà della madre risulta completamente ininfluenza, in quanto coincidente con quella del padre. Come la moltitudine dei singoli cittadini non ha più alcuna possibilità di partecipazione nello spazio politico che pertiene solo al sovrano, vedendo la propria volontà particolare annullarsi in quella del rappresentante, così la madre vede annullata la sua in una surrettizia identità di volontà delle due parti, che però è rappresentata dal padre. Si tratta, anche in questo caso, di una rappresentazione che crea ciò che pretende

di rappresentare e che è *mascolinizzata* (ibid.). Il padre, infatti, è colui che agisce in nome di questa identità, in qualità di *attore*.

In questa bipartizione di posizioni, madre e padre risultano due funzioni differenti nella relazione di matrimonio che non si basano sulla differenza sessuale – da cui Hobbes astrae – e coincidono semplicemente con due ruoli diversi: essere madre significa assoggettarsi e trasferire la propria libertà, ovvero il *potere* che dovrebbe possedere prima del contratto di matrimonio. Si tratta, tuttavia, di un potere che esiste solo a posteriori, nella sua sottomissione (identificazione nell'argomentazione hobbesiana) alla volontà del padre, poiché solo quest'ultimo può rappresentare la madre "come se" lei fosse autrice di quella volontà. In virtù di questo ragionamento il figlio, una volta acquisita la ragione, potrà considerare l'autorità materna come un potere trasferito e "creato" dal padre. Dal momento che con il matrimonio la madre trasferisce i suoi diritti al marito che rappresenta l'unità della famiglia, il figlio può legittimamente pensare che il potere che appartiene al padre apparteneva alla madre in un precedente e ipotetico stato di natura, ovvero nella condizione antecedente al matrimonio (ibid., 41). Questa è anche la stessa logica che a posteriori permette al fanciullo di considerarsi un individuo libero, che avrebbe potuto stringere un patto con la madre se fosse stato dotato di ragione. Il dispositivo della rappresentanza, di conseguenza, si rivela fondamentale nell'argomentazione hobbesiana anche nel caso della relazione madre-figlio, mettendo in luce come la libertà individuale che il bambino impara a considerare naturale è in realtà un effetto del potere paterno e non la sua condizione, e deve essere *intesa* come libertà che procede dalla madre all'interno di una dimensione di autogoverno. Tuttavia, avendo mostrato come questo dispositivo si riveli fallace, se Hobbes non è in grado di giustificare "dal basso" la sovranità, non riuscendo in realtà a spiegarne la genesi a partire dagli individui, non è tantomeno in grado di giustificare il potere della madre e quindi di elaborare una soluzione al problema del modo in cui estendere l'autorità sovrana sui figli (coloro che non sono ancora in grado di dare autorizzazione) in modo legittimo.

Con il fine di negare la sovranità paterna in quanto naturale e renderla invece autorizzata, la figura della madre da una parte serve a negare la naturalità del dominio e, dall'altra, assume la logica formalistica del potere con la quale perde e trasferisce i propri diritti, in modo coerente alla logica del contratto sociale. La funzione delle donne

è, in ultima analisi, quella di spiegare la coerenza della sovranità in modo che quest'ultima possa includere "transitivamente" anche coloro che non sono in grado di stringere alcun tipo di accordo, cioè i fanciulli. La madre, pertanto, è un tramite indispensabile per salvare la coerenza del sistema hobbesiano. Ciononostante, l'elemento ingiustificato del governo permane, poiché non può essere realmente trasferito:

If at the bottom of the chain of subordinations the sovereign met only relationships of *governance* and not of *power*, indeed, it could not legitimately incapsulate them, for they are of a radically different nature. But this means that the mother must charge herself of a primitive and paradoxical act, namely, to transfer to the father what in reality cannot be transferred: her maternal *governance*, which is not a right or a formal title, but a concrete "meeting" that it is impossible to transmit to someone else indifferently. What she is requested to do is therefore not to transfer such a responsibility, but simply to extinguish it, to tear it apart. In exchange, she gets to have a *power* that exists however only in the shape of her husband's *power* over her. (ibid., 43)

La sottomissione della donna all'uomo fonda allora la sovranità, e non viceversa, emergendo come un punto cieco nel sistema hobbesiano. Pertanto, questa subordinazione non è un fatto accidentale o ideologico nella teoria bensì un elemento necessario ad essa che salva la sua fittizia coerenza. La logica della dominazione patriarcale in Hobbes si trova inscritta negli stessi concetti che adopera nella teoria, in particolare quelli di potere, di rappresentanza e di volontà e ciò significa che se non si problematizzano questi concetti non è possibile nemmeno affrontare il problema del patriarcato nel pensiero politico moderno, poiché non si tratta di un fenomeno estrinseco o di un *bias* che in qualche modo entra nella scena come presupposto "inespresso" del contratto sociale, ma di una conseguenza intrinseca e contraddittoria di quella stessa logica. Questo aspetto emerge chiaramente in Hobbes (e come si osserverà anche in Rousseau) in quanto la dominazione patriarcale non è rinvenuta direttamente nell'esclusione delle donne dallo spazio politico, bensì nell'assegnazione di un carattere femminilizzato a ciò che viene escluso dallo spazio politico, vale a dire il problema del governo. Non si è di fronte, dunque, all'applicazione di concetti su identità sessuali prestabilite, ma alla costruzione specifica di una posizione di genere secondo gli stessi concetti. La conferma di ciò è l'esempio della regina, nonostante questa appaia come l'eccezione nella teoria di Hobbes:

... se il padre è soggetto alla madre (come quando una regina sovrana sposa uno dei suoi sudditi) il figlio è soggetto alla madre, perché anche il padre è soggetto a lei. (Hobbes 2018, 214)

Una regina che sposa un suddito, infatti, è certamente un'eccezione al contratto sessuale, perché non solo ha autorità sui suoi figli ma anche sul marito. Tuttavia, questo esempio non fa altro che confermare il ruolo che definisce la persona sovrana, in quanto libera da ogni obbligo, e sottolinea, ancora una volta, come Hobbes sia interessato alla sovranità e non all'individuo empirico che la detiene o alle sue qualità. Annoverata tra queste qualità, anche la differenza sessuale è irrilevante, coerentemente con l'affermazione che l'essenza della sovranità consiste nello svolgere una funzione indipendentemente da qualsiasi discussione sulla virtù o sulle doti del sovrano, cioè su chi sia più adatto a governare: «But this perhaps may seem hard, when the Sovereignty is in a Queen: but it is because you are not subtle enough to perceive, that though *Man* be *male* and *female*, *Authority* is not» (Hobbes 1680, 49). Ciò significa che il *femminile* si configura come un "significante astratto" attribuito ad un eccesso del tutto inerente al sistema stesso, ovvero a un elemento che, pur risultando dalle sue stesse contraddizioni, è tuttavia incomprensibile entro i limiti formali della logica hobbesiana e la femminilizzazione del *governo* è precisamente la manifestazione di tale *impasse*. Ciò che maschera in maniera efficace questa logica è il fatto che il patriarcato abbia qui le sue fondamenta nell'uguaglianza tra sessi e, ciononostante, finisca per stabilire la sottomissione incondizionata dell'uno all'altro. Un ruolo fondamentale a questo scopo, come dimostrato in precedenza, è svolto dal potere autorizzato tramite il meccanismo rappresentativo, che è il punto chiave per comprendere anche la questione patriarcale in Rousseau.

II.7 L'isolamento nello stato di natura rousseauiano e la sua corruzione

Prima di affrontare la questione della figura del Legislatore introdotta da Rousseau nel libro II del *Contratto sociale* e di come il pensatore ginevrino si muova nello stesso terreno hobbesiano della sovranità, portando la sua teoria del contratto

sociale alle medesime aporie, è necessario evidenziare alcuni elementi di differenza peculiari relativi allo stato di natura rousseauiano.

Da una parte, Rousseau elabora l'ipotesi di uno stato di natura nel medesimo quadro di riferimento del materialismo meccanicistico di Hobbes: «L'uomo sempre reagisce a causazioni attive che lo colpiscono dall'esterno; bene e male, diversi da uomo ad uomo e in ciascuno variabili con il mutare delle sue facoltà, non hanno origine in una libera e consapevole decisione, eppure ognuno si troverà a volere sempre il suo bene e il suo bene soltanto» (Biral 1998b, 192). L'individuo si trova trascinato dalla legge per cui ogni corpo tende alla sua conservazione e di conseguenza vuole il suo benessere in modo passivo. Tale passione primitiva e innata è definita "amor di sé". In questo stato di natura l'uomo è libero: la libertà è il primo di tutti i beni e va intesa come assenza di forze esterne che impediscono l'estrinsecazione dei poteri di cui si dispone. Inoltre, nella condizione naturale non vi è alcuna carenza o alcun bisogno che renda necessario per l'uomo il rapporto con i suoi simili, al contrario, per natura egli è «un tutto perfetto e solitario» (Rousseau 1997, 63) e un essere destinato alla solitudine che ritrova in questa la sua felicità. Si tratta di uno stato caratterizzato dall'assenza di doveri e legami di tipo morale e dall'uguaglianza tra uomini o, per meglio dire, tra "selvaggi" (Rousseau 2018, pt. 1), tanto che, se esiste un qualche tipo di disuguaglianza, essa è a stento avvertibile e la sua influenza inesistente. Non esistendo alcun dovere, non esistono nemmeno virtù e vizi e gli uomini non possono essere buoni o cattivi, «a meno che non si considerino questi termini in senso fisico, definendo vizio nell'individuo le qualità che possono nuocere alla sua conservazione e virtù quelle che le giovano, e in questo caso bisognerebbe considerare più virtuoso di tutti chi resiste di meno ai semplici impulsi della natura» (ibid., 128).

D'altra parte, lo stato di natura rousseauiano si discosta da quello hobbesiano per il risalto dato all'isolamento come caratteristica fondamentale, non alla guerra, poiché guerra e pace sono stati che definiscono relazioni permanenti tra uomini e che non hanno alcun fondamento in natura. Per questa ragione Rousseau sostiene che Hobbes non ha compreso come lo stato di natura, essendo quello in cui «la sollecitudine per la nostra conservazione reca meno pregiudizio a quella degli altri, ... era di conseguenza il più adatto alla pace e il più conveniente al genere umano» (ibid., 129). Hobbes avrebbe attribuito erroneamente una quantità spropositata di passioni all'uomo selvaggio,

confondendolo con l'uomo civile, rendendo necessario il ricorso alla legge. Tuttavia, non è né lo sviluppo della ragione né il freno della legge che vieta loro di fare il male, ma l'assenza delle passioni e l'ignoranza del vizio. I filosofi avrebbero commesso l'errore di "naturalizzare" l'individuo socializzato e di assegnare all'originaria natura umana le cause di quei comportamenti che insorgono solo dopo che l'uomo ha intrecciato i rapporti peculiari dello stato civile. Ma per raggiungere una conoscenza dello stato di natura è necessario tralasciare i fatti e solo a partire dalla ragione è possibile comprendere la natura dell'uomo, prescindendo da ciò che si osserva nelle società e procedendo invece per ragionamenti ipotetici più adatti a chiarire la natura delle cose. Da qui nasce l'ipotesi di una terra abbandonata alla sua fertilità naturale e coperta d'immense foreste in cui vivono isolatamente gli uomini, che rappresenta la condizione primitiva rousseauiana:

... vagando nelle foreste, senza occupazione, senza linguaggio, senza domicilio, senza guerre e senza legami, senza alcun bisogno dei suoi simili e senza alcun desiderio di far loro del male, forse anche senza riconoscerne mai nessuno individualmente, l'uomo selvaggio, soggetto a poche passioni e autosufficiente, aveva solo sentimenti e lumi adatti a questo stato; egli sentiva solo i suoi effettivi bisogni, guardava solo ciò che credeva utile vedere, e la sua intelligenza faceva pochi progressi ... Se per caso faceva qualche scoperta, non poteva certo comunicarla, dato che non riconosceva nemmeno i propri figli. L'arte moriva con l'inventore. Non esisteva né educazione né progresso ... i secoli passavano conservando la rozzezza delle prime età ... (ibid., 135)

Finché è in grado di impossessarsi di ciò che desidera e sfuggire i mali, l'uomo può vivere in un'assenza di rapporti tale che vige un'impossibilità di costruire uno stato di pace o di guerra, grazie anche al sentimento naturale della pietà che collabora alla mutua conservazione dell'intera specie e che spinge, in assenza di riflessione, ad aiutare coloro che soffrono: «è la pietà che nello stato di natura sta al posto di leggi, di costumi, di virtù, col vantaggio che nessuna ha la tentazione di disubbidire alla sua dolce voce; ... che distoglierà ogni selvaggio robusto dal sottrarre a un debole fanciullo o a un vecchio malandato il cibo procurato a fatica, se spera di poter trovare altrove il proprio» (ibid., 132). È bene sottolineare, tuttavia, che l'uomo pietoso continua a predisporre il suo esclusivo benessere ed è proprio questo che lo spinge a provare pietà, poiché vedendo colui che soffre, sente il piacere di non soffrire come lui e si sente più felice di quello che pensava, vedendo da quanti mali è libero. L'uomo, per sua natura, non ha alcuna inclinazione verso la società, ma non è neppure ostile ad essa; ne è indifferente

finché vive nell'auto-sufficienza e, non avendone alcun bisogno, non ne concepisce neppure l'idea.

È evidente come le contese tra gli individui, considerando anche la generosità della natura che li ospita, si riducono a momenti eccezionali in cui si scontrano per necessità e non in quanto nemici. Non più lo *jus ad omnia*, bensì la pietà che, in quanto virtù naturale, è in grado di limitare la libertà che per natura si possiede e consente all'uomo di muoversi isolatamente senza nuocere eccessivamente agli altri, seguendo inconsapevolmente la massima elementare "*Fa il tuo bene con il minor male possibile degli altri*" (ibid.). Lo stato di natura si configura inevitabilmente come il più adatto alla pace e il più conveniente al genere umano. Rousseau non accusa Hobbes di falsificazione nel parlare della spietata volontà di nuocersi degli uomini, ma sostiene che tale descrizione ritrae lo stato di cose esistente e non un ipotetico stato naturale. Le cause che conducono l'individuo fuori da questa condizione hanno portato allo smarrimento della pietà e sono da rinvenire nella progressiva avarizia della terra che costringe gli uomini a un'operosità guidata da un calcolo teso ad individuare i mezzi più idonei alla sopravvivenza: essi dovettero iniziare ad essere più veloci, più agili e più forti di altri per conseguire ciò che desideravano. In una condizione di scarsità di risorse tendevano a ritrovarsi in regioni circoscritte e a formare i primi raggruppamenti che cominciarono a sviluppare i medesimi costumi e caratteri per la condivisione dello stesso genere di vita e di alimentazione e per l'influenza comune del clima (ibid., 144). È questo il lontano preludio della rivoluzione che portò l'uomo a stabilizzare la sua dimora e a formare la "società familiare", in cui, per la prima volta, nasce l'idea di mutuo soccorso e le comodità divengono abituali. Quando i legami divennero più stretti «Ognuno cominciò a guardare gli altri e a volere a sua volta essere guardato, e la stima pubblica ebbe un valore ... e questo fu il primo passo verso l'ineguaglianza e al tempo stesso verso il vizio» (ibid.). Nel momento in cui viene violato il diritto della libertà e alcuni uomini diventano dipendenti da altri a causa delle disuguaglianze, si sviluppa una forte insocievolezza e si diffonde l'inimicizia, dando inizio a quello che per Rousseau è lo stato di guerra, la cui estinzione sarà possibile solo con l'istituzione di una condizione civile che renda legittimi i rapporti di dipendenza.

In nome della pace, pertanto, nasce il corpo politico (o società civile) già minato nelle sue fondamenta, dal momento che perpetua le disuguaglianze e la subordinazione

tra uomini e manca di un potere superiore che possa fungere da arbitro imparziale e garantire la fedeltà ai patti da parte dei contraenti. L'esperienza, infatti, ha dimostrato l'inevitabilità degli abusi da parte dei magistrati che hanno il compito di usare le loro prerogative solo secondo l'intenzione di chi le ha affidate loro (ibid., 160). Il risultato delle azioni degli uomini che decidono di stringere il patto sarà diverso da quanto si proponevano di raggiungere e la società civile non riuscirà a conservarsi nella forma in cui è stata istituita poiché l'abuso di potere è connaturato ad essa:

...i vizi che rendono necessarie le istituzioni sociali sono gli stessi che ne rendono inevitabile l'abuso, e siccome ...le leggi, meno forti in generale delle passioni, frenano gli uomini senza cambiarli, sarebbe facile provare che un governo, il quale corrompersi o alterarsi procedesse sempre esattamente secondo il fine per cui è stato istituito, sarebbe sorto senza necessità, e che un paese dove nessuno eludesse le leggi e abusasse della magistratura non avrebbe bisogno né di magistrati né di leggi. (ibid., 163)

La disuguaglianza, inoltre, converte la volontà di benessere in volontà di nuocere agli altri associati e diffondendosi porta a un permanente stato di guerra.

Secondo Rousseau, "l'hobbismo" si configura come il perfezionamento della società descritta, in quanto a fronte di uno stato di corruzione, inimicizia, disuguaglianza e conflitto, l'unico modo per governare è legittimare il dispotismo di un sovrano padrone di tutte le leggi e sciolto da esse, nelle cui mani risiede un esercizio completamente arbitrario del potere in modo tale da far sì che i sudditi obbediscano per paura, in quanto più deboli del sovrano: «il dispotismo diviene il tragico destino su cui si compie la storia della disuguaglianza, l'ultimo arco che viene a chiudere un grande cerchio, perché dissolve il contratto istitutivo della società civile e riconduce, in un eccesso incontenibile di corruzione, gli uomini nella situazione precedente. La disuguaglianza, al suo colmo, è dal dispotismo rovesciata nell'uguaglianza, ma nell'uguaglianza più squallida e penosa: tutti tornano ad essere uguali, perché di fronte al despota non sono niente» (Biral 1998b, 207). Di conseguenza, il dispotismo segna la ricaduta in una situazione pre-civile e il sovrano, non appena la paura che incute si allenta, sarà spazzato via non potendosi più mantenere con la forza e sarà sostituito da uno simile a lui. Questa è la società che Hobbes assume e naturalizza, presentandola come la società regolare.

La ragione ha condotto pertanto a questa conclusione: l'uomo era passivamente costretto alla propria felicità e a trattenere la sua libertà entro limiti tali per cui nessuno soffriva a causa sua; era istintivamente felice e buono ma, lungo il corso storico, ha perso la libertà e passivamente è diventato malvagio. A quest'altezza, tuttavia, subentra la filosofia come mezzo per promuovere la felicità del genere umano. Gli uomini, infatti, sentiranno dentro di sé rinascere il desiderio della libertà nell'uguaglianza e la ragione ridesta le affezioni della giustizia e della bontà. Il filosofo è colui che si accontenta di una libertà non nociva per gli altri e concede ad essi la medesima libertà ed è virtuoso per interesse. L'uomo dello stato di natura ormai sussiste soltanto nella mente del filosofo e la conoscenza vera, contro tutto il disordine storico e contro lo sviluppo malsano delle scienze ed arti, «si pone come riattualizzazione delle disposizioni originarie della natura umana, sotto il cui governo le conoscenze precedentemente acquisite conoscono la loro vera perfezione» (Biral 1998b, 214). L'idea di Rousseau è che se tutti fossero filosofi, per formare una società e convivere, non avrebbero bisogno di ricorrere a leggi scritte e al governo, in quanto sorgerebbe spontaneamente una società in cui nessuno comanda e nessuno obbedisce e in cui vigerebbe l'ordine più felice, una società, cioè, tenuta assieme dalla sola virtù che si presenta come lo svolgimento compiuto dello stato di natura.

Il problema di tale ipotesi è che la filosofia è conquista di pochi e la moltitudine ne sarà sempre esclusa. Ciononostante, se le cattive istituzioni hanno fatto sì che l'uomo, inconsapevolmente, volesse la sua stessa infelicità, buone istituzioni lo condurranno ad essere felice. L'individuazione di tali istituzioni e il modo per costruirle, affinché gli uomini godano di una libertà che non comprendono, simile a quella dello stato naturale, è una questione pertinente alla scienza politica. La virtù in questo modo può trovare la sua perfezione nella politica, che è l'arte chiamata a realizzare la società regolare.

II.8 Il patto sociale

Il difetto che affligge la società civile storica è rinvenuto nel potere. Questo non era affatto assoluto, ma limitato e condizionato da un'antecedente appropriazione tanto

squilibrata da provocare asservimento (ibid., 217). Nulla di ciò che derivi da questo tipo di potere, e quindi nemmeno le disuguaglianze conseguenti, può essere considerato legittimo. Per questo motivo l'uomo è chiamato ad intraprendere un processo di spogliazione radicale, iniziando col non reclamare più come suo alcun bene. Tale rimozione è portata completamente a termine sull'individuo malvagio, in quanto appartenente alla malvagia società e strangolato nella sua naturalità, con l'obiettivo di imporgli un nuovo movimento all'interno di nuove istituzioni. In primo luogo, avviene una redistribuzione dei beni secondo il criterio di uguaglianza in modo che gli squilibri precedenti siano per sempre cancellati. I proprietari sono depositari di una parte del territorio pubblico e sono tali per concessione del potere che impedisce a qualsiasi altro privato di ostacolarne il godimento e che impedisce il riaffiorare della competizione. Senza questo potere nessuno può dirsi felice, poiché è quello che conferisce la libertà, riconsegnando gli uomini al bene irrinunciabile della solitudine ma, contemporaneamente, continuando a godere dei vantaggi dell'associazione:

Ovunque si metta in azione un potere che socializza gli uomini nella solitudine, la ragione, a buon diritto, può imputarne la genesi e il funzionamento ad un loro atto libero, che pure sa perfettamente non essere mai avvenuto; ad una promessa, stipulata da ciascuno con tutti, di alienazione totale dei suoi beni reali e della sua stessa persona al fine di rendere possibile l'unificazione dei suoi poteri ... con quelli degli altri in un'unica, indistinta ed indivisibile, massa, a condizione che questa riceva vita e movimento esclusivamente su impulso della volontà conforme all'interesse che è generalizzabile a tutti, conforme a libertà nell'uguaglianza. (ibid., 220)

Tale volontà cancella qualsiasi vizio e ciascuno si ritroverà ad obbedire non ad una volontà estranea, ma alla volontà giusta e virtuosa che è sua propria e che in ognuno vive da sempre, anche se sepolta sotto un cumulo di degenerazione prodotto dalla corruzione delle società.

A quest'altezza emerge una critica rilevante contro Hobbes: la volontà dell'interesse a tutti generalizzabile è in possesso di tutti, nessuno escluso, ed è per questo essa stessa generale e non delegabile nelle mani di una persona rappresentativa. L'istituzione del rappresentante rinvia alla falsa supposizione che la volontà retta sia estranea ai più e debba essere imposta forzosamente da qualcuno di esterno. Il ricorso al sovrano-rappresentante è una conseguenza della naturalizzazione delle passioni del disordine civile e della guerra e dell'eliminazione della pietà originaria. Tuttavia, se la

natura umana fosse realmente malvagia, anche nella società civile pace e giustizia diverrebbero parole vuote dietro cui il sovrano cela la sua volontà particolare protesa all'abuso del potere. Questo dispotismo rappresentativo risulterebbe la peggiore forma di governo dell'uomo sull'uomo.

Al contrario, il patto di cui parla Rousseau nel *Contratto sociale*, impegna ciascuno a riconoscere tutti gli altri come legittimi detentori della sovranità. Tutti, quindi, saranno sovrani, ma non in quanto membri di un mero aggregato di differenti volontà. Le singole persone che contraggono il patto devono dileguarsi e ciascuno deve rendersi anonimo membro di un corpo impersonale, alienandosi completamente alla comunità:

Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti riuniti in un solo corpo riceviamo ogni membro come parte indivisibile del tutto.

Per quanto riguarda gli associati, essi prendono collettivamente il nome di *popolo*, e si chiamano in particolare *cittadini* in quanto partecipano dell'autorità sovrana, e *sudditi* in quanto sottoposti alle leggi dello Stato.

(Rousseau 1997, 37)

Tale contratto rappresenta l'identità tra l'interesse di ciascuno e l'interesse generale, in cui la volontà di ognuno è *inconsapevolmente* protesa alla libertà e all'uguaglianza. L'idea è che la società giusta sorge contro la volontà cosciente del "vecchio" popolo, ma in accordo con la sua volontà profonda, e dovrà subire diverse privazioni prima di poterne apprezzare i vantaggi. Solamente i filosofi sono già virtuosi e potrebbero quindi formare spontaneamente una società in cui tutti vivono in libertà, senza alcun bisogno di governo e di leggi. Ma i virtuosi, se parlassero al popolo, non verrebbero compresi, poiché «Le vedute troppo generali e gli oggetti troppo lontani sono ugualmente fuori della sua portata; ogni individuo, non apprezzando altro piano di governo che quello riferibile al suo interesse privato, percepisce con difficoltà i vantaggi che deve trarre dalle continue privazioni imposte dalle buone leggi» (ibid., 65). È questa la moltitudine cieca che non è ancora in grado di comprendere ciò che è chiamata a fare agendo come *popolo*. Solamente sopprimendo i propri interessi particolari, non generalizzabili alla specie umana, si diventa cittadini. Ciononostante, questa operazione complessa di soppressione può avvenire nel momento in cui la moltitudine cieca è guidata da

qualcuno, poiché da sola essa non sa ciò che vuole e non è in grado di riconoscere ciò che è bene per lei e tantomeno legiferare. Il popolo vuole sempre il bene, secondo Rousseau, ma da sé non sempre lo vede. È necessario pertanto una guida che gli faccia vedere le cose come sono e lo protegga dalla seduzione delle volontà particolari. La moltitudine diverrà allora corpo sovrano quando trova e segue tale guida che le insegna a «conoscere quello che vuole ...Ecco da dove nasce la necessità di un legislatore» (ibid., 60), cui spetta la funzione di allontanare la seduzione degli interessi particolari e mostra quella che è la vera volontà, ovvero la volontà generale che è sempre retta e tende sempre all'utilità pubblica.

II.9 Il legislatore: la circolarità che si ripresenta

Con l'introduzione della figura del legislatore Rousseau ricade in quello che viene definito "paradosso della democrazia" (Rustighi 2021, 119), che consiste in quella circolarità tra moltitudine e popolo che le teorie del contratto sociale non sono in grado di risolvere. Anche nel *Contratto sociale*, emerge la consapevolezza che la volontà del popolo (o volontà generale) non corrisponde a quella della somma degli individui particolari. Se lo stratagemma elaborato esplicitamente da Hobbes consiste nel meccanismo rappresentativo (Hobbes 2018, cap. XVI), Rousseau, al contrario, afferma che la volontà generale «non si rappresenta affatto: o è se stessa, oppure è altro, non c'è via di mezzo. I deputati del popolo non sono dunque né possono essere i suoi rappresentanti ...» (Rousseau 1997, 111). La critica si applica *in primis* ad Hobbes in quanto rifiuto della soluzione da lui ideata, tale per cui il sovrano non rappresenta la volontà del popolo, ma piuttosto la produce, cosicché, qualsiasi cosa egli faccia, il contenuto della sua decisione dovrà essere attribuito formalmente alla volontà di ciascun singolo individuo. Il risultato, in Hobbes, è che non può esistere alcun *popolo* senza rappresentazione della persona sovrana. Il problema rousseauiano, in realtà, è già presente nella trattazione hobbesiana, e consiste nel trovare un modo per far esistere la volontà del popolo. Secondo Rousseau, replicare lo stratagemma della rappresentazione significherebbe ammettere che i cittadini non hanno una volontà politica propria e che la loro stessa unità è estranea a loro. Tuttavia, come sarà dimostrato, fino a che "una moltitudine cieca che spesso non sa ciò che vuole" (ibid., 60) viene collocata a

fondamento dello Stato, non sarà mai possibile liberarsi del processo hobbesiano di rappresentazione che riemergerà in un modo o nell'altro (Rustighi 2021, 117).

Avendo osservato come per Rousseau non sia possibile alcun accordo tra una moltitudine di particolari volontà, in quanto non sanno ciò che vogliono, la figura del legislatore sopperisce a tale “ignoranza” per fondare lo Stato sulla conoscenza piuttosto che su un insieme disordinato di volontà arbitrarie. Ciononostante, resta il fatto che lo Stato risulti da un accordo tra individui autosufficienti, ovvero tra singoli contraenti (Rousseau 1997, 37) che quindi necessitano di un terzo che oggettivi all'esterno la loro unità e la loro associazione:

The Lawgiver ...provides determinate contents that fill the otherwise empty space of the popular will. As much as Rousseau denies that he is a representative, therefore, the Lawgiver does represent the totality by getting the general will into shape. (Rustighi 2021, 118–19)

Malgrado il tentativo di Rousseau di dimostrare come il legislatore non sia né magistrato né sovrano e si qualifichi come una presenza straordinaria all'interno dello Stato che non esercita alcun comando sui cittadini, è evidente come ricada nell'*impasse* che emerge anche in Hobbes, dovendo ammettere una figura che possa guidare gli individui verso “ciò che è bene” e quindi verso una legiferazione giusta per loro. Il legislatore ha il solo compito di orientare la volontà generale, non potendo da sé fare le leggi, funzione che spetta al solo popolo: «...il popolo stesso non può, nemmeno se lo volesse, spogliarsi di questo diritto comunicabile; perché secondo il patto fondamentale, non c'è che la volontà generale che obblighi i singoli, e non si può mai essere sicuri che una volontà singola sia conforme alla volontà generale se non dopo averla sottomessa al libero suffragio del popolo» (Rousseau 1997, 65). A tal riguardo subentra la regola della maggioranza (ibid., lib. IV), che obbliga tutti e che è una conseguenza del contratto. Tuttavia, anche in questo caso il problema non è superato, poiché non è spiegato come la maggioranza possa sapere se i consigli del legislatore siano buoni per la volontà generale o, piuttosto, se invece la maggioranza non sia il legislatore stesso che guida i cittadini; ma, in tal caso, la figura del legislatore sarebbe vana. Ciò che è certo, è che i cittadini accoglieranno ogni proposta del legislatore, per il semplice motivo che quest'ultimo per essere tale deve aver già persuaso tutti – o almeno

la maggioranza di loro – a considerarlo un legislatore. Il suffragio in questo modo rischia di essere solo la ratifica di una decisione già presa al di fuori dell'assemblea popolare (Rustighi 2021, 120). È evidente già a quest'altezza come nella purezza del modello della sovranità conforme all'essenza della volontà generale, Rousseau operi più uno spostamento dei problemi (e soprattutto del problema della libertà) che un'effettiva risoluzione, nel momento in cui il ricorso a un'istanza superiore appare in ogni caso necessario, sia questa un sovrano-rappresentante, un legislatore, o una maggioranza di individui. La conseguenza problematica della presenza di un punto di vista esterno all'assemblea popolare è, ancora una volta, la produzione di uno iato tra cittadini e volontà generale, che è *consegnata* a loro piuttosto che da loro realizzata, replicando in questo modo l'alienazione hobbesiana dell'individuo rispetto a ciò che (apparentemente) dovrebbe appartenergli e aggravando la sua distanza dalla sfera politica e decisionale.

II.10 La regola della maggioranza

Anche la regola della maggioranza, come la figura del legislatore, implica il processo rappresentativo per salvare la coerenza dell'argomentazione rousseauiana. In un primo momento la regola della maggioranza appare contraria all'idea di volontà generale come volontà di ciascun individuo appartenente al corpo politico, poiché obbliga anche chi si oppone ad una certa legge. Rousseau sostiene che in questo modo la questione è mal posta e afferma che il cittadino, in realtà, dà il consenso a tutte le leggi, anche a quelle che sono passate suo malgrado e a quelle che lo puniscono.

Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che adesso si domanda non è se approvi o rifiuti la proposta, ma se questa è conforme o meno alla volontà generale che è anche la sua; dando il suo suffragio ciascuno esprime il suo parere, e dal calcolo dei voti si trae la dichiarazione della volontà generale. Quando dunque prevalga un'opinione contraria alla mia, questo non prova altro se non che mi ero ingannato, e che quanto ritenevo fosse la volontà generale non lo era affatto. (Rousseau 1997, 123)

Pertanto, se un'opinione particolare e opposta di un individuo avesse prevalso, egli avrebbe fatto una cosa diversa da quella che avrebbe voluto e non sarebbe stato realmente libero. Ancora una volta si riscontra la medesima difficoltà: se nella

maggioranza sono presenti tutti i caratteri della volontà generale, come è possibile che solo una parte dei cittadini riesca a comprendere quale essa sia? Ciò che appare è che la parte dei cittadini la cui opinione è opposta a quella della maggioranza continua ad agire come una mera moltitudine e, di conseguenza, la questione di come creare un'unica volontà non è stata risolta dalla figura del legislatore. A quest'altezza la maggioranza diviene un parametro empirico per manifestare la volontà generale e ciò significa che un contenuto particolare condiviso dalla maggioranza dei votanti è legittimato *a priori* ad articolare l'interesse generale (Rustighi 2021, 121) e che, in modo coerente con la scienza politica moderna, la volontà generale è tale indipendentemente dal contenuto particolare che esprime. Rousseau, infatti, ammette esplicitamente che la legge della maggioranza è stabilita da una convenzione e presuppone almeno una volta l'unanimità, ovvero nel caso del patto sociale, poiché l'associazione civile è l'atto più volontario che esista. Ma, fatta eccezione per il contratto, il voto della maggioranza obbliga tutti.

È evidente che Rousseau replica un meccanismo peculiare della scienza politica moderna, che è quello dell'autorizzazione hobbesiana:

Si dice che uno *stato* è *istituito*, quando una *moltitudine* di uomini si accorda e *pattuisce*, ognuno con ogni altro, che qualunque sia *l'uomo* o *l'assemblea di uomini* cui sarà dato dalla maggior parte, il *diritto a rappresentare* la persona di loro tutti (vale a dire, ad essere il loro *rappresentante*), ognuno, tanto chi ha votato a *favore* quanto chi ha votato *contro*, *autorizzerà* tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini, alla stessa maniera che se fossero propri, al fine di vivere in pace tra di loro e di essere protetti contro gli altri uomini. (Hobbes 2018, 184)

Tale principio era già operativo nella figura del legislatore, nonostante nell'argomentazione rousseauiana formalmente non sia autorizzato dal popolo e sia una figura straordinaria che non ha alcun diritto legislativo. Tuttavia, è anche la persona che permette al popolo di comprendere quale sia il bene verso cui è orientata la volontà generale che corrisponde, nella votazione, alla volontà espressa dalla maggioranza e quindi quest'ultima rappresenta il legislatore. Si rimane nuovamente ancorati al nesso autorizzazione-rappresentazione che rende la volontà di alcuni votanti che si esprimono individualmente (la maggioranza) legittima e vincolante per tutti, prescindendo dal contenuto espresso. Di conseguenza, la volontà generale coincide con una volontà individuale (non è rilevante la quantità di individui che votano) che è generalizzata:

«...each and every individual alone should look in their own heart for the true and only general will without being influenced by any other, and this is another way of saying that the general will is actually the will or interest of all» (Rustighi 2021, 123). Ciononostante, l'effetto che si ottiene è opposto, in quanto il popolo e la moltitudine che dovrebbero coincidere nella deliberazione, rimangono irrelati, poiché il bene è indicato all'individuo dalla presenza esterna del legislatore e imposta dalla maggioranza. Questa logica non consente ai cittadini di partecipare realmente alla formazione delle leggi ma solamente di riconoscerle, a posteriori, come corrispondenti alla propria volontà, anche e soprattutto nel caso di voto contrario: «chiunque si rifiutasse di obbedire alla volontà generale vi sarebbe costretto da tutto il corpo; questo non significa altro, se non che verrà costretto a essere libero» (Rousseau 1997, 41). Si ottiene, pertanto, una scissione tra una volontà generale che legifera, che corrisponde alla maggioranza, e i singoli individui, e si ripresenta lo iato tra dimensione pubblica-politica e dimensione privata, che era emersa in precedenza nel *Leviatano*.

II.11 Il potere esecutivo

La terza ricorrenza della logica rappresentativa si può rinvenire nel potere esecutivo. Se il potere legislativo appartiene al popolo, il potere esecutivo, al contrario, «non può appartenere alla generalità in quanto legislatrice o sovrana, perché tale potere non consiste che in atti particolari che non sono affatto di competenza della legge né, per conseguenza, del sovrano, i cui atti non possono che essere interamente delle leggi» (ibid., 77). I magistrati di Rousseau non sono altro che ministri incaricati dell'esecuzione delle leggi e del mantenimento della libertà sia civile che politica, e quindi dell'esecuzione della volontà generale del popolo che legifera. L'assemblea dei cittadini, infatti, può deliberare solamente su questioni generali e non può compiere atti particolari. Gli atti del governo si configurano come mera emanazione della volontà popolare e quando il popolo è legittimamente radunato in corpo sovrano, ogni giurisdizione del governo cessa e il potere esecutivo è sospeso, perché «dove si trova il rappresentato non vi sono più rappresentanti...e queste assemblee del popolo ...sono l'egida del corpo politico e il freno del governo» (ibid., 109). Questo implica un aspetto rilevante nell'argomentazione rousseauiana, ossia che quando il governo è operativo

nessun *popolo* esiste e, in quanto potere autorizzato, il governo è il popolo, la cui volontà è manifestata dagli atti particolari dei ministri. Dal momento che la differenza tra cittadino e governante è stata eliminata, non potrà mai vigere una condizione tale per cui il popolo e il governo possano contemporaneamente sussistere ed interagire. Coerentemente con la logica della rappresentazione moderna, si può concludere che il potere esecutivo è rappresentativo nel senso hobbesiano, poiché di fronte agli individui della “moltitudine cieca” la volontà generale può presentarsi solamente in quanto particolare, cioè come atti particolari dei ministri (Rustighi 2021, 125), arrivando a postulare nuovamente l’identità tra moltitudine e generalità. Ma ciò rende il potere esecutivo irresistibile non meno della sovranità hobbesiana e resistervi contraddirebbe la volontà popolare. Quest’ultima, di conseguenza, non può essere direttamente del popolo nemmeno quando gli individui si riuniscono, in quanto, come già osservato in precedenza, per Rousseau è sempre necessaria la figura del legislatore che li guidi, non essendo in grado di vedere sempre quale sia il bene e necessitando di un’attività esteriore che ne metta in forma la volontà. Quando Rousseau parla della “costrizione ad essere liberi” da parte del corpo politico (Rousseau 1997, 41), non fa altro che mostrare di intendere la libertà esclusivamente nella forma della subordinazione, creando nuovamente lo iato tra dimensione politica e moltitudine, ovvero tra potere legittimo e singoli cittadini, favorendo l’autonomia del primo nella formazione di una volontà popolare.

Nel potere esecutivo si può rinvenire nuovamente il “paradosso della democrazia” che consiste essenzialmente nella impossibilità reale di dare vita ad una volontà popolare e che si può ritrovare anche nella circolarità tra legislatore e maggioranza. Non solo quindi il governo sarà sempre legittimo, il che comporta che i cittadini non possano fare altro che riconoscere la propria volontà in esso, ma per di più questi ultimi non potranno mai fare appello ad esso politicamente né metterlo in discussione, se non in quanto individui con la loro volontà privata. Anche la Repubblica di Rousseau, come il Commonwealth di Hobbes, è fondata sul consenso e sull’autorizzazione, ma questi, una volta dati, non saranno più revocabili e qualsiasi forma di dissenso è costituzionalmente negata, perché politicamente irrilevante. L’azione del governo dovrebbe essere il modo in cui i ministri restituiscono la volontà popolare ai cittadini da un diverso punto di vista: «...se allora si stabilisce una

relazione, essa è tra l'oggetto intero sotto un punto di vista e l'oggetto intero sotto un altro punto di vista, senza alcuna divisione del tutto» (ibid., 58). Tuttavia, non si tratta di due aspetti dello stesso "oggetto", poiché, da una parte, la volontà popolare sussiste nelle azioni del governo, e dall'altra gli individui possono obbedirvi come persone private, cioè come sudditi, e non come popolo. Per questo motivo si è obbligati a considerare separatamente tali momenti, in quanto, col sussistere di uno, cessa l'altro. Inoltre, è possibile affermare che la volontà "restituita" sotto forma di atti governativi risulta *necessariamente* arbitraria, poiché arbitraria è già anche la volontà popolare guidata dal legislatore.

È evidente come il tentativo di Rousseau di andare "dal popolo al sovrano" e non l'inverso, come avviene in Hobbes, risulta fallimentare, poiché la figura del legislatore, la regola della maggioranza e il potere esecutivo sono tutti elementi che indicano l'impossibilità di rappresentare realmente la volontà generale, empiricamente inesistente. Ciò che è stato rifiutato della sovranità hobbesiana ritorna sotto le vesti del potere esecutivo compromettendo la supposta sovranità del popolo, nella misura in cui questa dimostra di non essere possibile se non con il ricorso a fattori esterni al popolo stesso, il che contraddice il fondamento del contratto sociale.

II.12 La donna come detentrica del potere esecutivo

Non essendoci reale soluzione alla circolarità sopracitata, Rousseau, come Hobbes, è obbligato a ricorrere ad un elemento non giuridico per inglobare il potere esecutivo. La tesi qui proposta è che venga sviluppato un registro di genere per femminilizzare il governo di fronte ad una sovranità popolare mascolinizzata (Rustighi 2021, 132). Trattare la coppia sovrano-principe (o ministro) come una coppia eterosessuale gli permette di affrontare la circolarità in un modo peculiare, veicolando l'idea che ciò che conta nella relazione popolo-governo non sia l'autonomia decisionale dei cittadini, bensì la loro capacità di riconoscersi nei ministri "come se" fossero sovrani essi stessi. Ciò che compie in seguito Rousseau è fondare tale proiezione sul registro della sessualità. L'idea è che il legislatore prepari i cittadini non a legiferare in quanto sovrani, ma soprattutto ad essere governati in quanto sudditi. Sulla scorta dell'analogia e della fittizia identità tra cittadino sovrano e suddito che necessita di essere guidato per

comprendere il proprio bene, Rousseau elabora una definizione della femminilità che qualifica le donne come persone inaffidabili e volubili che tendono ad atteggiarsi da uomini, risultando in questo modo suddite che necessitano di essere indirizzate nelle loro azioni. La caratteristica indicata come più rilevante è la modestia, ovvero quella disposizione al dominio di sé che lascia spazio alla decisione di qualcun altro, come sottolineato nell'*Emilio*: «Da questa abituale costrizione deriva una docilità di cui le donne hanno bisogno per tutta la vita, poiché non cessano mai di trovarsi soggette ad un uomo o ai giudizi degli uomini, e a loro non è consentito mettersi al di sopra di questi giudizi» (Rousseau 2017, 572). In tale rapporto sarà l'uomo a decidere autonomamente e la sua decisione varrà anche per la donna, il cui fine è quello di sottomettersi. Per questo la modestia diviene fondamentale al fine di ravvivare il *potere* dell'uomo, rendendosi gradevole per lui ma non suscitando in modo manifesto il suo istinto:

Se la donna è fatta per piacere e per essere soggiogata, deve rendersi piacevole all'uomo e non provocarlo: la sua violenza risiede nelle sue attrattive ed è con queste che deve costringerlo a trovare in sé la sua forza e ad usarla. Il modo più sicuro per eccitare tale forza è di renderla necessaria offrendo resistenza. Allora l'amor proprio si unisce al desiderio e l'uomo trionfa della vittoria che la donna lo ha stimolato a riportare. (ibid., 555)

La resistenza modesta della donna è allora la vera causa dell'appetito sessuale dell'uomo e risveglia il potere di questo, che paradossalmente deve essere soggiogato dal desiderio represso della donna (cioè dalla sua resistenza). Allo stesso tempo, il vero obiettivo di quella è arrendersi. Di conseguenza, il desiderio femminile può manifestarsi e quindi esistere solamente se è presentato come il desiderio di qualcun altro. La donna deve essere forzata ad essere libera, assoggettandola alla sua disposizione naturale, che diventa legittima nel momento in cui è convertita a posteriori nella volontà dell'uomo. Il suo ruolo obbediente ed "esecutivo" è essenziale tanto nella relazione eterosessuale, quanto per sostenere "l'inoffensività" e la coerenza delle azioni del potere esecutivo con quello legislativo della volontà generale e affermare pertanto la loro coincidenza: «...the woman is merely the substitute for the (public) man in the private sphere, as much as the Prince substitutes citizens when they are not gathered in the popular assembly, and such a substitution is meant to produce and execute the male-sovereign will at the same time» (Rustighi 2021, 134). La logica della modestia non solo sostiene la relazione tra popolo e ministri, ma diviene anche una soluzione proposta da Rousseau

per dimostrare come, nonostante sia il potere esecutivo a permettere al popolo l'espressione della volontà generale, è il popolo stesso l'unico e legittimo detentore di tale volontà. La narrazione patriarcale della relazione eterosessuale diviene il modo per riaffermare la priorità della sovranità popolare sul governo, in quanto il marito riporta le azioni della moglie alla generalità del suo comando e della sua volontà, proprio come il popolo sovrano deve indirizzare le azioni del potere esecutivo e renderle coerenti con la legge. Seguendo tale logica, la tendenza del governo a deviare dalla volontà generale può essere interpretata come stimolo per i cittadini a imporre costantemente il loro potere sovrano attraverso l'assemblea popolare.

Il potere esecutivo si configura come una moglie che gestisce la sfera domestica sotto la guida del marito, ma il cui volere è mostrato come coincidente con quello del secondo, giustificando un'identità surrettizia tra le due volontà che riposa ancora sullo schema hobbesiano, nella misura in cui fa ricorso al nesso tra rappresentazione e autorizzazione del potere legittimo. In primo luogo, infatti, la donna deve sospendere i suoi desideri proprio come il magistrato non deve agire secondo la sua volontà individuale, bensì seguendo e rispettando quella generale, se vuole governare in modo giusto. In secondo luogo, le donne sperimentano la stessa condizione dei funzionari di governo, poiché, come affermato nel *Contratto sociale*, il magistrato non ha un'autorità autonoma ed esiste solamente in virtù dello Stato, al contrario di quest'ultimo che ha invece esistenza autonoma. Analogamente, se l'educazione dell'uomo è auto-riferita, viceversa l'educazione delle donne dev'essere in funzione degli uomini: «Piacere e rendersi utili a loro, farsene amare e onorare, allevarli da piccoli, averne cura da grandi, consigliarli, consolarli, rendere loro la vita piacevole e dolce: ecco i doveri delle donne in ogni età della vita e questo si deve loro insegnare fin dall'infanzia» (Rousseau 2017, 564). Infine, come i cittadini sono supposti esercitare una forma di "controllo" e di indirizzo del governo attraverso l'assemblea popolare, così il marito vigila sulle azioni della moglie – «Non occorre dunque soltanto che la moglie sia fedele, ma che sia giudicata tale dal marito...» (ibid., 559) – e l'analogia con un ministro dello Stato è ulteriormente espressa in modo esplicito:

Ella deve dominare nella casa come un ministro nello Stato: facendosi comandare quello che vuole fare. In questo senso è incontestabile che i migliori esempi di armonia familiare si hanno là dove maggiore è l'autorità della donna. Ma quando ella non ascolta la voce del

capo della famiglia, quando vuole usurparne i diritti ed esercitare direttamente il comando, gli effetti di tale disordine non sono altro che miseria, scandalo e disonore. (ibid., 628)

La funzione di governo diviene un'occupazione femminile a tutti gli effetti e, nonostante il ministro sia un uomo, la sua attività è "femminilizzata" nell'argomentazione rousseauiana. Il risultato è il medesimo che in Hobbes, ovvero un progressivo emergere di uno specifico ruolo di genere a prescindere dal sesso o, più precisamente, una classificazione di genere del corpo sessuato.

Come emerge dalla trattazione, l'uso del binarismo di genere è il modo in cui Rousseau affronta la circolarità problematica menzionata in precedenza polarizzando i concetti di sovranità e governo. La riconcettualizzazione del consenso maschile attraverso la modestia femminile serve innanzitutto a reintrodurre nel potere esecutivo la teoria dell'autore-attore di Hobbes, impedendogli contemporaneamente di compromettere la sovranità popolare (Rustighi 2021, 139). Grazie a questa logica, che comporta l'identità tra le volontà individuali e la volontà generale, è possibile affermare l'identità tra individuo soggetto alla legge e individuo come parte indivisibile del tutto, vale a dire del popolo, che in quanto tale è detentore del potere legislativo. In questo modo, comando politico e sottomissione sono un'unica cosa e lo sono anche per la donna, che non può dirsi propriamente sottomessa all'uomo in virtù dell'equivalenza sopracitata. Ecco come la femminilizzazione del governo serve allo scopo di neutralizzare la trascendenza implicata *in primis* dalla "presenza straordinaria" del legislatore e a produrre un'uniformità strutturale tra governo della casa e governo dello Stato, facendo in modo che la funzione della donna, come quella del ministro, consista nell'applicare principi che non ha stabilito: «La ragione delle donne ha un carattere eminentemente pratico, che consente loro di trovare con molta abilità i mezzi per raggiungere un fine noto, ma impedisce che possano trovare da sole tale fine» (Rousseau 2017, 582). Il governo è, infatti, la dimensione della particolarità in cui non vengono stabiliti i fini, ovvero i principi, la cui formulazione spetta al potere legislativo mascolinizzato. In Rousseau la generalità dei principi e la particolarità delle azioni trovano corrispondenza nella coppia eterosessuale: «La complementarità dei sessi è mirabilmente preordinata. Dalla loro associazione risulta una persona morale in cui ... la

donna apprende dall'uomo ciò che bisogna vedere e l'uomo apprende dalla donna ciò che bisogna fare» (ibid.).

Nell'argomentazione rousseauiana modestia e pudore si configurano come qualità che portano necessariamente la donna ad essere la mera esecutrice (compiacente) dei comandi del marito, ripristinando indirettamente la vecchia concezione patriarcale della famiglia nell'ideale della libertà individuale che è alla base del contrattualismo. Tuttavia, nonostante la presupposizione dell'uguaglianza tra singoli, nel momento in cui l'individuo non è sollevato dal lavoro riproduttivo si ritrova una femminilizzazione di questa condizione di dipendenza e subordinazione tale per cui la donna perde la sua autonomia, aspetto essenziale dell'individuo nella condizione civile conseguente al patto sociale. Ma, per giustificare tale operazione, Rousseau si trova obbligato a colmare il vuoto lasciato dal carattere formale del paradigma contrattualistico attraverso la presentazione di un "modello" di pedagogia con la scrittura dell'*Emilio*. Si tratta, tuttavia, di un'operazione compiuta *a posteriori*, che corrisponde a una reintroduzione artificiale della virtù in un sistema che è completamente indifferente a riguardo e ad una ri-emergenza della dimensione etica all'interno di una strutturale formale:

This is where the concrete somehow appears in Rousseau's thought—intolerable as it may be for today's reader—beyond the formalism of the marriage contract. And the same can be actually said of the social contract, for Rousseau knows that his Republic could never be in place without good customs nor without carefully cultivating the citizens' spirits and conducts; though it is utterly problematic, the figure of the Lawgiver is the clearest testament to the necessary re-emergence of an ethical dimension within a context of purely formal legitimacy, and this is one further interesting aspect of the "paradox of democracy". (Rustighi 2021, 143)

L'operazione che compie Rousseau è quella di individuare arbitrariamente una determinazione casuale, ovvero il sesso maschile, e renderla manifestazione unilaterale di quella razionalità universale che nello Stato si presenta come volontà generale. Una volta legittimata come maschile, la libertà individuale alla base del contratto sociale diventa la forma stessa del patriarcato. Nonostante la differenza sessuale sia cancellata dal contratto, essa ricompare a seguito della naturalizzazione di ruoli che risultano in linea di principio intercambiabili. Esattamente come avviene in Hobbes, la relazione eterosessuale è apparentemente tra due volontà individuali uguali e, tuttavia, come

accade per il contratto sociale, anche nel contratto matrimoniale è in realtà un individuo che determina la volontà generale e che comanda non solamente sulla moglie, ma anche sull'unione che rappresenta. La fallacia di Rousseau risiede quindi nel fatto che, da una parte nella Repubblica l'elemento mascolinizzato dovrebbe essere la totalità immediata degli individui, ma dall'altra tale totalità deve essere rappresentata dalla maggioranza e quest'ultima in realtà non è altro che il governo. La soluzione da lui pensata consiste nell'assegnare alla moglie la funzione esecutiva per assicurarne la subordinazione nel nucleo familiare, in quanto è il marito a rappresentare questa unione. Ciononostante, la narrazione della modestia della donna non fa altro che rafforzare la dipendenza dei cittadini dal governo e quindi da una volontà contro cui non possono opporre resistenza e con cui non possono interagire, nella misura in cui è rappresentata come la loro. Non solo, quindi, questa logica legittima il dominio patriarcale, ma anche un dominio politico assoluto, poiché la de-responsabilizzazione del governo, implicata nella sua femminilizzazione, rende l'esercizio del potere legittimo formalmente incondizionato.

La novità del dominio patriarcale connesso al paradigma contrattualistico non può essere compresa con una netta separazione tra libertà da una parte e non libertà (o sottomissione) dall'altra, poiché ciò che si rinviene è un'originaria affermazione della libertà che però risulta contraddittoriamente in una sua negazione, cosicché questi due momenti si richiamano reciprocamente come condizione l'uno dell'altro. La mascolinizzazione e la femminilizzazione è lo stratagemma utilizzato da Rousseau per giustificare tale circolarità. Ciononostante, è già stato osservato come, in realtà, i cittadini di sesso maschile non possano essere liberi in un senso eminentemente politico, ritrovandosi subordinati a un potere esterno che ha la medesima struttura del potere patriarcale a cui le donne sono soggette. Si produce in questo modo uno iato incolmabile da una parte tra cittadini (come sudditi) e potere politico, e dall'altra tra volontà del marito e volontà della moglie, che risulta ridotta e annullata nella prima.

II.13 Conclusioni: uno spazio civile spoliticizzato

Date le sopracitate conseguenze peculiari del paradigma contrattualistico, non solo si è di fronte a un problema di continuità tra potere democratico e patriarcato che mette in luce una radicale impossibilità di risoluzione del secondo all'interno della

forma politica democratica, ma si trova anche una discrepanza tra società civile e potere politico, dovuta al fatto che l'unità politica di cui si parla nel *Leviatano* e nel *Contratto sociale* è collocata nelle mani del *popolo*, e non degli individui, cioè nelle mani di una grandezza esclusivamente ideale. Da qui l'impossibilità per il cittadino hobbesiano e quello rousseauiano di esprimere una propria politicità, ovvero di poter far valere, attraverso un'attività associativa politicamente riconosciuta, contenuti della volontà determinati dinanzi al legittimo esercizio del potere politico. Questo meccanismo di effettiva partecipazione non trova posto nello Stato ideato dalla scienza politica moderna, in cui vige una logica dualistica che pone coloro che hanno la funzione di rappresentanti e coloro che sono rappresentati in due dimensioni strutturalmente diverse (il pubblico e il privato), le quali, una volta avvenuta l'autorizzazione (oggi tramite elezioni), non sono più in grado di comunicare. Quello di Hobbes e di Rousseau è un suddito a tutti gli effetti, a cui resta esclusivamente la propria libertà privata garantita dal potere sovrano dello Stato che nella sfera pubblica agisce a nome e per conto di tutti perché da tutti riconosciuto come legittimo. In questo spazio la legge dovrebbe divenire l'unica forma di composizione possibile tra libertà individuale e collettiva che, in realtà, non riesce a rinsaldare lo iato ormai creato, in quanto il cittadino di fronte ad essa può solo obbedire. Non solo, quindi, si può affermare contro Rousseau che il cittadino e il suddito *non* sono "due aspetti della stessa cosa", ma che il primo non esiste affatto, se inteso come membro di un soggetto collettivo che detiene il potere politico, poiché di tale potere potrà fare esperienza solamente nella forma di un'imposizione esterna. C'è allora da chiedersi se il presupposto dell'attribuzione del potere ai cittadini, mediante i concetti di *popolo* e di *rappresentanza politica*, non li spogli in realtà della possibilità di esprimersi come soggetti politici di fronte al soggetto collettivo medesimo, in questa netta contrapposizione tra individuo e Stato e nell'assenza di istituzioni politiche intermedie.

Anche le elezioni e i *referendum* delle democrazie odierne non sono strumenti sufficienti che possano risolvere l'incomunicabilità strutturale tra cittadini e rappresentanti. Le elezioni dovrebbero costituire la mediazione che consente di dare realtà all'espressione della volontà del popolo. Tuttavia, la logica della rappresentanza che caratterizza la procedura delle elezioni sembra mettere in crisi con maggiore

evidenza l'identità sopra affermata fra chi comanda e chi ubbidisce, poiché attraverso il voto non si esprime alcuna volontà, ma si compie un atto di autorizzazione:

...non c'è nessuna volontà determinata che viene trasmessa, ma piuttosto, indicando un nome nella scheda elettorale, si compie un atto di *autorizzazione*: si autorizza cioè qualcuno ad esprimere, con gli altri eletti e sulla base della regola della maggioranza, la volontà del soggetto collettivo. Ma *autorizzare* non significa compiere un atto politico vero e proprio, quanto piuttosto rendere qualcuno *attore* politico, dichiararsi *autore* delle sue azioni. In tal modo *non si è sovrani*, ma *si fonda la sovranità, che è del popolo* ma è esercitata dai rappresentanti. (Duso 2006, 50)

Nel modo moderno di intendere la politica non esiste autorità se non mediante il processo di autorizzazione che avviene dal basso, per costituire un potere che verrà esercitato dall'alto e che non è mai appartenuto ai cittadini.

Con il ricorso al *referendum*, invece, si cerca di superare lo iato che il rapporto di rappresentanza comporta, ispirandosi alla democrazia diretta, per dare immediatamente voce alla volontà popolare. Ciononostante, l'idea corrente che in un istituto come quello del *referendum* si esprima direttamente la volontà del popolo appare insostenibile, se si pensa al meccanismo messo in moto attraverso tale istituto. Non è il popolo ma i singoli che votano, e non esprimono tanto la loro volontà quanto piuttosto rispondono ad una domanda che non sono essi stessi a formulare. È proprio grazie alla domanda che è possibile, attraverso i *sì* e i *no*, un conteggio dei voti, la maggioranza dei quali costituisce un'unica risposta, o un'unica volontà, quella attribuita al *popolo*. Ma la volontà di questo "popolo" risulta da un lato prodotta dall'istanza che la mette in forma attraverso il quesito, dall'altro ratificata mediante l'espressione empirica di una parte, a volte anche esigua, della popolazione.

Ciò che è definito come volontà del popolo appare allora come qualcosa di estremamente complesso, come una costruzione ideale piuttosto che una realtà concreta, dal momento che il popolo stesso può esistere solo nella rappresentazione di una tale idea. Per questo motivo l'espressione della sua volontà appare possibile solamente attraverso elementi rappresentativi che comportano sempre l'alterità tra soggetto individuale e soggetto collettivo e non, come affermano i giusnaturalisti moderni, la loro identità. La logica della rappresentanza è stata da questi pensata per dare forma all'unità politica, ma in questo modo non può sussistere alcun legame o identità tra

rappresentante e rappresentato, nemmeno con il tramite dei partiti, i cui programmi «tendono ad essere sempre più uguali e ad indicare obiettivi simili, per il fine che i partiti hanno in comune, quello di allargare il loro consenso e di impadronirsi della quota più ampia possibile di decisione su quello che è il comando politico legittimo» (ibid., 51).

In questo quadro, delineato dalla logica moderna del potere rappresentativo, l'elemento fondamentale è quello della legittimità democratica, che non consiste in altro che nell'assoluta libertà nell'espressione della propria opinione tramite il voto. La scelta che il cittadino è chiamato a compiere con le elezioni, in assenza di un criterio altro dalla legittimità, non può che essere il risultato, sempre giusto, della sua opinione. L'espressione della libera opinione è determinante per la forma politica democratica, in quanto nella sua difesa consiste anche il primo compito del potere sovrano. Di conseguenza, il voto non è la trasmissione di una volontà, ma un atto di autorizzazione che esprime fiducia in un rappresentante e che si basa sull'opinione privata, non potendosi fondare su un legame concreto con il rappresentante stesso. È infine un atto che fonda lo spazio politico, in cui il cittadino non potrà più agire, ma che non è politico esso stesso, poiché non esprime alcuna volontà o interesse. Il problema del giusto viene risolto con la formazione dell'opinione e la sua espressione tramite il voto. Sia il concetto di popolo che quello di rappresentanza, che dovrebbero garantire la partecipazione al potere comune, portano invece nel loro seno l'aporia di un dualismo irriducibile e di una *spoliticizzazione* di fondo del cittadino, «che non solo non agisce politicamente, ma non può nemmeno *partecipare* alla sfera politica, in quanto, mediante il meccanismo della legittimazione, il potere è già, a-priori, dichiarato come *il potere suo e di tutti; e non si partecipa a ciò che è proprio*» (ibid., 53). Una simile spoliticizzazione non è superabile se non si superano contemporaneamente le dicotomie fondamentali della scienza politica moderna: soggetto individuale e soggetto collettivo, singolo e popolo, individuo e Stato. Questi sono i dualismi essenziali su cui si basa la teoria moderna della sovranità che conferisce all'individuo un ruolo primario e fondante.

È proprio da questa constatazione che prenderà avvio la critica del femminismo della differenza sessuale italiano, che denuncia e rifiuta la logica di assimilazione ed omologazione alla base del paradigma del contrattualismo, riconoscendo che l'individuo

del contratto sociale non è una mera astrazione neutrale e quindi universale, ma si rivela *a posteriori* un soggetto sessuato al maschile. Il pensiero femminista pone così al centro della sua riflessione la questione fondamentale di come dare ad una conquista individuale una forma collettiva all'interno della dimensione della società civile per poter superare la spoliticizzazione derivata dalla logica del potere rappresentativo e rendere realizzabili le istanze femministe. Il femminile, infatti, sia in Hobbes che in Rousseau, entra in gioco per giustificare la soppressione del problema del *governo* in favore dell'identità formale stabilita dal meccanismo di rappresentanza-autorizzazione. Ciò che emerge allora è la necessità di rappresentare la particolarità irriducibile delle posizioni femministe non nella dimensione governativa e rappresentativa – il che riprodurrebbe il problema di rappresentare qualcosa, una volontà generale, che l'autorizzazione ha reso indifferente – ma *di fronte* al governo. Tuttavia, come osservato in precedenza, il paradigma contrattualistico rivela la sua incapacità di assumere la differenza in senso genuinamente politico. Se da un lato il contratto sociale si fonda sul postulato di una indifferenziazione fondativa, dall'altro si rinviene nella sua logica un ritorno della differenza nella gestione concreta dei processi sociali e delle scelte collettive che resta costituzionalmente accidentale e materialmente connesso a rapporti di dominio preordinati (Rustighi 2021, 231). Il fine a tal riguardo diventa quello di mettere in luce i limiti delle istituzioni democratiche nel rendere conto di tali relazioni di dominio e assumerle politicamente in modo da lasciare spazio alle esigenze del femminismo, che la logica formale della legittimazione non rende neppure pensabili.

Questa operazione è fondamentale anche e soprattutto in un'analisi migliorativa come quella di Haslanger che si propone di ingegnerizzare concettualmente la categoria di “donna” per gli obiettivi politici del femminismo. Se, come afferma, lo scopo della sua ricerca è quello di elaborare categorie che permettano di individuare ed analizzare i sistemi di privilegio e subordinazione per poterli successivamente minare nelle loro fondamenta (Haslanger 2012, 365), una problematizzazione dei concetti della politica è necessaria. Per conseguire la giustizia sociale ed offrire risorse teoriche per i movimenti sociali (Haslanger 2018b, 231) è fondamentale che tali movimenti, *in primis* i movimenti femministi, comprendano l'impossibilità strutturale delle istituzioni democratiche di realizzare la giustizia sociale a cui fa appello Haslanger, intendendo con essa il superamento di sistemi che si basano sul privilegio degli uomini (*men*) e

sulla subordinazione delle donne (*women*). Se si resta ancorati alla logica rappresentativa moderna si perpetuano soluzioni che affrontano solo *a posteriori* il problema del patriarcato, proponendo correzioni che non possono realmente affrontare la continuità problematica tra potere democratico e dominio patriarcale, poiché restano vincolate alla sovranità moderna e al ruolo fondamentale che viene attribuito all'individuo e alla sua libertà. Le istanze del femminismo sono allora costrette ad affidarsi al meccanismo delle elezioni per la loro realizzazione, non disponendo di una reale partecipazione politica e rimanendo in balia di una volontà popolare che, come osservato in precedenza, non è altro che la volontà del rappresentante eletto dalla maggioranza, il quale, una volta eletto e pertanto autorizzato, dispone di un potere politico di cui può fare uso arbitrariamente, non avendo nulla sopra di sé che lo condizioni. L'assolutizzazione della legge nello Stato moderno, in quanto unica forma di comando legittima e unico criterio di giustizia, diviene in realtà l'assolutizzazione del legislatore che è l'unico che agisce nella dimensione politica. È lecito allora domandarsi come possa il femminismo realizzare le proprie istanze a livello politico, manifestando cioè una propria volontà, in uno spazio civile spoliticizzato in cui può appellarsi solo a metodi e procedure che si basano su concetti che fondano la dimensione politica in modo tale da mantenere le forme vigenti di dominio sociale – ivi compreso il patriarcato – e che quindi, presentando il potere come volontà del soggetto collettivo, impediscono ai cittadini di agire come soggetti politicamente attivi di fronte a chi governa. L'analisi di Haslanger non ha dato in questo senso una risposta soddisfacente, né alle motivazioni che hanno mosso la ricerca qui presentata, né agli obiettivi che la filosofa stessa si è proposta al principio della sua riflessione. Per «minare nelle fondamenta quelle forze che rendono possibile essere categorizzati come uomini e donne» (Haslanger 2000, 48) è necessario mettere in discussione il concetto di potere come rapporto formale di comando-obbedienza, che nella forma politica democratica è l'unica garanzia di ordine e di pace: ad esso tutti sono ugualmente sottomessi, così da escludere la possibilità che l'obbedienza abbia alla sua base il giudizio sulla bontà o meno del contenuto del comando legittimo. Al contrario, Haslanger giunge ad un'*impasse* ricadendo in quel dualismo tra dimensione sociale e politica che conduce ad una problematica incomunicabilità tra i due piani:

It is difficult to draw a clear line between the social domain and the political domain—and I won't attempt to do so here. But one mark of the political domain is its relationship to the distinctive coercive power of the state, a power that is leveraged in repressive state apparatuses, especially law and its enforcement. The social domain is characteristically structured by norms, expectations, and identities—developed within the ideological state apparatuses and the internalization of the cultural technē—with law serving, in many cases, only as a fallback. So the primary questions for social critique are not the appropriate structure and limits of the state, but rather what practices we should engage in, what social norms we should embrace, and how we should go on, from here, together. (Haslanger 2021, 36)

La dicotomia tipicamente moderna riemerge anche nella sua analisi, sottolineando come la dimensione politica pertenga al potere coercitivo dello Stato. Diventa pertanto difficile comprendere come l'analisi di Haslanger, presupponendo lo spazio "politico" democratico, possa permettere al femminismo di sviluppare azioni (*agency*) collettive che possano modificare quelle strutture che producono ingiustizia e costruire nuovi generi non gerarchici. Inoltre, e soprattutto, diviene problematico pensare ad un modo per i movimenti femministi di pianificare azioni che, articolandosi inizialmente nella dimensione sociale, possano ottenere effetti politici (Haslanger 2000, 34), oltrepassando quello che dovrebbe essere il confine tra *social domain* e *political domain*.

III. Carla Lonzi: “Il femminismo non è un’idea, è una pratica”

In quest’ultimo capitolo verrà presentata la riflessione di Carla Lonzi, una delle più importanti esponenti e fondatrice del pensiero della differenza sessuale italiano, che approda al femminismo alla fine degli anni ’60, abbandonando la professione di critica d’arte e dedicandosi esclusivamente alla pratica femminista. Il movimento femminista italiano rientra in quell’ampia stagione di lotte intraprese dalle donne in tutto l’Occidente tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta. Esso fa parte di un movimento internazionale che generalmente viene definito “femminismo di seconda ondata”, per mettere in rilievo allo stesso tempo continuità e distanza con il movimento politico e di pensiero sorto nel XIX secolo, detto di “prima ondata”, con cui condivide il proponimento di dare vita a istanze collettive che rispondano ai bisogni delle donne. La differenza tra i due invece verte sul principio di uguaglianza: se, da una parte, le femministe di prima ondata rivendicano il diritto ad accedere alla cittadinanza al pari degli uomini, dall’altra le femministe di seconda ondata mettono in luce le contraddizioni insite nel principio di uguaglianza, garantito dalla logica dell’universalizzazione, tale per cui l’individuo delle teorie contrattualistiche, o per meglio dire, l’Uomo, è termine che vale innanzitutto come sessuato maschile, «ma vale anche, e proprio per questo, come neutro universale del sesso maschile e di quello femminile» (Cavarero 1991, 44). In questo modo si attua quella che è l’omologazione del sesso femminile a quello maschile, per realizzarne, dietro le affermazioni dell’“universalità dei diritti”, le condizioni reali di svantaggio e di subordinazione. In opposizione a questa logica di assimilazione, il femminismo della differenza italiano afferma la differenza sessuale come elemento centrale per rivelare il modo in cui «L’uguaglianza tra i sessi è la veste in cui si maschera oggi l’inferiorità della donna» (Lonzi 2010, 15) e per comprendere e criticare una politica, o meglio, un potere “maschile”, che attraverso l’uguaglianza nasconde la sottomissione degli esseri umani di sesso femminile.

Prima di entrare nel merito della critica lonziana, è necessario sottolineare ai fini di questa trattazione, che nell’esposizione che verrà presentata sono tenute presenti le critiche anti-essenzialiste indirizzate a quei femminismi che vedono nella differenza binaria sessuata un elemento fondante per definire le donne in quanto categoria,

cadendo nel pericolo di marginalizzare certi individui attraverso la costruzione di una specificità femminile. Come già sottolineato da Butler, «Il ritorno alla biologia, quale base di una sessualità o di un significato femminile specifici sembra far venir meno la premessa femminista per cui la biologia non è un destino» (Butler 2013, 46), e sembra percorrere, inoltre, una direzione contraria rispetto alla strategia di Haslanger, la quale propone una netta separazione tra sesso e genere, trattando quest'ultimo come un termine da definire *non* in base a ciò che il mondo ci dice o ci mostra, ma in base agli obiettivi che si intendono conseguire, in base, quindi, a ciò che vogliamo spiegare. Tuttavia, come osservato nel primo capitolo di questo elaborato, talvolta ciò che si vuole spiegare è qualcosa che si vuole descrivere, un fenomeno problematico, ad esempio, quale la subordinazione di individui in base a caratteristiche fisiche *osservate* o *immaginate*. In questo caso un approccio migliorativo concorrerà con quello descrittivo nel fornire una definizione del concetto in questione: «Prior to explanation it is valuable to provide clear conceptual categories to identify the phenomenon needing explanation, e.g., categories that identify the kind of injustice at issue and the groups subject to it» (Haslanger 2000, 36). L'utilizzo di determinati concetti, assegnando a questi uno specifico significato, è funzionale all'identificazione del fenomeno da comprendere e spiegare e non alla messa in luce di proprietà comuni tra donne per costituire un'identità unica e universale. Il concetto di genere, si potrebbe dire, non servirà ai fini di un'autoidentificazione per gli esseri umani di sesso femminile, o di un *empowerment* personale e sociale (Brigandt e Rosario 2020, 118), ma ad individuare un tipo di discriminazione perpetuata a discapito di individui con determinate caratteristiche (osservate o immaginate). L'importanza posta sull'osservazione e l'immaginazione di tali categorie nella definizione di Haslanger permette di comprendere come la questione problematica risieda nella già citata figura del *beholder*, ovvero nel suo sguardo e nel suo potere sugli individui subordinati:

Male supremacy grants a particular group of individuals this power over others. It is important to note that on this account women are *not* defined as those who *are* submissive, or as those who *actually* satisfy men's conception of what is desirable; nor are women defined as those who have a feminine identity or who satisfy the norms of femininity (though this account will enable us to explain why many women will). In effect, what we share, as women, is that we are perceived and treated as sexually subordinate. Our commonality is in the eye, and the hand, and the power, of the beholder. (Haslanger 2012, 62)

Il ruolo del *beholder* è cruciale nell'argomentazione di Haslanger nel mettere in rilievo come la sua analisi si articoli, o pretenda di articolarsi, su un livello differente rispetto a quello della costituzione di nuove identità (anche non-binarie), ovvero su un piano specificamente politico:

...to deny that people are raced and gendered within (at least) the contemporary United States would be to ignore facts about our social arrangements that those who seek justice cannot ignore. On my view, to say that I am a white woman is to situate me in complicated and interconnected systems of privilege and subordination that are triggered by interpretations of my physical capacities and appearance. Justice requires that we undermine these systems, and in order to do so, we need conceptual categories that enable us to describe them and their effects. (ibid., 365)

Il ruolo del *beholder* è strettamente connesso a un particolare sistema di privilegio e subordinazione che costituisce le condizioni di *background* che attribuiscono una prassi o una norma a un determinato ruolo. Pertanto, l'operazione da compiere, come afferma Haslanger in *On Being Objective and Being Objectified*, sarà quella di cambiare le condizioni di *background* e quindi modificare quelle stesse strutture che producono ingiustizia. Le identità di *woman* e *man*, come effetti di una certa organizzazione e gerarchizzazione ingiusta di ruoli, permetterebbero quindi di analizzare il funzionamento di questo stesso sistema e rilevare una determinata concezione di politica e di potere (operazione che, tuttavia, Haslanger non ha realizzato).

In virtù di queste osservazioni, è necessario sottolineare la già menzionata classificazione portata avanti in *Strategic Conceptual Engineering for Epistemic and Social Aims* (Brigandt e Rosario 2020), in cui si afferma che esistono differenti concetti di *genere* in base ai diversi obiettivi politici e/o sociali da perseguire. Considerando innanzitutto i due obiettivi che in questo elaborato non vengono affrontati (in quanto non considerati né da Haslanger né da Lonzi), emerge quello di *Assegnare diritti legali e garantire un riconoscimento sociale adeguato relativo al genere* e quello di *Empowerment delle persone attraverso la loro identità di genere*. Il primo caso concerne l'assegnazione di diritti in base alle credenze sincere di un individuo relative alla propria identità di genere scelta. Il secondo obiettivo, invece, riguarda la costruzione e il "rafforzamento" di gruppi di individui in base alla medesima identità di genere, con il fine di favorire azioni collettive. Nessuno dei due progetti viene contemplato nell'analisi di Haslanger, il cui scopo è quello di *Identificare e spiegare le*

discriminazioni basate sul genere. Avendo sottolineato fin dall'inizio l'intento di sviluppare «un'analisi di genere che servirà come strumento nella ricerca della giustizia sessuale» (Haslanger 2000, 37), Haslanger delimita la sua indagine a particolari fenomeni problematici già menzionati in precedenza, proponendo un particolare concetto di *genere* che differisce da quelli utilizzati per gli altri scopi sopracitati. Ciò che si intende far emergere con questa distinzione, e con questo elaborato, è che la definizione di “donna” offerta da Haslanger non ha né l'obiettivo né la pretesa di offrire strumenti utili per la costituzione di nuove identità, bensì intende mettere in luce una condizione di disparità e discriminazione in cui la differenza sessuale funziona come “indicatore fisico” per distinguere i due gruppi e viene utilizzata per giustificare il trattamento dei membri di ciascun gruppo in modo diverso.

Con il giudizio, da parte di chi scrive, che la riflessione femminista non possa esimere dalla problematizzazione delle istituzioni e dello spazio politico democratico, come e forse ancor di più che Haslanger, la figura di Carla Lonzi risulta fondamentale per la tematizzazione della condizione femminile in rapporto alle istituzioni politiche (e non solo) del contesto italiano e per la consapevolezza che il femminismo non possa trovare soluzione all'inferiorità delle donne entro le forme della soggettività maschile, siano esse culturali o politiche. L'intento di quest'ultimo capitolo è, pertanto, alla luce della critica lonziana, quello di rivedere e, forse, revocare la critica di essenzialismo che comunemente viene avanzata al femminismo della differenza – di Lonzi nel caso specifico – in virtù della distinzione di obiettivi precedentemente compiuta (Brigandt e Rosario 2020) e dell'attenzione posta su quello di identificare e spiegare le discriminazioni basate su una osservata differenza sessuale. Quest'ultima in tale sezione conclusiva giunge ad essere non tanto pensiero *sulla* differenza tra sessi, bensì pensiero *della* differenza, e quindi significativo filosofico che interroga criticamente i concetti sedimentati nel pensiero politico moderno e che rivela una continuità essenziale tra il concetto di potere e quello della subordinazione femminile:

Per uguaglianza della donna si intende il suo diritto a partecipare alla gestione del potere nella società mediante il riconoscimento che essa possiede capacità uguali a quelle dell'uomo...Ci siamo accorte che, sul piano della gestione del potere, non occorrono delle capacità, ma una particolare forma di alienazione molto efficace. Il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere. (Lonzi 2010, 14)

Alla critica lonziana si riconosce, pertanto, il merito di aver dimostrato come il patriarcato si inserisca e si mantenga nello spazio presupposto dal potere legittimo e di come la tematizzazione del “soggetto del femminismo” non possa esimersi dal ripensare la struttura stessa della relazione politica al di là della sua “neutralizzazione” democratica.

III.1 La critica femminista all’“ordine dell’uno”

“L’ordine dell’uno” è l’espressione proposta da Adriana Cavarero per definire la logica strutturale dello Stato implicata dalla «potente finzione dell’individuo naturale», posto alla base delle teorie contrattualistiche del giusnaturalismo moderno. Nell’epoca moderna, come osservato in precedenza, attraverso la centralità conferita alla figura dell’individuo-cittadino, la politica fa proprio lo statuto del neutro-universale. Tale operazione erige l’individuo a paradigma universale e astratto che si replica in ognuno, indipendentemente dalle differenze singolari e, anzi, portando alla loro eclissi, a partire *in primis* dalla differenza sessuale. La critica femminista ha evidenziato come l’astrazione delle differenze implicata in questo meccanismo si basa in realtà sull’assolutizzazione di una di esse, ovvero quella maschile. L’atto strategico del patriarcato consiste nell’assumere la differenza sessuale come «il differire delle donne *dagli* uomini e non come differenza originaria dell’essere umano. Se sull’uomo, come essere sessuato maschile, si modella l’Uomo, le donne sono definite differenti in quanto affette da una mancanza» (Boccia 2002, 18). In questa logica la differenza sessuale diviene una “sottospecificazione”, ovvero una differenza secondaria e derivata, che risulta irrilevante al momento della postulazione dell’originaria uguaglianza tra individui liberi e indipendenti. Presupponendo tale uguaglianza i giusnaturalisti intendono confutare «che le differenze tra gli esseri umani forniscano una legittimità “naturale” ai rapporti di comando/dipendenza. Il potere politico legittimo è quello che non comporta subordinazione di un essere umano a un altro, ma l’obbedienza volontaria a un ordine istituito tramite il contratto» (ibid., 23). Lo stato di natura, difatti, è una finzione che permette di sottrarre l’ordine politico all’arbitrarietà del potere, cioè dei rapporti di forza. Se, come emerso dalle teorie contrattualistiche di Hobbes e Rousseau,

la distinzione di sesso non compromette la partecipazione al contratto, l'individuo diviene una figura neutra, scorporata dalla sua singolarità e astratta dalle differenze e, in ragione di ciò, può sempre "scambiarsi" con l'altro contraente. La partecipazione al contratto sociale è anche ciò che definisce la soggettività politica e che riconosce l'umanità dell'individuo. Esso, cioè, fornisce alla soggettività moderna la potente legittimazione della sua piena rispondenza alla natura umana, la quale rappresenta il sostrato dell'universalismo dei principi moderni.

Una volta stabilito il nesso tra natura umana e individuo, è evidente come l'emancipazione politica pensata nella modernità venga a coincidere con la realizzazione della propria umanità. Di conseguenza, solamente attraverso l'acquisizione del riconoscimento di soggetto del patto, l'umanità di ognuno potrà dispiegarsi pienamente: «Solo la titolarità e l'esercizio dei diritti che la cittadinanza garantisce consentirà di dispiegare a un tempo l'unicità individuale e l'appartenenza alla comune condizione umana» (ibid., 26). Tuttavia, il soggetto universale che emerge – "l'uguale" che non ammette differenze – non essendo in grado di pensare la differenza sessuale nella sua originarietà, si ritrova a dover affrontare la sua ri-emergenza come qualcosa che la logica contrattuale non è in grado né di comprendere né di controllare e che, tuttavia, esiste nella forma di dominio e sottomissione rappresentata dal contratto sessuale su cui si fonda il matrimonio nel patriarcato moderno. La via dell'uguaglianza formale prospettata dalla teoria politica e dalle democrazie moderne pone al centro l'emancipazione (dalle identità e dalle differenze) per favorire l'affermazione di sé e la partecipazione a pieno titolo alla società civile e politica, anche per le donne. Esse, pertanto, sono chiamate a prescindere dalla loro corporeità per acquisire la titolarità e l'esercizio dei diritti di cui l'individuo può godere nella dimensione sociale. In questo modo, la differenza dei sessi, pensata solo come contraddizione, ha permesso «la riconduzione dell'altro (*altra*) al Medesimo» (Tommasi 1991, 92), non ha cioè lasciato essere la distanza, l'asimmetria. La maggioranza dei movimenti femministi ha, quindi, adottato il progetto politico moderno, per affermare la propria emancipazione da un sistema gerarchico di rapporti, basato sulla naturalità della differenza di sesso, percorrendo la via dell'inclusione delle donne in un ordine politico e sociale fondato sul neutro-universale. L'aporia che permane in questa operazione consiste nella contraddizione che vede l'uomo, come individuo-cittadino, che non subisce la propria

“identità sessuale” e non deve neppure prescindere, e la donna, al contrario, che deve negarla per emanciparsi.

Ciononostante, l'estensione delle prerogative proprie dell'individuo non cancella affatto il referente primo di tale concetto, ovvero il protagonista storico della società moderna: l'essere umano di sesso maschile, adulto, bianco e proprietario (e oggi diremmo anche eterosessuale). L'uomo, come sessuato maschile, porta in sé una finitezza che assolutizza facendola assurgere ad universalità, di modo che questa possa comprendere sia il maschile finito sia l'altro sesso, il quale è assente dal processo logico e tuttavia da esso assimilato. In questo processo, sottolinea Cavarero, l'uomo percorre e si rispecchia nella parabola del Medesimo come particolare della sua universalizzazione. Al contrario, la donna si ritrova solamente come particolare, come *l'altro* finito compreso nel neutro-universale uomo.

Così la donna è l'altro dell'uomo e l'uomo è altro della donna, ma di una alterità diversamente fondata: l'alterità dell'uomo nei confronti della donna si fonda infatti nell'uomo stesso che, ponendosi preliminarmente come universale, poi anche ammette se stesso come uno dei due sessi nei quali l'universale si specifica. L'alterità della donna viene invece a fondarsi in negativo: l'universale-neutro uomo particolarizzandosi come “uomo” sessuato al maschile si trova di fronte l'uomo sessuato al femminile; e lo dice appunto altro a partire da sé. ...nel processo logico di universalizzazione del maschile-finito il femminile-finito è assente, e solo alla fine viene trovato al di fuori del processo e in questo inglobato. Sul perché di tale inglobamento di una alterità irriducibile ed originaria può rispondere la storia, ma la logica tace. (Cavarero 1991, 44-45)

La logica del paradigma contrattualistico, postulando l'uguaglianza tra sessi attraverso l'universale-neutro uomo, non è in grado di rendere conto dell'alterità irriducibile dell'essere umano di sesso femminile, che assume come assente eppure, allo stesso tempo, compreso dall'universale. La differenza sessuale, risultando solo in un secondo momento come una specificazione dell'universale, perde la sua originarietà e una sessuazione assente nel momento fondativo della politica non può comparire in seguito, all'interno della stessa sfera politica, come qualcosa che conta: «Nel momento in cui ciò che è stato tenuto fuori, ciò che apparteneva ad un altro ordine, si rende presente nella scena politica, salta la credibilità stessa di mezzi e fini della politica, e dunque dell'ordine che la loro corrispondenza realizza» (Boccia 1988, 11).

La cancellazione sopra descritta da Cavarero fonda il pensiero politico moderno e il concetto di individuo non è altro che il risultato del processo di universalizzazione, formalizzazione e omologazione di tale teoria politica. La messa in luce delle sue aporie permette di comprendere come gli esseri umani di sesso femminile rimangano in una posizione *eccentrica* rispetto alla figura che costituisce il paradigma della soggettività, poiché «l'ordine che scaturisce dall'uno non è l'ordine del due. Il due, se ammesso, romperebbe tutto l'impianto» (Cavarero 1988, 72). Da questa logica di una finitezza (maschile) che si estende alla finitezza dell'altro sesso (femminile), non può che conseguire non solo l'esclusione di fatto dell'identità sessuata femminile, poiché uno dei due sessi viene assunto ad universale, bensì l'impossibilità per le donne di riconoscersi nel pensiero e nel linguaggio di un soggetto che la esclude: tale soggettività infatti «pretendendo di valere anche per il sesso escluso, cancella lo spazio logico del differire originario trasferendolo a valle come differire conseguente. Così la donna è l'universale uomo con "in più" il sesso femminile» (Cavarero 1991, 48). Ciò significa che tematizzare la differenza sessuale a partire dall'universale uomo implica pensarla come già pensata, pensata cioè dal pensiero che si fonda sul non essere pensata della differenza. All'essere umano di sesso femminile viene a mancare un linguaggio proprio per significarsi e porsi in quanto soggetto, che può dirsi tale solamente a partire da sé e non a partire da un pensiero e da un linguaggio omologante.

A quest'altezza dell'argomentazione, registrando l'impossibilità di fare a meno del proprio linguaggio, il rischio è quello di giungere ad un'*impasse* tale per cui la donna semplicemente non può che permanere nella sua estraneità in un sistema politico che le concede esclusivamente la via dell'emancipazione omologante (giungendo così alla sua spoliticizzazione) e in un sistema linguistico che non la significa, in quanto incapace di pensare l'identità sessuata femminile. Tuttavia, una terza alternativa è delineata dal femminismo della differenza sessuale, non prevista dalla logica patriarcale, ovvero quella di pensarsi nella forma dell'autoestraniazione dal linguaggio del Medesimo e dall'ordine politico democratico. Pensarsi come eccedente è un'operazione che può risultare insoddisfacente se il pensiero della differenza sessuale è concepito come pensiero *sulla* differenza e non, come qui è proposto, come "pensare differentemente" (Boccia 2002, 46). Muovendo dallo scarto esistente tra esperienza

vissuta delle donne e linguaggio, il partire da sé è ciò che Carla Lonzi invita a fare, ovvero il porre la propria trascendenza:

...per la donna vita e senso della vita si sovrappongono continuamente... La donna è immanenza, l'uomo trascendenza: in questa contrapposizione la filosofia ha spiritualizzato la gerarchia dei destini... L'uomo ha dunque prevaricato, ma su un dato di opposizione necessario. La donna deve solo porre la sua trascendenza.

...(la) civiltà patriarcale: come civiltà assoluta dell'uomo essa ammette tutte le alternative all'interno di sé, e la donna ne ha subito il condizionamento proprio nell'essere riconosciuta come principio di immanenza, di stasi e non come un diverso tipo di trascendenza che, sotto la spinta di quella maschile, è rimasta repressa. Oggi la donna giudica apertamente quella cultura e quella storia che sottintendono la trascendenza maschile, e giudica quella trascendenza. (Lonzi 2010, 46–47)

Per la donna, come verrà messo in luce in seguito, porre la trascendenza significa, innanzitutto, ripercorrere a ritroso e prendere coscienza delle forme della dipendenza femminile, della gerarchia sessuale e della civiltà patriarcale, e assumere come autentica quell'eccedenza che consiste nel *vuoto* che scaturisce dal “logoramento dei legami” e dalla rinuncia attiva delle identità di cui la cultura dell'uomo ha dotato le donne. Assumere attivamente l'eccedenza per la donna, implica, ulteriormente, rinunciare a *qualsiasi* tipo di identità femminile. Collocarsi al di fuori delle alternative delineate dalla civiltà patriarcale significa, a partire dalla coscienza di sé e della propria corporeità, rifiutare la rappresentanza in quanto irrimediabilmente antitetica alla differenza sessuale (Boccia 2002, 223), sottrarre la donna ad uno schema dato sul piano politico come forma dell'agire orientato al potere (Lonzi 2010, 42) e rifiutare l'alternativa dell'emancipazione e dell'uguaglianza: «L'uguaglianza disponibile oggi non è filosofica, ma politica: ci piace, dopo millenni, inserirci a questo titolo nel mondo progettato da altri?... Il mondo dell'uguaglianza è il mondo della sopraffazione legalizzata, dell'unidimensionale» (ibid., 14–15). In questo rifiuto totale della civiltà patriarcale emerge come la differenza sessuale sia innanzitutto funzionale a problematizzare lo statuto stesso della politica e che una volta messa «in questione la nozione di individuo e di soggetto che sorregge la costellazione teorica del Politico in Occidente, tutte le altre categorie di questa costellazione – uguaglianza, rappresentanza, maggioranza, decisione, potere – vengono al pettine una dopo l'altra» (Dominijanni 2022, 357). In particolare, la differenza qui tematizzata fa emergere la contraddittorietà della coincidenza stabilita tra moltitudine e popolo e tra volontà popolare e volontà del

rappresentante, rilevando la capacità *creativa* della rappresentanza moderna che da forma al soggetto collettivo per attribuirgli *a posteriori* una volontà unica: «Per Hobbes la rappresentanza è così radicalmente creativa della politica che non vi è alcuna volontà, alcuna manifestazione o forma di soggetto politico, se non quella del sovrano rappresentante, sia questo un monarca o un'assemblea elettiva. Il patto tra individui istituisce la sovranità legittima, solo in quanto porta la moltitudine all'unità di una persona» (Boccia 2002, 219). In questa modalità gli interessi differenti e plurali possono essere raggruppati in modo omogeneo, grazie alla postulazione dell'individuo-cittadino che contiene e cela la reale differenziazione infinita.

La critica dell'emancipazione sopracitata consiste nel rifiuto di inserirsi in un "mondo progettato da altri", inteso come forma politica democratica, il cui esito è la spoliticizzazione dei cittadini e, in aggiunta, per le donne, la perpetuazione di pratiche e linguaggi che non significano il loro sesso e che operano secondo il dispositivo congiunto dell'universalismo neutro e dei gruppi di interessi. Tuttavia, le donne non sono un gruppo sociale omogeneo e tantomeno un popolo. Ma percorrere la via dell'emancipazione significa aderire a quell'astrazione moderna, quale è l'individuo, in cui generalità e singolarità dell'essere umano vengono a coincidere e che, quindi, si configura sia in quanto "l'essere umano come è", nella sua naturalità, sia in quanto figura particolare, contrassegnata dalle condizioni storico-sociali. Il soggetto, in seguito, è chiamato a *universalizzarsi* proprio per neutralizzare la pluralità e la differenza. Alle donne, di conseguenza, nel loro processo emancipativo non resta che l'inserimento nelle istituzioni o nei gruppi di interessi (partiti), il cui effetto è quello di rafforzare le istituzioni stesse adottando una strategia inevitabilmente "conservatrice", dal momento che perseguono un loro allargamento a ruoli di gestione del potere, senza porre in questione l'ordinamento esistente.

La messa in discussione della logica universalizzante connaturata nell'ordine dell'uno risulta fondamentale nella riflessione femminista per comprendere come l'opposizione di un soggetto "Donna" al soggetto "Uomo" sia inutile e dannosa per due motivi: la replica della stessa operazione formalizzante tale per cui si giungerebbe alle dicotomie tipicamente moderne (individuo e popolo, privato e pubblico, società civile e Stato) e la tematizzazione delle donne come un gruppo sociale omogeneo:

Contrapporre all'Uomo la Donna è comunque una mossa teorica imprevista dal modello. Essa però non fa che dualizzarne la logica senza intaccarne il meccanismo fondamentale. Anche se essere rubricate sotto la sostanza Donna piuttosto che sotto la sostanza Uomo è indubbiamente significativo, il guadagno di questa sostanzializzazione paritaria della differenza sessuale ricade infatti nell'ipostatizzazione astratta del soggetto e riproduce l'indifferenziazione degli individui. In altri termini, oltre a mimare il gesto patriarcale attraverso la costruzione del significante generale Donna, questo tipo di operazione sortisce anche l'effetto di cancellare le differenze singolari fra le donne, costringendole a un'identificazione univoca nella Donna. (Cavarero e Restaino 2002, 95–96)

Se la differenza sessuale viene affrontata “a posteriori”, ovvero come «specificazione femminile dell'universale» (Boccia 2002, 136), integrando cioè le donne nella cittadinanza e bilanciando la conquista dell'uguaglianza politica e i diritti acquisiti dalle donne in quanto donne, si ottiene l'effetto di ribadire la posizione secondaria di quest'ultime nella sfera pubblica – in quanto portatrici di quel “di più” che depotenzia il soggetto universale – e si opta per la costruzione del “significante generale Donna” in base ad una presunta identità femminile condivisa. Al contrario, la prospettiva politica del femminismo della differenza è quella di “pensare e agire diversamente”, in cui la differenza sessuale è differenza fondante un altro ordine politico. Porre il “problema femminile” in termini di diritti specifici porta al rafforzamento della categoria di genere, dotando di rilevanza e dignità politica un insieme di contenuti psicologici, sociali e culturali presupposti comuni a tutte le donne. Questo è il risultato a cui perviene anche la prospettiva dell'etica della cura che persegue la valorizzazione dei caratteri propri dell'oppressione, ribaltandoli in elementi di liberazione e di trasformazione della società. L'etica della cura, inducendo le donne a identificarsi positivamente con la rappresentazione del femminile/materno, impedisce la differenza sessuale come libero pensarsi del soggetto sessuato.

Il femminismo della differenza, al contrario, rifiuta le alternative delineate dal patriarcato, tali per cui da un lato si richiede alle donne di prescindere completamente dalla propria corporeità posizionandosi come soggetto “asessuato”, dall'altro si giunge alla costruzione e al loro appiattimento in una specifica identità di genere. È questa la contraddizione della “doppia identità” che si ritrovano a vivere le donne negli anni Settanta:

Quanto più l'emancipazione si estende e si approfondisce, tanto più diviene insoffribile per le donne dover conciliare l'identità che essa produce con l'identità femminile. La donna

diviene aliena a se stessa, perché è aliena sia alla femminilità, sia a quella strana ed indefinita identità che è data dall'assumere comportamenti e caratteri maschili con un corpo di donna. (Boccia 1988, 21)

Da questa lettura emerge come la doppia identità delineata dall'emancipazione rispecchi precisamente la dicotomia pubblico/privato della scienza politica moderna con l'elaborazione di una doppia presenza che le donne sono chiamate a ricoprire: una presenza neutra nella sfera pubblica (godendo degli stessi diritti degli uomini) e una presenza femminile in quella privata. Quest'ultima, in virtù del riconoscimento di una corporeità specificamente femminile, vincola la donna alla riproduzione, alla cura e alla gestione della sfera domestica e la conduce, in seguito, ad identificarsi con un'idea di femminilità imposta, non riconoscendo che l'essere donna non può dipendere per la sua esistenza da qualcosa che, per definizione, ha valore soltanto se è oggetto di libera scelta. Chi viene al mondo con un corpo di sesso femminile, infatti, non lo ha scelto, né di venire né il sesso e, al contrario, la maternità e il lavoro domestico sono oggetto della libera scelta della donna. I movimenti delle donne che hanno aderito all'emancipazione, riponendo in questa la soluzione per la libertà femminile, non hanno compreso che se la differenza è rinnegata in origine (nel momento pattizio), ogni tentativo secondario di valorizzarla tramite la presunta condivisione di una determinata identità o mostrandola rispondente a questo o quell'interesse sociale, equivale a costringere uno dei due sessi – inutile dire quale – a giustificarsi del suo essere quello che è, in quanto differente dall'altro sesso (Libreria delle donne di Milano 1987, 152).

La riflessione di Lonzi si innesta precisamente in questo riconoscimento, ovvero nel rischio che comporta la netta separazione tra dimensione privata e pubblica. Emanciparsi in quanto "cittadino" non ha comportato infatti per le donne la modificazione dell'identità di genere. Quest'ultima è rimasta affidata alla maternità, un "di più" che non può essere neutralizzato dall'uguaglianza dei diritti. Le donne, con la loro corporeità relegata nella dimensione privata, restano impolitiche e *naturalmente* domestiche. Si potrebbe sostenere, pertanto, che esse risultano doppiamente "spoliticizzate": in quanto cittadini/sudditi a cui è restituita la volontà del legislatore (nella forma della legge) come se fosse la loro e in quanto esseri umani di sesso femminile la cui corporeità rimane in una sfera di *impoliticità*, non potendo trascendere i confini dell'ambito domestico. Il pensiero femminista muove dalla consapevolezza che

ognuna, “in quanto donna”, è negata da entrambi i poli dell’opposizione: nel primo caso perché è stata neutralizzata la sessualità e nel secondo perché questa sessualità si può vivere solo come maternità. Superare tale dicotomia è la chiave per porre la trascendenza femminile e per sottrarsi al “mito della complementarietà” che l’uomo fa valere nel Politico e nel privato. Una volta compresi i nessi tra ordine politico e ordine sessuato, la donna comprende che «è nell’autonomia dal piacere e dal desiderio maschile la radice prima del pensiero differente di una donna. Dunque della sua libertà. Senza spezzare la complicità con il desiderio maschile, nella sessualità prima di tutto, non vi è possibilità di prendere parola, da donna, sul mondo» (Boccia 2014, 8). La condizione per prendere coscienza di questi nessi è assumere una disposizione *eccedente* rispetto alla cultura, non perché la donna non ne sia coinvolta – anzi, ne risulta colonizzata – ma in quanto non ne è autrice, non è da lei che la cultura proviene: «La donna non è in rapporto dialettico col mondo maschile. Le esigenze che essa viene chiarendo non implicano un’antitesi, ma un muoversi su un altro piano» (Lonzi 2010, 42). Volendo liberarsi dall’oppressione, la donna non può agire secondo la logica del potere, poiché questo è un potere virile. Quello di Lonzi è lungi dall’essere un atto impolitico. Si tratta di un atto politico, grazie al quale il senso libero della differenza agisce come critica della politica così come del diritto e dello Stato:

La coscienza di me come soggetto politico nasce dal gruppo, dalla realtà che ho potuto prendere da un’esperienza collettiva non ideologica (...) Ci ha dato la misura della nostra capacità di uscire fuori dalle strutture e dagli schemi maschili, di liberarci dal potere di oppressione, di cominciare ad esistere per quello che siamo. Non è che un passo, ma di natura politica. (Lonzi 1978a, 151)

La forma politica che si delinea non è quella di un movimento che si costituisce in opposizione ad un altro, in quanto ciò significherebbe rivendicare un rapporto dialettico con il mondo maschile, con scopi di rivendicazione e di contrattualità che manterrebbero le donne in una posizione di subordinazione. La liberazione della donna non può rientrare nello schema della “presa del potere”, poiché sul piano donna-uomo né esiste una soluzione che “elimini” l’altro, né, soprattutto, il conflitto tra sessi è rappresentato sul piano politico, bensì risulta celato. Ciò che rivela Lonzi, pertanto, è la necessità della formazione di «una soggettività autonoma che per esprimersi e per realizzarsi determina una situazione di conflittualità diffusa la cui posta sono le regole

che strutturano il mondo» (Longobardi 1991, 111), con la consapevolezza che la subordinazione femminile non possa trovare espressione e soluzione all'interno dell'ordinamento democratico.

III.2 La colonizzazione della donna tra privato e pubblico

Il saggio *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* si apre con la constatazione che la donna, già oppressa sul piano politico dalla logica della presa del potere e dal «mondo dell'uguaglianza», è ulteriormente vinta dal mito dell'uomo.

La donna appartiene alla specie vinta: vinta dal mito dell'uomo. Il privilegio dell'uomo su di lei la donna lo soffre, ma lo subisce nell'ossequio che le ispira chi ha imposto sé come soggetto. Quello della specie vittoriosa dice alla donna: "Renditi degna di me. Assorbi, attraverso la conoscenza del soggetto, il pensiero di chi è completamente umano e universale. Sotto la mia guida raggiungerai la dimensione di soggetto".

Avendo indotto nella specie vinta il bisogno della sua approvazione, l'uomo ha fatto della donna un'ombra che, sfiduciata di potersi incarnare, si proietta su di lui. La strada che egli le indica è, all'insaputa della donna, senza uscita: purché essa risalga continuamente a lui per la valutazione di sé, l'uomo è pronto a metterle a disposizione ogni angolo della sua cultura, il suo io tutto intero. L'onore è grande, l'occasione unica.

(Lonzi 2010, 115–16)

La donna non risulta solamente colonizzata dall'ordine androcentrico che struttura la società – «L'uguaglianza è quanto si offre ai colonizzati sul piano delle leggi e dei diritti» (ibid., 15) – ma è anche colonizzata in quanto assoggettata al desiderio maschile che si pone come principio di realtà. Ciò implica che la donna, all'interno dell'economia maschile, possa significare e comprendere sé stessa solamente a partire dalla condizione di colonizzata. In questo modo, l'uomo diviene l'arbitro della coscienza femminile e il depositario della sua inferiorità: «promettendole il riscatto dall'obbedienza, mente. Infatti chi obbedisce non merita di essere ri-conosciuto poiché l'obbedienza è inconciliabile con l'autonomia ed è l'autonomia a creare nell'altro lo stimolo alla conoscenza» (ibid., 115).

Dopo aver rilevato lo scarto tra vissuto "femminile" e potere virile, la donna riconosce che la sua inferiorità inizialmente prende forma nel rapporto eterosessuale:

La donna non vede l'inganno poiché, come creatura definita sulla base della sua destinazione vaginale, della sua funzionalità all'uomo, essa scorge, in quel destino di compenetrazione, il simbolo di un passaggio di virtù, le virtù del soggetto, a lei come sbocco della sua incompletezza. (ibid., 116)

L'inganno della donna ha inizio nel destino che le è stato imposto dall'uomo, ovvero quello di una sessualità esclusivamente vaginale. Il motivo dell'incapacità (iniziale) di riconoscere quest'insidia, consiste nel fatto che la logica dell'"ordine dell'uno" fa sì che la differenza sessuale possa essere pensata sia come contraddizione – motivo per cui la differenza viene ricondotta e annullata nell'altro sesso (l'universale-neutro Uomo) – sia, più precisamente, come complementarietà, che presuppone un'unione preesistente, che tuttavia ha il medesimo effetto di annullamento. Ma l'illusione del mito della complementarietà consiste nell'opacizzare questo annullamento, attraverso il presupposto di una fusione originaria che vede l'uomo e la donna come complementari. Tale unione fittizia, cioè, presuppone (impone) una corrispondenza – che è anche un'indifferenza – tra sessualità femminile e maschile, che coincidono nella loro modalità di espressione, ovvero quella penetrativa. In questa modalità viene veicolata una perfetta specularità tra i sessi, che rinviene nel rapporto erotico tra uomo e donna il loro destino naturale per completarsi: l'uno attivo e l'altra passiva si rivelano come due specificazioni di un'unità, cancellando l'asimmetria irriducibile tra i sessi, tale per cui il modello di funzionamento della sessualità è in realtà trovato a partire dal corpo e dal desiderio maschili. La donna, di conseguenza, è compresa in questo legame solamente in via subordinata e funzionale al piacere maschile. Questa è una forma di colonizzazione ancora più subdola per Lonzi, poiché collocare la donna come complementare all'uomo significa attribuirle una forma di vita sussunta dalla cultura sessuale patriarcale che, essendo rigorosamente procreativa, ha creato per lei un modello di piacere vaginale:

Col modello sessuale imposto dall'uomo la donna, privata della scoperta e della manifestazione della sua propria sessualità, acquisisce la rinuncia e la sottomissione come caratteristiche del suo essere femminile.

Godendo di un piacere come risposta al piacere dell'uomo la donna perde se stessa come essere autonomo, esalta la complementarietà al maschio, trova in lui la sua motivazione di esistenza.

(ibid., 63)

Nell'argomentazione di Lonzi, se l'emancipazione funge da paradigma di soggettivazione nella dimensione pubblica/politica, la "vaginalità", in modo analogo, funge da paradigma di soggettivazione nella dimensione privata e impolitica, rivelandosi il modo in cui la donna viene soggiogata. Se questa "specularità" non viene riconosciuta, non si può comprendere "l'intersezionalità" della colonizzazione che opera su piani differenti e per la donna risulta impossibile attuare una modalità di soggettivazione che sia differente da quelle offerte dalla civiltà patriarcale:

L'uomo non è il modello a cui adeguare il processo della scoperta di sé da parte della donna.

La donna è l'altro rispetto all'uomo. L'uomo è l'altro rispetto alla donna. L'uguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli.

Identificare la donna all'uomo significa annullare l'ultima via di liberazione.

(ibid., 5)

L'asservimento della donna avviene a più livelli. E tuttavia, la medesima modalità di assoggettamento rivela come in ogni dimensione si persegua un paradigma di soggettivazione in cui la donna non trova collocazione in quanto essere autonomo, da un lato come emancipata e dall'altro come "vaginale"-complementare. Di conseguenza, individuata questa simmetria, l'operazione lungimirante di Lonzi consiste nel configurare la sessualità come lo spazio, o il punto di partenza, per una presa di coscienza a partire dalla quale poter iniziare un processo autentico di soggettivazione. Tale atto prende avvio nella dimensione "personale", ma non per questo risulta impolitico, poiché sconvolgere la "cultura sessuale fallocratica" imposta alla donna significa porre le basi per opporsi contemporaneamente ad un modello di soggettivazione emancipativo imposto nella dimensione pubblica/politica, riconoscendo, per di più, nell'eterosessualità uno dei pilastri del patriarcato. Nell'azione eccedente ed oppositiva rispetto alla complementarietà imposta dallo schema sessuale maschile, si prende coscienza del medesimo meccanismo omologante imposto dalla logica del neutro-universale, che cela la dipendenza e la subordinazione femminili e che richiede l'alienazione della donna per partecipare alla gestione del potere. Seguendo la dicotomia privato/pubblico, a partire dal primo si prende coscienza di un'eccedenza – di

ciò che è rimasto “fuori” dalla cultura sessuale patriarcale – per poter farne la condizione di una presa di coscienza e per poter comprendere come anche l’emancipazione si lasci dietro ed estrometta un “di più”, ovvero la corporeità femminile.

Per questo progetto il termine “rivolta” utilizzato nel *Manifesto di Rivolta Femminile* è emblematico, poiché rappresenta, a partire dal testo del Manifesto stesso, «una parola di congedo dal testo maschile. Di taglio netto con le forme del pensiero e dell’agire politico. Da quelle del soggetto collettivo a quelle della lotta per il potere, a quelle del progetto di società futura. È, appunto *rivolta*, non *rivoluzione*, perché il soggetto agisce nel presente e mira a cambiare prima di tutto gli esseri umani, le donne e gli uomini. Una per una, uno per uno, cambiando le relazioni e le loro vite. Senza rivolta, agita in prima persona, ogni cambiamento delle condizioni oggettive è illusorio, non intacca alla radice la gerarchia tra i sessi» (Boccia 2014, 64–65). L’autocoscienza del femminismo degli anni Settanta è la condizione di possibilità per questo gesto di rivolta, e tale pratica non si concilia affatto con la mobilitazione politica, in quanto le due modalità esprimono posizioni tra loro divergenti, perché diverso è il modo con cui, nell’una e nell’altra, la donna pone sé stessa rispetto al mondo. Il gesto di rivolta, se inteso come rifiuto di tutte le autorità da cui si può essere tentate di trarre la propria identità, richiederà una esplicita revoca di credito alla politica tradizionale, compresa l’ideologia marxista-leninista che rientra nella dialettica prevista dalla cultura patriarcale, che è la cultura della presa del potere: «La donna... che all’interno della rivoluzione francese prima, di quella russa poi ha cercato di unire la sua problematica a quella dell’uomo sul piano politico, ottenendo solo il ruolo di aggregato, afferma che il proletariato è rivoluzionario nei confronti del capitalismo, ma riformista nei confronti del sistema patriarcale» (Lonzi 2010, 22). Nei paesi dell’area comunista – afferma Lonzi – la socializzazione dei mezzi di produzione «non ha affatto scalfito l’istituto familiare tradizionale, anzi l’ha rafforzato in quanto ha rafforzato il prestigio e il ruolo della figura patriarcale. Il contenuto della lotta rivoluzionaria ha assunto ed espresso personalità e valori tipicamente patriarcali e repressivi che si sono ripercossi nell’organizzazione della società prima come stato paternalistico, poi come vero e proprio stato autoritario e burocratico. La concezione classista, e perciò l’esclusione della donna come parte attiva nell’elaborazione dei temi del socialismo, ha fatto di

questa teoria rivoluzionaria una teoria inevitabilmente patricentrica» (ibid., 24–25). Nel progetto marxista-leninista la famiglia è rimasta il caposaldo dell'ordine patriarcale. Dimostrando, quindi, di non essere portatrice della dissoluzione dei ruoli sociali, la rivoluzione prospettata è avvenuta su basi politico-culturali maschili e sulla repressione e la strumentalizzazione del femminismo, «e deve adesso far fronte a quella rivolta contro i valori maschili che la donna vuole portare fino in fondo, oltre la dialettica delle classi interna al sistema patriarcale» (ibid., 26).

In questa prospettiva, il gesto di rivolta femminile è diretto verso ogni istituzione legittimata dal sistema patriarcale: la famiglia e i vincoli creati per il suo mantenimento (verginità, castità, fedeltà, onore), il matrimonio in quanto passaggio di proprietà avvenuto tra il padre della donna e il marito, la maternità pagata al prezzo dell'esclusione, la sessualità esclusivamente procreativa e l'aborto in quanto legiferazione e controllo sulla libertà procreativa femminile, che sposta la responsabilità dalla singola donna all'istituzione, rendendola una scelta non libera ma condizionata dallo Stato. Nel momento in cui si nega liceità a qualsiasi forma della politica tradizionale, logicamente conseguenti sono il rifiuto della delega, la messa in questione della rappresentanza e del tipo di mediazione che essa realizza e, in aggiunta, della regolazione dell'aborto secondo pubbliche leggi.

Nell'invito ad assumere una totale eccedenza rispetto a qualsiasi creazione maschile (politica, cultura, istituzioni), si rinviene la necessità di “pensare diversamente” per comprendere come le donne, prive di una cultura per significarsi autenticamente, alle costruzioni ideologiche dell'uomo non possano che contrapporre la loro dimensione esistenziale e in questa radicare un nuovo modo di “fare politica”, attraverso contenuti e forme espressive che erano stati relegati nell'ambito individuale e impolitico. Il partire da sé, dalla propria singolarità, tramite la pratica dell'autocoscienza, è l'inizio del femminismo:

Ma secondo noi è finito il credo nei rispecchiamenti. La deculturizzazione per la quale optiamo è la nostra azione. Essa non è una rivoluzione culturale che segue e integra la rivoluzione strutturale, non si basa sulla verifica a tutti i livelli di una ideologia, ma sulla mancanza della necessità ideologica. La donna non ha contrapposto alle costruzioni dell'uomo se non la sua dimensione esistenziale: non ha avuto condottieri, pensatori, scienziati, ma ha avuto energia, pensiero, coraggio, dedizione, attenzione, senso, follia. (ibid., 36–37)

III.3 La pratica dell'autocoscienza

Pensare “a partire da sé” è il primo connotato originale generato dal femminismo di Lonzi. Il fine di questo processo è quello di «fare tabula rasa delle idee ricevute», di recidere i legami con qualsiasi tipo di adesione culturale e porre al centro la propria vita e i propri desideri, aprendo in questo modo la strada all'autocoscienza, al discorso in prima persona. Questo è stato lo scopo all'origine di Rivolta Femminile: allontanare qualsiasi suggestione culturale patriarcale.

...non è uno spazio fisico quello di cui si parla – sebbene esista anche lo spazio fisico di cui siamo private – ma uno spazio storico, psicologico e mentale. Noi di Rivolta Femminile lo occupiamo a poco a poco con l'autocoscienza nei gruppi di donne...Ma ormai non può fare niente che ci impedisca di prendere coscienza: e quello è lo spazio primo che ci manca. L'investitura indetta dall'uomo per riscattarci è una farsa del potere maschile, una farsa tragica come e più di ogni altra colonizzazione. È qui che i gruppi femministi di autocoscienza acquistano la loro vera fisionomia di nuclei che trasformano la spiritualità dell'epoca patriarcale: essi operano per lo scatto a soggetto delle donne che l'una con l'altra si ri-conoscono come esseri umani completi, non più bisognosi di approvazione da parte dell'uomo. (ibid., 118–19)

In *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* Lonzi, dopo aver evidenziato, nei saggi precedenti, le forme di assoggettamento che patiscono le donne su diversi livelli, delinea nello spazio autonomo di significazione tra donne una possibile forma di decolonizzazione. L'autocoscienza così pensata non ha l'obiettivo di definire una nuova mediazione tramite il ricorso a forme di iniziativa politica. Se, come già evidenziato precedentemente, per le donne non è stato possibile affrontare nella politica la costruzione della gerarchia sessuale tra superiore e inferiore, essendo questa opacizzata dalla postulazione dell'uguaglianza tra individui, non sarà la logica politica con al centro il potere la chiave risolutiva del rapporto tra i sessi. Ancor meno rilevante per Lonzi è il ricorso a una mediazione simbolica, analoga a quella elaborata dal femminismo della differenza degli anni Ottanta e Novanta, che rinviene nella relazione madre-figlia la possibilità di significazione per ogni donna (Muraro 1991; Cavarero 1999), poiché la madre nel suo rivolgersi all'uomo si rivela «una vittima senza ribellione perché prova pietà per l'oppressore» (Lonzi 1978b, 677). Pensare l'autocoscienza come uno spazio autonomo tra donne significa per Lonzi sottrarre la donna all'ordine dato, teorico e politico e, nel logoramento di questi legami, rimuovere qualsiasi schermo tra il mondo e le donne – «Non vogliamo d'ora in poi tra noi e il

mondo nessuno schermo» – per rendere conto dello scarto tra esperienza e parola attraverso il “riconoscimento tra donne” e la narrazione in prima persona dei vissuti “femminili”, intesa come la prima forma del pensare diversamente. La donna in questo modo, raccontandosi di fronte alle altre, rompe dentro di sé e pubblicamente la complicità con l’uomo:

Nel linguaggio dell’autocoscienza l’immanenza del vissuto femminile si trascende in pensiero differente, sessuato. Prende forma il punto di vista femminile su di sé e sul mondo. Grazie al quale le donne possono agire la libertà, senza doversi rivolgere all’uomo. (Boccia 2014, 26)

Finché la donna resterà legata alla sfera dell’immanenza, finché rivendicherà a sé “vissuto” e immediatezza, l’uomo continuerà a prevaricare, poiché con l’immediatezza quest’ultimo l’ha significata imponendole un’identità femminile, identificandola con la sua natura, la sua storia e la sua cultura. È necessario sottrarsi all’alternativa tra identità femminile – da recuperare e valorizzare – e uguaglianza con l’altro sesso, poiché nell’economia di questo “aut-aut” la donna rimane il dato di opposizione necessario su cui l’uomo prevarica (Lonzi 2010, 46). La modalità di sottrazione alle alternative patriarcali consiste nel porre la propria trascendenza, ma non sulla base della “conferma dei fatti”, in quanto significherebbe partire dalle alternative stesse che la donna è chiamata a rifiutare (maternità imposta, matrimonio, lavoro domestico, cura ...). Essa invece non può rinvenire nei fatti la condizione di possibilità per la sua trascendenza, perché questi sono sempre e solo ammessi all’interno dell’immaginario patriarcale. Al contrario, è chiamata a negarli, a fare tabula rasa, a perdere qualsiasi identità: «Accorgersi che ogni aggancio al mondo maschile è il vero ostacolo alla propria liberazione fa scattare la coscienza di sé tra donne, e la sorpresa di questa situazione rivela sconosciuti orizzonti alla loro espansione» (ibid., 119). Se la cultura non può rappresentare il “trampolino” per una possibile presa di coscienza femminile, in quanto riconfermerebbe il dominio maschile, alla donna non resta che persistere nella recisione dei legami con quel dominio e trovare la sua singolare autenticità, che consiste in un *vuoto* scaturito dalla rinuncia attiva dell’identità suggellata e modellata dalla “femminilità”. L’autocoscienza decostruisce l’Io femminile, in quanto identità di genere storico-sociale e ontologico-naturale, e il risultante vuoto culturale è la condizione per una riscoperta del proprio corpo, cioè di una propria cultura. Se, per certi versi, il vuoto

appare come un esito arrischiato, privo di riferimenti o identità stabili, si rivela cionondimeno come «la *disposizione* soggettiva da assumere per poter di volta in volta rivolgersi all'uno o all'altro apporto culturale, per poter discernere tra essi, e non subirne alcuno come “idea ricevuta”, come certezza assodata» (Boccia 1990, 62). Tale rischio è il “senso della femminilità” per Lonzi.

La pratica dell'autocoscienza si rivela un momento fondamentale e non semplicemente “introduttivo” per il femminismo della differenza degli anni Settanta. Non si tratta, come affermato da una parte del femminismo successivo, di un mero incontro tra donne «per parlare delle loro cose al riparo dell'orecchio maschile» (Libreria delle donne di Milano 1987, 32), o di una semplice pratica di rispecchiamento reciproco nei racconti di vita che, dopo aver dato valore alle relazioni femminili, risulta limitata e limitante. Diversa è l'autocoscienza pensata e praticata da Rivolta Femminile. Gli scritti del collettivo non sono semplicemente racconti di vicende personali, ma pongono le condizioni per un processo di trascendenza del vissuto femminile in pensiero differente e sessuato, grazie al quale le donne possono agire la libertà, senza doversi rivolgere all'uomo come riferimento assoluto e autoritario. Questa presa di coscienza non può che avvenire nella pratica delle relazioni tra donne, le quali riconoscono nel “mito della complementarità” l'inganno e la causa della loro subordinazione, e solo in questo modo possono acquisire consapevolezza di sé in quanto esseri umani completi, e dare forma alla coscienza femminile, autonoma e differente da quella maschile. Nel momento in cui questa coscienza inizia a manifestarsi, l'idea di soggetto umano e di *individuo*, alla quale ha dato forma nella storia e nella politica “la specie vittoriosa”, ossia l'uomo, viene inevitabilmente messa in questione, insieme a tutti gli altri concetti della politica. Conseguentemente si smentisce anche l'unione amorosa tra i sessi, intesa come destinazione reciproca, grazie alla quale le donne sono state costrette ad accettare la loro subordinazione. Il luogo separatista è la condizione per acquisire questa consapevolezza. Una volta acquisita, come sottolinea Lonzi, la singola donna sarà chiamata ad agirli nei singoli e concreti rapporti con gli uomini, derubricando il punto di vista patriarcale affinché si pongano le condizioni anche per una presa di coscienza maschile. Quest'operazione, tuttavia, richiede un'interrogazione costante, che non si ferma all'acquisizione di contenuti stabili e dalla quale ciascuno trarrà il proprio criterio di giudizio, la propria forma di presenza o di azione nel mondo

(Boccia 1990, 201). Non vi è in Lonzi un tentativo di offrire modelli di vita o identità prefissate, ma piuttosto la volontà di elaborare con l'autocoscienza gli strumenti per spezzare i legami con la civiltà patriarcale. Parlare di sé dà riconoscimento *politico* alla soggettività femminile e alle relazioni tra donne, ma risulta qualcosa di ben diverso dal rispecchiamento reciproco nell'identità prodotta dal gruppo. Il gruppo rappresenta lo spazio fisico e simbolico ma non è al centro della pratica. Al contrario, la singola donna è al centro, con i propri vissuti e il proprio rapporto singolare che ha instaurato con la cultura e la politica maschili, che l'hanno "cristallizzata" all'interno dei confini di identità imposte e surrettiziamente essenziali, di cui la pratica autocoscienziale svolge un attraversamento per poterne prendere successivamente le distanze in modo consapevole.

III.4 La riscoperta del corpo come presa di coscienza

A quest'altezza dell'argomentazione lonziana è rilevante mettere in luce l'importanza del "vuoto culturale" che costituisce l'esito dell'autocoscienza e il «presupposto per una riscoperta del nostro corpo, cioè di una nostra cultura» (Chinese et al. 1977, 22). La mancanza di una fondazione "in positivo" della differenza sessuale femminile, crea per le donne una difficoltà a reperire i parametri per una propria significazione. Non avendo un linguaggio e una cultura scevri dall'influenza patriarcale con cui significarsi autenticamente, alla singola donna non resta che partire dalla propria corporeità, che, opacizzata dalla logica del neutro-universale e relegata in un ambito impolitico, resta il "non detto" della civiltà patriarcale, su cui l'uomo ha potuto porre la propria trascendenza. Avendo sottolineato la specularità tra dimensione pubblica e privata per quanto concerne la modalità di assoggettamento del sesso femminile, l'operazione del saggio *La donna clitoridea e la donna vaginale* è quella di tematizzare la dimensione della sessualità femminile, il vero "impensato" dalla civiltà patriarcale, per farne allo stesso tempo il luogo di riscatto e posizione della propria trascendenza: «alla base dell'universale quale statuto dell'umano vi è il rapporto uomo-donna, ma questo è costruito sulla primaria "sconfitta" del sesso femminile. Ovvero sulla rinuncia della donna al proprio principio di piacere e, conseguentemente, di trascendenza» (Boccia 2014, 86).

La donna vaginale e la donna clitoridea prende avvio da una constatazione che già al principio del saggio scardina la dinamica della sessualità “eteronormativa”: «Il sesso femminile è la clitoride, il sesso maschile è il pene». In questo modo Lonzi pone le condizioni affinché ciascuna donna possa re-interrogare se stessa e la propria corporeità, prescindendo dalle codificazioni scientifiche patriarcali, le quali hanno da sempre stabilito e imposto nella donna una coincidenza tra il meccanismo riproduttivo e il meccanismo del piacere:

Il momento in cui il pene dell'uomo emette lo sperma è il momento del suo orgasmo. La vagina è dunque quella cavità del corpo femminile in cui, contemporaneamente all'orgasmo dell'uomo, inizia il processo di fecondazione.

Nell'uomo dunque il meccanismo del piacere è strettamente connesso al meccanismo della riproduzione, nella donna meccanismo del piacere e meccanismo della riproduzione sono comunicanti, ma non coincidono.

Avere imposto alla donna una coincidenza che non esisteva come dato di fatto nella sua fisiologia è stato un gesto di violenza culturale che non ha riscontro in nessun altro tipo di colonizzazione.

(Lonzi 2010, 61)

La concezione del piacere femminile come inscindibile dalla procreazione è il modo in cui la donna è stata colonizzata nell'ambito privato all'interno della dinamica relazionale eterosessuale e il modo in cui la cultura sessuale patriarcale, essendo rigorosamente procreativa, ha creato per lei un modello di piacere vaginale. Ma non è la sessualità della donna ad incentrarsi sulla riproduzione, bensì quella maschile, in cui il meccanismo del piacere e quello della riproduzione non sono scissi. La modalità di espressione della sessualità maschile è stata imposta alle donne in virtù del mito della complementarità ed in questo schema esse sono state definite sessualmente nei termini di ciò che piace all'uomo, ovvero come “vagina”, per riaffermare l'unione amorosa richiamando una fittizia fusione originaria tra i due corpi, che dovrebbero così ottenere godimento nella stessa modalità penetrativa e coitale. In tale modalità, tuttavia, le donne non troverebbero la possibilità di esprimere la propria sessualità.

Il mito dell'orgasmo vaginale, dunque, non solo perpetua una visione inadeguata delle donne, ma influisce sul modo con cui loro – etero e non – vedono sé stesse, perché se questo specifico tipo di orgasmo non ce l'hanno (come, secondo Lonzi, è normale che sia) verranno definite frigide, repressi, inadeguate, non abbastanza femminili. (Milletti e Pintadu 2012, 85)

La sessualità a modello procreativo è, dunque, una cultura, i cui valori definiscono il concetto di “natura” che è stato elaborato in relazione agli scopi della civiltà patriarcale. Si tratta di un gesto di violenza culturale che colonizza la donna anche nella dimensione psichica, impedendole di acquisire autonomia ed esprimere il suo principio di piacere. L'autonomia, difatti, nella civiltà maschile, è interpretata come «un rifiuto dell'uomo» (Lonzi 2010, 66), in quanto significherebbe opporsi alla complementarità presupposta tra l'uomo e la donna e il godimento di entrambi. Al fine di salvaguardare la complementarità, la donna non esprime sessualmente il suo desiderio e, patendo una vera e propria colonizzazione psichica, trae soddisfazione dalla constatazione che il marito o il compagno sessuale ha goduto, ovvero dalla constatazione di aver reso possibile il piacere del maschio:

Il momento dell'unione, quando il complementare assapora la fine della sua incompletezza facendosi penetrare profondamente dal maschio che ne gode, è diventato il motore psichico che ha mobilitato la voluttà nella donna. (ibid., 75)

In questo consiste l'inganno della complementarità: nel convincimento che la donna può godere dei piaceri più assoluti esclusivamente in accordo con l'uomo. Tale convincimento consiste, in realtà, nel ribadire, anche nel sesso, l'adeguamento ai valori della dipendenza, rinunciando al «vero e proprio orgasmo clitorideo».

La distinzione tra due tipi di sessualità conduce a due tipologie di donne, la *clitoridea* e la *vaginale*, come è espresso nel titolo del saggio. Con la consapevolezza dell'apparente schematicità che risulta da questa divisione, già evidenziata da Maria Luisa Boccia, la quale parla di una forma di semplificazione (Boccia 1990, 184; 2014, 31), la proposta qui avanzata è quella di interpretare tale divisione secondo la logica oppositiva dell'azione critica ed eccedente adottata da Lonzi rispetto all'intera costruzione patriarcale della sessualità, della società, della famiglia e dello Stato. Tematizzare la donna clitoridea diventa il modo in cui destabilizzare l'identificazione consolidata della donna vaginale e, di conseguenza, scalzare il meccanismo omologante che riconduce la donna al soggetto universale Uomo in virtù della logica complementare, mettendo in crisi qualsiasi tentativo di localizzazione patriarcale. La donna clitoridea è il modo in cui viene delineata la “reazione” oppositiva della singola, che ribellandosi «all'iscrizione nella categoria tradizionale di “donna”, denaturalizza le

prescrizioni sociali che collegano un sesso ad un genere e un genere ad un determinato comportamento sessuale, sovvertendo così la norma» (Milletti e Pintadu 2012, 87). La polarità di cui parla Boccia, per chi scrive, non consiste nella cristallizzazione di due ruoli opposti che la donna può scegliere di adottare e con cui identificarsi, ma piuttosto consiste nella polarizzazione che lei stessa patisce sul suo corpo, subendo lo schema sessuale coitale e vedendosi contemporaneamente negata la possibilità di affermare il proprio piacere. È tale mancanza o negazione percepita dalla donna che si configura come un nuovo punto di partenza, che fa nascere il desiderio di sperimentare una forma diversa di sessualità. La clitoridea non è la donna liberata, ma consiste nella reazione caratteriale con cui la singola donna consapevolmente affronta momento per momento l'invadenza del mito della complementarità. La sua operazione – afferma Lonzi – non è ideologica, ma vissuta.

Nella pratica dell'autocoscienza il desiderio di sperimentazione posto a tema nelle relazioni tra donne giunge al vuoto culturale che scaturisce dall'interrogazione e dal logoramento dei legami e dalla rinuncia attiva dell'identità di cui la cultura dell'uomo ha dotato le donne. Esso è *vuoto* in quanto impensato. Si tratta del “non detto” della civiltà patriarcale che consiste nella sessualità clitoridea. Quest'ultima risulta impensata poiché il sesso maschile dominante, essendo privo del dualismo di funzioni dell'anatomia femminile, ha imposto alla donna «il suo modello di tutt'uno, piacere-procreazione, cioè piacere vaginale» (Lonzi 2010, 111). Ancora una volta, è necessario sottolineare che quella di Lonzi non è una discriminazione di valore tra donne, ma un modo per indicare la reazione caratteriale – in seguito alla percezione e alla consapevolezza di un piacere negato – che ha in sé le premesse per la presa di coscienza. Tale consapevolezza è fondamentale nella trattazione lonziana, in quanto senza di essa la distinzione tra donna clitoridea e vaginale risulta un irrigidimento indebito, operazione tuttavia sfatata da tale passaggio testuale:

È importante per noi affermare il proprio sesso e non solo averlo soddisfatto. Che significato liberatorio può avere la soluzione offerta dalla donna emancipata? In presunta parità con l'uomo che pone in atto tecniche diverse per variare il piacere sessuale, essa vede sì soddisfatto il suo orgasmo clitorideo, ma le manca la presa di coscienza di stare esprimendo una sessualità in proprio. Resterà perciò ugualmente succube dell'uomo e del modello sessuale maschile. (ibid., 69)

La donna clitoridea resta asservita e colonizzata se la sua sperimentazione di una sessualità non vaginale non si configura come principio di una presa di coscienza dei legami patriarcali che la vincolavano e come conseguente punto di avvio di una situazione di conflittualità diffusa con le regole che strutturano il mondo patriarcale. La donna clitoridea che persegue la strada dell'emancipazione, pur sperimentando l'orgasmo clitorideo, non prende coscienza del suo atto eccedente rispetto al modello sessuale maschile. Al contrario, per Lonzi, è essenziale tale consapevolezza affinché la singola donna possa risalire, a partire dal vincolo sessuale e privato, ai legami politici e culturali che la dominano, con l'inganno della complementarietà. La presa di coscienza permetterà la rottura di tale inganno e la sessualità clitoridea ne è la condizione perché è la sessualità eccedente, non solo rispetto alla cultura sessuale maschile, ma anche rispetto al paradigma moderno di soggettività. L'eccedenza diviene il viatico per operare in opposizione al potere maschile, sia sul piano pubblico, che nella dimensione privata e per pensare ad un Politico differente. Essa non si traduce semplicisticamente in un "porsi fuori", ma «apre una linea di faglia nei territori che si distendono "tra" il personale e il politico, "tra" soggettività e potere» (Ellena 2011, 130), mostrando i limiti e le contraddizioni dei concetti politici del contrattualismo moderno e il fondamento patriarcale di quest'ultimo. In Lonzi fare i conti con il potere significa anche misurare la profondità dell'interiorizzazione del desiderio maschile e il riproporsi in diversi ambiti dello schema maschile/femminile e superiore/inferiore. L'abbandono dell'ordine patriarcale eterosessuale segna l'atto di trascendenza femminile e l'ingresso della donna, a partire dal rapporto erotico, come soggetto autonomo, non più complementare. Essa non ha mai riflettuto sul suo sesso «se non a rimorchio di presupposti già stabiliti da altri» (Lonzi 2010, 75) e l'operazione di Lonzi consiste nel sopprimere tali presupposti patriarcali con cui si è definita la sessualità femminile, affinché la donna possa indagare sul suo sesso in modo libero.

III.5 La critica al diritto

Se, da una parte, la corporeità femminile si configura come la dimensione attraverso cui la donna vive l'imposizione di un modello sessuale maschile, essa – in

quanto “di più” – diviene anche il luogo in cui patisce la regolamentazione della legge.

Emblematico è il caso dell’aborto:

Noi accederemo alla libertà di aborto, e non a una nuova legislazione su di esso, a fianco di quei miliardi di donne che costituiscono la storia della rivolta femminile perché solo così faremo di questo capitolo fondamentale della nostra oppressione il primo capitolo di presa di coscienza da cui minare la struttura del dominio maschile. (ibid., 53)

Il paradigma di soggettivazione del neutro-universale, come osservato in precedenza, pretende di valere anche per il sesso escluso, trasferendo l’originarietà del differire in un differire conseguente – la donna è l’universale uomo con “in più” il sesso femminile – di modo che la differenza sessuale non sia rilevante nel momento fondativo del patto. È evidente come, se si resta ancorati alla logica rappresentativa moderna, si perpetuino soluzioni che affrontano solo *a posteriori* il problema della differenza sessuale, proponendo “correzioni” che restano vincolate al ruolo fondamentale e fondante che viene attribuito all’*individuo*. In tal modo, il “di più” della donna risulta piuttosto un “di meno”, ovvero «il neutro universale uomo meno il sesso maschile che è appunto il reale contenuto e la vera genesi di tale universalizzazione» (Cavarero 1991, 48). Tale “di più”, relegato nella dimensione impolitica e spoliticizzata, richiede quindi di essere regolamentato in un momento conseguente al patto, attraverso la legiferazione. Nell’ottica della critica lonziana che interpreta la legge non come l’espressione della volontà della singola donna, bensì come l’espressione della volontà patriarcale e come l’esito del “potere maschile”, essa non può rivelarsi strumento utile alla libertà delle donne, tantomeno per la libertà di abortire, in quanto tratta la differenza sessuale non come principio esistenziale che riguarda i modi dell’essere umano e la peculiarità delle sue esperienze (Lonzi 2010, 14), ma come eccedenza da regolamentare all’interno delle istituzioni democratiche. L’interrogativo che emerge nell’argomentazione lonziana è quanto partecipi al patto sociale siano stati gli esseri umani di sesso femminile, non potendo significare la propria corporeità, e quanto potranno significarla in seguito nella dimensione politica, all’interno delle dicotomie moderne privato/pubblico e individuo/Stato e della logica rappresentativa.

Avendo evidenziato la necessità della presa di coscienza della propria eccedenza rispetto a tali istituzioni e rispetto al modello sessuale patriarcale imposto alle donne, la legalizzazione è ritenuta un’arma a doppio taglio, «perché consentirebbe di non

interrogarsi sulla sessualità femminile – “perché sono rimasta incinta?” –, sul proprio desiderio, sulla cultura che mette al centro il piacere sessuale dell’uomo e però fa della procreazione un problema della donna» (Boccia 2002, 180). La legalizzazione, cioè, replicherebbe lo iato tra dimensione politica e privata, consentendo che l’aborto venga controllato e regolamentato dalle istituzioni e non sia invece il risultato della libera scelta della singola donna. Inoltre, la legge celerebbe il vero problema alla base del rapporto conflittuale uomo-donna, ovvero la sessualità:

La donna adesso riflette: se è stato nel modello sessuale imposto dall’altro, dall’uomo, che essa ha sfidato il concepimento, allora è stato l’uomo a sfidare il concepimento sul corpo di lei. Il concepimento dunque è frutto di una violenza della cultura sessuale maschile sulla donna, che viene poi responsabilizzata di una situazione che invece ha subito. Negandole la libertà di aborto l’uomo trasforma il suo sopruso in una colpa della donna. Concedendole tale libertà l’uomo la solleva della propria condanna attirandola in una nuova solidarietà che rimandi a un tempo imprecisatamente lontano il momento in cui essa si chieda se risale alla cultura, cioè al dominio dell’uomo, o all’anatomia, cioè al destino naturale, il fatto che essa rimane incinta. (Lonzi 2010, 55–56)

Il rimanere incinta per Lonzi è frutto di un modello imposto da una cultura che riflette un concetto di “natura” elaborato per i propri scopi riproduttivi. Di conseguenza, tale esito appare alla donna come il suo destino naturale, dovuto alla propria anatomia. Tuttavia è proprio questa dimensione che va indagata, per comprendere come la natura ha dotato le donne di un organo sessuale distinto dalla procreazione che non è compreso nello schema sessuale patriarcale. La legge sull’aborto non permetterebbe tale interrogazione, poiché presupporrebbe implicitamente la coincidenza tra donna e “grande-madre” o “vagina del mondo” (ibid., 95). La legalizzazione dell’aborto, nella prospettiva lonziana, servirà pertanto a codificare le voluttà della passività come espressione del sesso femminile e a rafforzare il mito della “cultura sessuale fallocratica”.

L’uomo ha creato le condizioni culturali per le quali la donna ricorre all’aborto come a una soluzione collegata alla propria natura riproduttiva. In realtà la donna, se ha questa possibilità inerente ai meccanismi biologici della sua specie, gode di una sessualità esterna alla vagina, dunque tale da poter essere affermata senza rischiare il concepimento. L’uomo sa che il suo orgasmo nella vagina... è il suo orgasmo e non quello della donna.

...alla donna accade di restare fecondata nel momento stesso in cui le viene sottratto il suo specifico godimento sessuale, nel momento in cui si compie l’atto che la rende sessualmente colonizzata. Una volta incinta la donna scopre l’altro volto del potere

maschile che fa del concepimento un problema di chi possiede l'utero e non di chi detiene la cultura del pene. (ibid., 56)

Ancora una volta, la corporeità femminile diviene la dimensione attraverso cui la donna patisce l'imposizione della legge e del diritto, che riconfermerebbero il prestigio di una cultura sessuale che mette incinte le donne negando loro il diritto a esprimere la propria sessualità ed enfatizzando invece la loro disposizione a favorire il piacere dell'uomo. Cionondimeno la corporeità diviene anche il luogo a partire dal quale prendere coscienza della colonizzazione e dell'inganno patriarcale che nega l'espressione del piacere e del desiderio femminili: «Veramente la nostra colonizzazione ci porta a non vedere alcun inganno in una cultura sessuale che trova la sua giustificazione nella struttura procreativa e poi, pur negando il fine procreativo, mantiene ferma l'interdizione alla clitoride?» (ibid., 57). È evidente come, per Lonzi, la donna non possa rinvenire alcuna soluzione per la propria libertà di abortire all'interno della logica dei diritti e delle istituzioni democratiche, essendo queste fondate su un patto stipulato da *individui* e perpetuando un piacere esclusivamente "eteronormativo" e penetrativo.

La gravidanza e l'egemonia del concetto di "individuo" emerge anche nella questione della legalizzazione dell'aborto, mettendo in luce come il lecito controllo medico-scientifico del corpo della donna incinta porti in realtà con sé «un'*invasività* giuridica, coerentemente inscritta in quel più largo fenomeno della "giuridificazione" del mondo vitale» (Cavarero 1999, 78–79). Nell'ampio dibattito che ha conosciuto la legalizzazione dell'aborto, la priorità delle legislazioni che proibiscono in assoluto l'aborto volontario – priorità che rimane sottesa anche in quelle che lo regolano stabilendo i modi e i contesti della decisione della donna – è quella di estendere il concetto di "uomo" all'embrione, in quanto considerato già un *individuo* e perciò titolare di diritti costituzionalmente garantiti agli uomini. Il problema, pertanto, diviene dimostrare che l'embrione umano sia un soggetto di diritto in quanto individuo e che ricada nella regolazione giuridico-normativa della convivenza. Si configurano perciò diritti del nascituro e diritti della madre che vengono a confliggere quando la seconda decide di abortire. È evidente come nella procreazione questa logica produca una singolare contraddizione per il soggetto femminile: la donna può rivendicare il proprio diritto a disporre del corpo a pari titolo di ogni individuo e, ciononostante, dell'uso che

ne fa è chiamata a rendere conto, anche penalmente, rispetto ad altri soggetti. Nonostante le donne abbiano acquisito la titolarità giuridica che le autorizza a compiere la scelta procreativa, la logica “avversariale” dei diritti «porta a considerarle (e anche a percepirsi), come *contenitori*, corpi/macchine per la riproduzione» (Boccia 2002, 191).

Sfuggendo a questa logica e rivendicando la *depenalizzazione dell’aborto*, il movimento delle donne negli anni Settanta manifestava, da una parte il desiderio di non incorrere nelle pene previste per chi trasgredisce alla regolamentazione in materia abortiva, ossia la criminalizzazione dell’aborto, dall’altra la volontà di sottrarre la scelta di generare o non generare alla sfera giuridica della pattuizione normativa: «Mentre chiediamo l’abrogazione di tutte le leggi punitive dell’aborto e la realizzazione di strutture dove sostenerlo in condizioni ottimali, ci rifiutiamo di considerare questo problema separatamente da tutti gli altri nostri problemi, dalla sessualità, maternità, socializzazione dei bambini, ecc.» (Libreria delle donne di Milano 1987, 64). È per questo motivo che il femminismo della differenza solo apparentemente risulta contraddittorio nell’affermare la libertà di abortire e nel rifiutare allo stesso tempo una legislazione su tale libertà. L’invito di Lonzi a porsi come *eccedenza*, collocando cioè la propria libertà al di fuori della logica del potere patriarcale, rende contraddittorio affidarsi a una regola esterna, ossia quella dello Stato e delle istituzioni, per affermare il principio della propria autodeterminazione, la quale non può essere articolata politicamente all’interno dell’ordinamento democratico, che tende a riprodurre un’organizzazione patriarcale non pensata come tale.

La sollecitazione di Lonzi, pertanto, è quella di *pensare diversamente*, ovvero smantellare i presupposti culturali con cui l’uomo ha definito la sessualità femminile, per potersi affermare in quanto soggettività autonoma attraverso un atto *imprevisto*, cioè non pensato dalla cultura patriarcale, secondo una logica oppositiva rispetto al paradigma contrattualistico e all’assetto eterosessuale procreativo, immaginando una civiltà in cui la libera sessualità si manifesti come lo sviluppo di una sessualità polimorfa e non esclusivamente procreativa:

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

(con ogni prevedibile e imprevedibile fluttuazione nell'assetto eterosessuale dell'umanità). Da luogo della violenza e della voluttà la vagina diventa, a discrezione, uno dei luoghi per i giochi sessuali. In tale civiltà apparirebbe chiaro che i contraccettivi spettano a chi intendesse usufruire della sessualità di tipo procreativo, e che l'aborto non è una soluzione per la donna libera, ma per la donna colonizzata dal sistema patriarcale. (Lonzi 2010, 59)

III.6 Conclusioni: l'autenticità è deculturizzazione

La logica eccedente ed oppositiva di Lonzi, precedentemente citata in più passaggi, in questa circostanza vorrebbe fungere da possibile chiave interpretativa della questione del soggetto femminile nell'argomentazione della filosofa italiana e da possibile risposta al problema dell'essenzialismo posto dalle filosofe anti-essenzialiste (Spelman 1988; Butler 2013).

A fronte delle accuse di essenzialismo avanzate al pensiero della differenza sessuale, il giudizio qui delineato è che tali critiche non rendano conto delle peculiarità delle diverse posizioni che rientrano in quell'ampio movimento di pensiero e, in particolare, non prendano adeguatamente in considerazione il ruolo della corporeità femminile in Carla Lonzi. L'atto imprevisto che apre ad una sessualità non penetrativa tematizzato dalla filosofa non verte su contenuti fissi e prestabiliti, ma concerne piuttosto una modalità con cui si realizza la presa di coscienza femminile e la rottura con l'ordine patriarcale. L'organo clitorideo non deve essere interpretato come l'esito del processo o come il fondamento di un modello alternativo di femminilità – in quanto Lonzi non vuole proporre uno schema ideologico a cui conformarsi – ma piuttosto come *principio* per una possibile presa di coscienza che conduce la donna ad una re-interrogazione su di sé e sulla propria corporeità scevra di qualsiasi influenza esterna. L'unico riferimento accettato da Lonzi che possa guidare tale interrogazione è la singola donna nella propria dimensione esistenziale e singolare e quindi differente da quella delle altre donne. La corporeità si configura come l'unico possibile punto di partenza per una presa di coscienza poiché è ciò che la donna possiede e ciò che la donna è e allo stesso tempo è la condizione con cui l'uomo qualifica la sua subordinazione. Tale punto di partenza non si cristallizza in un punto di arrivo ma, al contrario, è l'apertura di un orizzonte di liberazione e significazione autonoma le cui possibilità sono indefinite. Lo scopo di Lonzi è di porre le condizioni per il passaggio dalla subordinazione alla

liberazione (o trascendenza) femminile all'interno del medesimo sostrato, ossia quello corporeo.

Per conseguire il suddetto scopo, l'autocoscienza è la pratica prescelta. Essa attraverso la relazione e il dialogo tra donne «spezza il punto dell'unione amorosa tra i sessi, intesa come destinazione reciproca, grazie alla quale le donne sono state costrette ad accettare la loro subordinazione. Una cultura millenaria e tenace ha consentito infatti agli uomini di chiedere alle donne conferma e legittimazione alla civiltà patriarcale, in nome della reciprocità e dell'unione» (Boccia 1990, 197). Lonzi, al contrario, pone l'autonomia tra uomo e donna come presupposto di una relazione tra i sessi, nella quale entrambi siano riconosciuti come soggetti coscienti e l'autocoscienza come la modalità per le donne di configurare questa autonomia. Lungi dall'essere un mero esercizio di narrazione di vissuti "femminili" attraverso cui riguadagnare una sorta di identità originaria andata perduta dalle donne. Il gruppo, infatti, non è origine di alcuna identità, ma costituisce lo spazio, sia fisico che mentale, per recidere i legami con la civiltà patriarcale e richiama alla necessità di "partire da sé", ovvero dalla singola donna e dalle sue esperienze. Il "sé" è la forma della coscienza e la modalità del pensare diversamente per interrogare la propria presenza in un mondo "maschile" che la opacizza.

"Partire da sé" è il modo, per Carla Lonzi, in cui la coscienza femminile si costituisce. Il "sé" indica che la singolarità è la forma di questa coscienza. Le identità ed il vissuto delle singole donne non sono cioè il materiale disponibile da elaborare, per produrre una idea di donna, o un modello di soggettività femminile. Si dà, ad esempio, coscienza della differenza sessuale, solo se le singole donne, questa o quella donna, conoscono e sperimentano il proprio differire dal sesso maschile. Questo richiede una interrogazione costante, dalla quale ciascuno trarrà il proprio criterio di giudizio, la propria forma di presenza o di azione nel mondo. Il contenuto dell'autocoscienza per Carla Lonzi è infatti l'autenticità. ... Dunque l'autocoscienza ha come centro la singolarità e non il genere. (ibid., 201-2)

Come evidenzia Maria Luisa Boccia, né il gruppo, né la relazione e tantomeno un'interpretazione dell'essere donna possono sostituirsi al momento in cui la donna si volge a sé stessa in modo consapevole. In *Significato dell'autocoscienza* Lonzi conclude la sua trattazione sottolineando la preminenza della singolarità di ciascuna donna rispetto al Soggetto femminile: «Il femminismo è la scoperta e l'attuazione della

nascita a soggetto delle singole componenti di una specie soggiogata dal mito della realizzazione di sé nell'unione amorosa con la specie al potere» (Lonzi 2010, 120). In modo ancora più puntuale, in *Mito della proposta culturale*, viene sottolineato come la verità del Soggetto non possa imporsi sulla verità della singola: «Il blocco va forzato una per una: questo è il passaggio necessario per la nascita della propria individualità, il presupposto di qualsiasi cambiamento» (Lonzi 1978a, 142). Pertanto, dove si apre un divario, la teoria deve fermarsi e deve essere messa alla prova. Il “sé” della donna è il vero banco di prova della libertà e dell'autonomia.

Ciononostante, il processo di trascendenza femminile non si conclude, in modo circolare, nell'io come universo compiuto nella sua interiorità. L'individualità è, appunto, «il presupposto» del cambiamento, che, attraverso l'affermazione del soggetto femminile, aspira a mettere in discussione le regole che strutturano il mondo maschile e quindi la politica, le istituzioni, la cultura e la società. Nella riflessione lonziana sulla corporeità e sulla sessualità non si rinviene l'obiettivo di elaborare un'identità femminile. Lonzi muove la propria analisi su un altro piano: corporeità e sessualità divengono il luogo del patimento della legge e contemporaneamente il luogo della presa di coscienza. Divengono, cioè, il viatico per una comprensione e una conseguente critica politica delle istituzioni democratiche, che dietro la dichiarazione di un'uguaglianza formale eclissano la subordinazione di un sesso. Questa consapevolezza emerge chiaramente nella descrizione della pratica autocosciente:

L'autocoscienza femminista differisce da ogni altra forma di autocoscienza, in particolare da quella proposta dalla psicoanalisi... Accorgersi che ogni aggancio al mondo maschile è il vero ostacolo alla propria liberazione fa scattare la coscienza di sé tra donne, e la sorpresa di questa situazione rivela sconosciuti orizzonti alla loro espansione. (Lonzi 2010, 119)

Ciò che rende possibile la presa di coscienza è la consapevolezza che la liberazione femminile può essere conseguita solamente recidendo i legami con il “mondo maschile”. La conquista di tale giudizio è il fine dell'autocoscienza di Rivolta Femminile. Essa, cioè, non consiste in altro che nel riattraversare ciò che la donna ha rappresentato nel patriarcato, ciò con cui è stata e si è identificata inconsapevolmente: in questo consta anche l'autenticità lonziana.

Non vi è in Carla Lonzi alcuna concessione alla femminilità, quale referente dell'autenticità. Ma è certo che la presa di coscienza segue un cammino a ritroso, ripercorrendo tutte le forme della presenza femminile nella civiltà patriarcale. (Boccia 2014, 28)

Ripercorrere a ritroso queste forme sarà, in seguito, un processo che la trascendenza femminile non deve ripercorrere mimeticamente per identificarsi con esse, ma per prenderne le distanze. Non vi è dunque un'identità femminile autentica della quale occorre riscoprire il valore nascosto. Ciò non significa che non vi sia da raccontare una storia e una tradizione delle donne, ma che «la differenza di essere e pensare donna è problema... la cui chiave di risposta non è racchiusa in alcuna origine» (Boccia 2002, 88). Il riconoscimento nell'autocoscienza avviene tra donne *non* per rispecchiarsi in una rappresentazione simbolica della Donna, che oscurerebbe le innumerevoli differenze e la loro realtà plurale, ma per individuare la collocazione a loro riservata da un "sistema patriarcale", la loro dipendenza comune: «Il punto doloroso, quanto vivo, in cui ciascuna si scopre debitrice dell'uomo, nella sua stessa identità» (Boccia 2014, 33).

Il femminismo ha inizio quando la donna cerca la risonanza di sé nell'autenticità di un'altra donna perché capisce che il suo unico modo di ritrovare se stessa è nella sua specie. (Lonzi 2010, 120)

Il legame stabilito tra il sé, l'altra e l'umanità femminile (la sua specie) è ciò di cui si prende coscienza in quanto vincolo costruito e subito storicamente dalle donne nel segno dell'inferiorità e deve divenire legame per significare l'autenticità: chi è e cosa vuole la *singola* donna. Tuttavia, il significato di "autenticità" nella trattazione lonziana non riporta ad un nucleo immutabile di femminilità, bensì, come si può rinvenire nel dialogo *Vai pure*, ad un piano di eccedenza rispetto al potere:

Probabilmente il mostro che sta dietro tutti i nostri discorsi è che l'uomo sente che, arrivato a questo punto, dovrebbe mettere in crisi il suo piano di potere perché lui si sta rivelando un individuo che tiene un piede in due staffe; si alimenta in un mondo dove il potere viene negato in quanto si parla su un piano di autenticità, poi riporta tutto sul piano culturale in cui precisamente l'oggetto che produce entra in un sistema di potere. (Lonzi 1980, 108)

L'autenticità per Lonzi poggia su un piano differente rispetto a quello del potere. Essa si rivela come eccedenza e rottura costante con la civiltà patriarcale e si realizza in «un

logorare continuamente i legami inconsci col mondo maschile vivendoli e prendendone coscienza. L'autenticità possibile a ciascuno si mette alla prova in questo processo» (Chinese et al. 1977, 39). Lungi dall'essere un processo definitivamente compiuto quello della recisione dei vincoli con il patriarcato. Si tratta, al contrario, di una costante messa in discussione di tali legami. L'esempio di ciò è l'imprevisto della donna clitoridea, che non è la donna definitivamente liberata, né la donna che non ha subito il mito maschile, ma quella che fronteggia momento per momento l'invadenza di questo mito e non ne rimane presa, e che ha colto il nesso fondante tra il rifiuto dell'obbligo del coito e la critica radicale delle istituzioni. Si potrebbe affermare che l'autenticità, per Lonzi, sia il nome della deculturizzazione, ossia del movimento che compie la soggettività femminile nel momento in cui, patendo la legge e la cultura patriarcale sul proprio corpo, apre un continuo dislocamento rispetto ai luoghi e alle identità in cui la logica del potere, della norma e delle leggi vorrebbe localizzare le donne. L'esito di questo movimento non è semplicemente la scoperta di sé, ma il mutamento di una civiltà:

Il femminismo non è solo rabbia, denuncia, ma anche autocoscienza e liberazione, è tutto l'arco, tutte le fasi di un processo: il risultato è sempre la scoperta di sé, ma l'essere in un processo invece che in un altro modifica la civiltà. (Lonzi 1978b, 161)

L'autocoscienza, di conseguenza, si configura come la pratica che fornisce gli strumenti per svuotare il sostantivo "donna" di ogni identificazione e identità e come «la pratica che fa deperire la Politica» (Lonzi 1978a, 141), poiché nell'affermare che la Politica è finita, «si allude al fatto che è finita la fiducia in una concezione ideologica dell'essere umano al quale la Politica si rivolgeva» (ibid., 151) e a cui dava forma. Nel porre le basi per questa decostruzione Lonzi delinea la dimensione della corporeità e della sessualità femminili come viatico per una comprensione e una conseguente critica politica delle istituzioni democratiche. "La questione femminile", pertanto, non riguarda qui la ricerca di un surrettizio significato universale del termine "donna", bensì l'individuazione dello spazio d'azione (spoliticizzato) designato da questo termine all'interno dell'organizzazione patriarcale.

Conclusione

L'itinerario sinora delineato rinviene la propria unità nel tentativo avanzato, sia da parte di Haslanger che, più compiutamente, da parte di Lonzi, di mettere in luce il funzionamento delle istituzioni politiche in cui gli individui vivono e agiscono, facendo uso – o elaborando *ex novo* nel caso di Haslanger – di significati e concetti che possano essere in grado di rivelare il modo in cui uomini e donne vengono categorizzati e concepiti dalle istituzioni stesse. È questa la “questione politica” indicata dalle due pensatrici. Pur tenendo sempre presente le tradizioni differenti a cui fanno riferimento, l'obiettivo è stato quello di far emergere come per entrambe il problema di tematizzare la condizione delle donne all'interno di un assetto gerarchico non sia di carattere *estensionale* – non consiste cioè nell'indicare gli individui che rientrano nella categoria di “donna” – bensì richieda di porre in esame la struttura politica all'interno della quale si esplica il rapporto di dominio tra uomini e donne e il modo in cui essi sono pensati.

Da una parte, Haslanger ricorre all'utilizzo del concetto di *genere*, che nella sua argomentazione funge da strumento che rileva le discriminazioni in base a caratteristiche fisiche osservate o immaginate come evidenza di differenziate capacità riproduttive che, all'interno di un contesto regolato da determinate norme sociali, motivano e giustificano ruoli sociali diversi (Haslanger 2000, 50). Haslanger non intende porre tale concetto come fondamento per un'identità di genere, in quanto l'appartenenza ad un gruppo – di donne o uomini – non definisce l'identità personale per una possibile autoaffermazione. L'analisi migliorativa delineata, rispondendo ai fini posti al principio della ricerca, predilige un concetto di genere in quanto “classe”, evitando pertanto le possibili critiche da parte delle teoriche e dei teorici che, al contrario, privilegiano il genere inteso come identità (Jenkins 2016).

D'altra parte, il concetto di *genere* ideato dalla *Conceptual Ethics* è assente nella tradizione del pensiero della differenza sessuale, così come è ben lontano dalla riflessione lonziana l'intento di “ingegnerizzare” il concetto di donna per scopi legittimi. In Lonzi non si rinviene alcun tentativo in questa direzione, in quanto la definizione di donna è presupposta e può essere intesa come “essere umano di sesso femminile”. Le critiche di essenzialismo che hanno colpito il femminismo radicale declinano il

problema in due ordini di discorso: il primo è quello del raggruppamento di *tutti* gli esseri umani di sesso femminile nel soggetto Donna; il secondo è quello dell'esclusione delle identità *trans*. È evidente come quest'ultima questione non trovi posto nel lavoro teorico di Lonzi. Sebbene Lonzi non si sia espressa a riguardo, ciò che qui si suggerisce è che, in linea con gli scopi stabiliti da Haslanger (Haslanger 2012, 365; Brigandt e Rosario 2020), l'analisi lonziana non è elaborata in vista della costituzione positiva di possibili identità di genere. Per quanto riguarda invece la prima critica – definita nell'introduzione dell'elaborato “problema della rappresentazione” – nel pensiero della filosofa italiana il sesso non fa delle donne un gruppo sociale omogeneo, né per condizione né per interessi. Al contrario, parlare del soggetto Donna replicherebbe la logica universalizzante della scienza politica moderna e cancellerebbe le differenze tra donne. Il soggetto Donna, in realtà, è invero il modo in cui, all'interno del formalismo del rapporto sociale democratico, alle donne è attribuita un'essenza comune, che tuttavia la critica femminista rivela come inessenziale. Ciò su cui si è insistito, infatti, presentando la riflessione del femminismo radicale italiano, è che la negazione dell'originarietà della differenza sessuale e la conseguente inclusione delle donne come “indifferenti” riemergono, all'interno dell'ordinamento democratico, come una differenza di genere che conduce al raggruppamento delle donne in una presupposta identità condivisa, in virtù di proprietà biologiche, culturali o psicologiche. Questa è la lezione fondamentale del pensiero della differenza. Riconoscere la differenza sessuale e l'asimmetria tra corpi sessuati – possibilmente e lecitamente anche al di là del binarismo attualmente criticato – avrebbe permesso di trattare tale differenza nella sua originarietà, evitandole l'attribuzione di significati fittizi nel tentativo di nobilitarla per giustificare il suo inserimento nella società e nelle istituzioni. La constatazione che la dimensione civile è abitata da uomini e da donne non conduce in Lonzi alla costituzione di alcuna identità, bensì alla necessità che nella dinamica delle loro interazioni – siano queste sessuali, lavorative, politiche o culturali – la singola donna possa affermare il proprio desiderio in modo autonomo dall'uomo. Rompere la logica della complementarietà è l'obiettivo della sua analisi, a partire dalla sessualità fino a giungere alla dimensione politica, rendendo visibile una frattura che il patriarcato moderno ha reso invisibile e che rimonta alla subordinazione femminile.

Se l'*anti-anti-essenzialismo* di Haslanger consente di parlare di “donne” per descrivere sistemi politici che si fondano sulla loro subordinazione e categorizzazione e, di conseguenza, per poter individuare tali strutture oppressive, il pensiero della differenza sessuale di Lonzi – in modo analogo e ancora più radicale – consente di parlare di “donne” in virtù del vincolo della “specie” costruito e subito storicamente dalle donne nel segno dell’inferiorità, per rendere manifesta quale sia la dimensione politica (spoliticizzata) designata da questo termine all’interno delle istituzioni democratiche. Poter nominare tale condizione è fondamentale per mettere in luce e cogliere i presupposti di quelle stesse istituzioni. Il riattraversamento della storia delle donne all’interno della pratica autocoscienziale del collettivo di Rivolta Femminile non trova il suo compimento nella riscoperta di un’identità femminile condivisa, ma è indispensabile per prendere coscienza e nominare le forme con cui la presenza femminile è stata pensata e assoggettata nella civiltà patriarcale. Lo scopo di Lonzi è la descrizione di questa civiltà – e quindi la messa in luce del rapporto conflittuale e asimmetrico tra sessi – e la conseguente decostruzione di qualsiasi idea di femminilità.

In questa azione di deculturizzazione, non vi è alcuna concessione alla femminilità quale referente dell’autenticità. Nell’invito a intraprendere l’azione di deculturizzazione, la sollecitazione è di operare costantemente per recidere i legami con il patriarcato, a partire dal rapporto amoroso segnato dalla complementarità. Il corpo sessuato femminile, nella riflessione lonziana, non funge da fondamento per un’identità personale o condivisa. Il corpo femminile diviene il luogo in cui si sperimenta e subisce la logica della complementarità. Esso si configura come «il luogo in cui confliggono e si intrecciano principio autonomo di piacere e dipendenza dall’altro» (Boccia 2002, 106), in cui si patisce la polarizzazione tale per cui il principio di piacere è soddisfatto dall’uomo e negato alla donna. Se quest’ultima acquisisce consapevolezza di ciò, comprende come essa sia pensata e inserita all’interno di una cultura sessuale non in maniera autonoma, ma dipendente dall’altro, e come la sua dipendenza si articoli secondo la medesima logica nelle istituzioni: «L’orgasmo vaginale, mito creato dall’uomo e interiorizzato dalla donna, serve a imporre determinate caratteristiche collegate al genere femminile – quali la dipendenza (sessuale) dagli uomini, la passività, l’istinto materno, ecc. – come normali, sane e innate» (Milletti e Pintadu 2012, 86) e la conseguente identificazione della donna con l’ambito domestico e la cura materna.

La funzione dell'orgasmo clitorideo è quella di presupposto per una presa di coscienza e per l'affermazione di un autonomo principio di piacere. Esso non è affatto il punto d'arrivo dell'argomentazione lonziana – come se la questione fosse semplicemente la scoperta di un nuovo tipo di piacere – bensì il punto d'apertura per un'autonoma significazione da parte della singola donna e per una inedita sperimentazione, scevra dall'influenza patriarcale, della propria corporeità. Questo è un elemento nodale nella trattazione, poiché l'obiettivo della pensatrice italiana è quello di dotare le donne degli strumenti necessari per operare consapevolmente nella loro deculturizzazione, assumendo una disposizione soggettiva ed eccedente che non subisca alcun apporto culturale come idea ricevuta o certezza assodata e, anzi, mettendoli costantemente in discussione rispetto al proprio principio di piacere e ai propri desideri. L'orgasmo clitorideo è solamente il punto di partenza di tale processo di critica allo statuto stesso della politica. Pertanto, ridurre la riflessione di *La donna vaginale e la donna clitoridea* esclusivamente ad un'affermazione di una sessualità e di un godimento specificamente femminile, risulta un'asserzione indebita. Lonzi non si limita a ciò, ma decifra il funzionamento del patriarcato moderno e della sua “cultura sessuale falloocratica” che ha inscritto sull'anatomia femminile la possibilità di un piacere esclusivamente penetrativo, ovvero vaginale. La donna deve poter conoscere il proprio sesso al di là dello schema sessuale coitale: «L'uomo fa affidamento sul sentimento della donna perché lei goda, e non sulla conoscenza della sua sessualità» (Lonzi 2010, 65). Porre a tema il clitoride significa mettere luce sulla complessità della corporeità delle donne e sulle diverse possibilità di sperimentazione che questa offre. Immaginando una civiltà differente da quella patriarcale, nelle ultime righe di *Sessualità femminile e aborto* Lonzi ipotizza una società in cui lo sviluppo di una sessualità polimorfa conduca all'imprevedibile fluttuazione dell'assetto eterosessuale dell'umanità, in cui la vagina – e il tipo di piacere che ne deriva – non è esclusa, ma diventa «Da luogo della violenza e della voluttà...a discrezione, uno dei luoghi per i giochi sessuali» (Lonzi 2010, 55). È semmai esclusa l'imposta «finalizzazione vaginale», ovvero la conclusione del rapporto amoroso con il coito.

Nei saggi lonziani emerge costantemente il nesso stabilito tra patriarcato ed eterosessualità. Incisivi sono i passaggi in cui l'autrice enuncia esplicitamente tale vincolo:

Non ci pronunciamo sull'eterosessualità: non siamo così cieche da non vedere che è un pilastro del patriarcato, non siamo così ideologiche da rifiutarla a priori.

La cultura sessuale patriarcale, essendo rigorosamente procreativa, ha creato per la donna un modello di piacere vaginale.

Questa è una imposizione dell'atto privilegiato del patriarca che custodisce la virilità e i valori ideologici della penetrazione eterosessuale procreativa.

La coppia patriarcale è la coppia pene-vagina, marito e moglie, padre e madre della cultura animale-procreativa: il loro rapporto non è stato determinato in base al funzionamento del sesso, ma in base al funzionamento della procreazione a cui il sesso femminile è stato subordinato.

...siamo convinte che fin quando l'eterosessualità sarà un dogma, la donna resterà in qualche modo la complementare dell'uomo...

(Lonzi 2010, 66, 63, 79, 113, 96)

Sebbene l'eterosessualità a modello penetrativo sia un pilastro del patriarcato, Lonzi evidenzia anche la problematicità di un suo rifiuto *apriori*, che consisterebbe in un'operazione altrettanto ideologica:

(...) dopo aver scritto *La donna clitoridea e la donna vaginale* sono rimasta confusa nel constatare che veniva preso sia nel senso di una normativa sessuale sia nel senso dell'omosessualità programmatica. Ma è evidente che l'adesione ideologica all'omosessualità porta a una riconferma dell'ideologia invece che a un'apertura dell'amore tra donne: riconfermando la soggezione a un valore maschile, rivela di scaturire da un'identificazione vaginale, infatti sottintende la sfiducia che l'erotismo tra donne possa venire per impulsi autentici e personali. (Chinese et al. 1977, 23)

L'omosessualità programmatica, così come l'adozione della sessualità clitoridea in quanto normativa sessuale, non può che ricadere in un'ideologia. Se infatti la scelta omosessuale diviene una decisione inconsapevole e strumento obbligato per sfuggire alla soggezione ad un valore maschile, non si riconosce che essa possa essere una scelta realmente voluta e che l'omoerotismo possa nascere da un impulso e da un desiderio autentici di una donna. Questa posizione di Rivolta Femminile contro qualsiasi tipo di principio imposto a discapito dell'affermazione della propria individualità è ribadita in *La presenza dell'uomo nel femminismo*:

Un nostro punto d'impegno è sempre stato quello di evitare le parole d'ordine: noi vogliamo che chi è lesbica possa esserlo e chi è eterosessuale possa esserlo senza vincoli né terrorismi e senza creare una graduatoria di valori tra donne per questa ragione. Non attribuiamo significato politico alla scelta etero o omo. Questo non è un agnosticismo di

comodo, ma una volontà ben precisa di rispettare l'autenticità delle varie individualità di donne. (Chinese et al. 1978, 178)

Non attribuire significato politico alla scelta eterosessuale o omosessuale significa fare resistenza a nominare il desiderio all'interno di categorie predefinite in quanto "aut aut" delineato all'interno dell'eterosessualità patriarcale, ossia scelta tra normativa sessuale o omosessualità programmatica, sessualità vaginale o abiezione lesbica. La lotta è trasversale e, anzi, rompe il confine di tale "aut aut". In aggiunta, la sperimentazione di una propria sessualità, in seguito alla previa presa di coscienza di una sessualità clitoridea, deve trovare il suo fondamento nel piacere autentico. La critica all'assetto eteronormativo prende avvio da tale tensione, ossia tra la volontà di porre un principio autonomo di piacere e la dipendenza dall'altro nello schema sessuale coitale.

Benché il pensiero della differenza sessuale non adoperi il concetto di *genere*, se – per ipotesi – si adottasse tale concetto come definito da Haslanger – ovvero in quanto sistema attraverso cui avviene la produzione e la normalizzazione di *men* e *women* – e si provasse ad inserirlo nell'argomentazione lonziana, emergerebbe come l'analisi della filosofa americana, volendo fornire categorie concettuali chiare per identificare il fenomeno che necessita di spiegazione, cioè la subordinazione strutturale delle donne, per essere completa necessita inevitabilmente della riflessione politica del pensiero della differenza sessuale che getta luce sulla struttura concettuale del rapporto tra uomini e donne come problema *politico*. Inoltre, l'operazione lonziana di porre una continuità tra eterosessualità e organizzazione patriarcale – o *genere* in senso "haslangeriano" – non solo permette di analizzare la funzione del «potere omofobico» (Butler 2006, 219), ma anche e soprattutto di indagare il fondamento normativo dell'organizzazione del potere democratico. Tale è la questione su cui verte tutto il lavoro teorico della pensatrice italiana. Si tratta, come direbbe Haslanger, di *vedere* il sistema come tale e coglierne l'ingiustizia. Seguendo tale approccio, le critiche avanzate dal fronte anti-essenzialista non sembrerebbero essere efficaci.

La critica femminista dovrebbe anche capire come la categoria delle "donne", il soggetto del femminismo, viene prodotta e delimitata dalle stesse strutture di potere attraverso le quali si cerca l'emancipazione. Di fatto porre il problema delle donne come soggetto del femminismo apre all'eventualità per cui potrebbe non esserci un soggetto che sta "davanti" alla legge, in attesa di rappresentanza/rappresentazione all'interno o da parte della legge

stessa [...]. L'invocazione performativa di un "davanti/prima" non storico diventa la premessa fondativa che garantisce un'ontologia pre-sociale di persone che liberamente acconsentono a essere governate e, perciò, costituiscono la legittimità del contratto sociale. (Butler 2013, 6)

In questo passaggio di *Gender Trouble* la critica ad un unico soggetto unitario del femminismo evidenzia come tale soggetto sia in realtà costituito dalla legge come suo fondamento fittizio. Se, da un parte, il testo seminale di Butler è animato da un radicale antagonismo verso le istituzioni e orientato da un imperativo di "sovversione" della normatività di genere, dall'altra il fondamento normativo delle istituzioni stesse che presuppone resta non indagato (Bernini e Guaraldo 2009, 18) e alla luce della riflessione lonziana sui capisaldi del potere democratico la sua critica perde efficacia. Come ampiamente osservato, nell'analisi delineata da Lonzi le donne sono pensate in quanto soggetto unico e indifferenziato *a causa* della logica rappresentativa che il pensiero della differenza sessuale italiano ha da sempre fortemente criticato. Questo, infatti, è il modo in cui riemerge la differenza sessuale tramite l'indifferenza postulata dalle teorie del contratto sociale, cioè come soggetto Donna, riducendo il sesso a differenze sociali che definiscono una specifica e comune condizione femminile che inserisce le donne nella nomenclatura degli interessi comuni al proprio interno. Questo è il modo in cui la differenza sessuale è cristallizzata dalla rappresentazione, come è anche sottolineato in *La politica del desiderio* e in *Non credere di avere dei diritti*:

Non è qui in questione solo la rappresentanza offerta dai partiti politici (...) Viene respinta anche la logica della rappresentanza che è presente in movimenti e associazioni, nei portaparola che coprono le voci di quelle e quelli di cui difendono gli interessi, e che ingaggiano lotte di potere sulla loro testa e le loro vite. Si apre invece la strada di un'altra politica, una politica che non si separa né dalla vita né dal piacere e che in questo modo produce spostamenti reali nelle vite reali e nel reale. È una politica che mette tra sé e il mondo un'altra donna e non un progetto di uomini che seduce nella misura in cui presenta come universale la propria parzialità. Un'altra politica, una politica del desiderio, fa saltare la lettura della realtà incentrata sul riconoscimento di categorie sociali a vario titolo discriminate - così come spesso è stata disgraziatamente usata, nella politica moderna, la parola «donne», riducendola a una condizione sociale. (Cigarini 2022, 7)

Non esistono leggi, come alcune invece sembrano credere, che possano dare valore alla sessualità femminile se questo non le è riconosciuto socialmente. D'altra parte bisogna tenere presente che all'interno della società le donne non formano un gruppo sociale oppresso omogeneo. (...) Le donne sono un sesso, ricco di diversità al proprio interno e, non diversamente dal sesso maschile, conoscono differenti collocazioni sociali. La lotta delle donne, fatta per dare esistenza, valore, libertà alla differenza femminile, deve quindi registrare una molteplicità di interessi, di percorsi, di gesti, di esperienze. Quelle donne che

si affidano allo strumento della legge, non possono tener conto della complessità delle scelte femminili... perché la legge ha necessariamente la forma di una previsione generale astratta. Esse, quindi, finiscono per delimitare i problemi di una categoria di donne, ovviamente le più svantaggiate, e presentarli come tipici della condizione femminile nel suo complesso. (...) in questo modo si nega l'esistenza del sesso femminile – esiste soltanto una “condizione femminile” in cui forse nessuna si riconosce veramente. (Libreria delle donne di Milano 1987, 71–72)

Il femminismo della differenza è stato da sempre impegnato in una critica radicale allo statuto della politica stessa, alla sua ragion d'essere, al profilo che essa fa emergere (e tende a far prevalere) degli individui e della collettività – e quindi anche delle donne –, tanto da rifiutare la rappresentanza di sesso, che intende sanare una patente discriminazione attraverso un riequilibrio numerico della presenza femminile nelle istituzioni rappresentative senza scompaginare l'ordine istituzionale. La differenza sessuale – tra le altre differenze – permane *estranea* rispetto alla logica della rappresentazione e della formazione della legge, perché, non prevista all'origine, non è prevedibile in seguito: «i moderni... hanno costruito l'ordine democratico non sul dato reale della pluralità ma sul presupposto formale dell'Uno» (Boccia 2002, 220). Ma laddove la potenza dell'universale non riesce realmente a neutralizzarla, essa viene assimilata alle differenze sociali come specifica e comune condizione femminile. Di fronte a tali considerazioni, l'affermazione di Butler, per la quale *donne* in quanto categoria universale sarebbe un prodotto della legge e delle strutture di potere, rimarca una critica che il pensiero della differenza sessuale italiano aveva – in modi diversi – già espresso, ovvero che il sesso non fa delle donne un gruppo con interessi e obiettivi comuni, come invece vorrebbero coloro che ricorrono all'istituto della rappresentanza, con l'illusione di una possibile rappresentanza di sesso, che copre la volontà di quelle che si tengono fuori e che, anzi, vogliono sottolineare la loro assenza da quel luogo (Cigarini 2022, 223). L'autocoscienza lonziana, ripercorrendo consapevolmente le identità imposte alle singole donne, intende porre le basi per inaugurare il movimento “positivo” della deculturizzazione che induce alla crisi dell'identità del soggetto unitario e al libero pensarsi del soggetto femminile sessuato, che avviene nella modalità singolare (il partire da sé). Pertanto, una volta compresa la continuità tra “formalismo democratico” e formazione del soggetto Donna, risulta fondamentale lo studio e la conseguente critica degli assunti su cui si afferma l'ordinamento democratico e il modo

in cui in esso è concepita la formazione della legge tramite rappresentanza. Tale questione, tuttavia – che risulta fondamentale anche per la realizzazione degli scopi femministi – non emerge in *Gender Trouble* di Butler, in quanto la filosofa in questo testo non articola un’analisi politica dei presupposti sui cui si fondano le istituzioni che propugnano il “binarismo di genere” e delle strutture giuridiche che costituiscono il campo del potere e della rappresentanza. E nondimeno tale riflessione risulta decisiva per poter comprendere come queste “inchiodino” le donne ad un’essenza in base al sesso e come in esse non esista alcuno spazio politico per la realizzazione delle istanze femministe, che possono articolarsi esclusivamente in una dimensione civile spolitizzata. Butler, al contrario, in lavori successivi (Butler, Laclau, e Žižek 2000; Butler 2006) pur riconoscendo l’insufficienza dei proclami legislativi, sembra contemporaneamente affermare che «soltanto nel quadro di un regime democratico che garantisca la possibilità di una sfera pubblica libera e vivace sono possibili quei processi tumultuosi e conflittuali che possono far emergere questa aspirazione all’universalità» e che benché «la democrazia in sé non potrà mai essere realizzata istituzionalmente in senso ultimativo, questo non significa che non ci siano momenti o eventi o occasioni istituzionali in cui degli obiettivi sono realizzati» (Bernini e Guaraldo 2009, 20). Tuttavia, come ampiamente dimostrato, la “questione femminile” va ricondotta ai fondamenti stessi della politica e dello Stato, in quanto determinanti l’insignificanza sociale e politica della relazione tra i sessi, pur essendo questa, in realtà, una relazione attraversata da un conflitto di poteri: «Insomma le forme che la società si dà, ed i contenuti del “patto” che le legittimano per regolare i conflitti non prevedono regolazione del conflitto tra i sessi, perché si tende a negare questo conflitto, e dunque ai suoi soggetti, valore e senso di un conflitto politico» (Boccia 1988, 8).

La tesi qui sviluppata ha riconosciuto nel lavoro di Haslanger la strada per dimostrare come sia possibile parlare di “donne” per descrivere gli assetti sociali contemporanei che si basano sul privilegio degli uomini e sulla subordinazione delle donne e nel lavoro di Lonzi gli strumenti necessari per indagare criticamente tali sistemi. È necessario sottolineare che la critica articolata, seguendo anche altre autrici della tradizione del pensiero della differenza italiano, in particolare Cavarero e Boccia, non va ricondotta ad un “essenzialismo strategico” (Spivak 1990; Stone 2004, 142–43), in quanto non si rinviene alcun appello ad adoperare l’essenzialismo come strategia

politica, articolandolo attorno a presunti obiettivi comuni a tutte le donne, agendo “come se” le donne fossero un gruppo sociale omogeneo. L’esigenza di riconoscere l’asimmetria tra corpi differentemente sessuati non costituisce il fondamento per la formazione di un soggetto Donna universale e generalizzabile, ma piuttosto la base per articolare un diverso tipo di istituzioni e un diverso tipo di politica, in cui le differenti istanze femministe – ma non solo – possano svilupparsi e realizzarsi *politicalmente*. Il “porsi fuori” dell’eccedenza di Lonzi non indica la strada da intraprendere per riguadagnare un ipotetico luogo “prima del” o “oltre il” potere maschile, bensì la «dislocazione permanente che non ha termine né prodotto» (Ellena 2011, 131), il movimento di una soggettività che non dà per “cristallizzato” il ruolo della propria corporeità veicolato dalla dinamica eterosessuale e che mette in discussione il principio di piacere maschile a partire dal rapporto erotico singolare, nel quale rinvia «la radice di un rapporto tra i sessi che ha assegnato alla donna la posizione complementare e seconda. Una posizione che si può assumere nei rapporti sociali, politici, culturali, anche in assenza di rapporti sessuali» (Boccia 2011, 157).

La scelta di un’autrice appartenente al pensiero della differenza italiano quale Carla Lonzi è stata pensata per due obiettivi principali. Il primo è quello di rendere conto della peculiarità della sua posizione all’interno di quella tradizione, respingendo l’idea che gli scritti lonziani risultino «“seminali” rispetto alle discussioni che caratterizzeranno il dibattito femminista verso la metà degli anni ottanta» (Cavarero e Restaino 2002, 70). Al contrario, Lonzi fonda ed entra a fare parte di tale tradizione con la propria specificità. Pur condividendo con le altre pensatrici la fondamentale critica alle istituzioni democratiche, il nesso costituito tra ordine politico e ordine normativo eterosessuale risulta in discontinuità con esse, così come la tematizzazione della sessualità femminile, che dagli anni Ottanta viene eclissata nel dibattito femminista. A tal riguardo la distanza tra gli scritti di Lonzi e quelli di esemplari pensatrici successive – quali Muraro (Muraro 1991) e Cavarero (Cavarero 1999) – è lampante. Nel caso di Muraro e Cavarero si rinvia un’insistenza e un interesse nell’esplicare il ruolo fondamentale della potenza materna, da una parte come condizione necessaria per l’esistenza libera di ogni donna (figlia) alla quale, imparando ad amare la madre, viene restituito l’autentico senso dell’essere, dall’altra come potenza – inscritta nella natura – di generare e non generare, in quanto “matrice” dell’apparire umano al mondo. Il rischio

di porre tale paradigma positivo di significazione, basato sulla condivisa identità sessuata tra madre e figlia, correrebbe il rischio di proporre a sua volta una localizzazione del femminile anche all'interno della pratica femminista (Boccia 1990, 14; 2002, 105), portando non solo alla desessualizzazione della figura della madre (Dominijanni 2007, 196), ma dando come presupposta la corporeità femminile senza offrire alla singola donna gli strumenti per analizzarne la complessità. In mancanza di tale condizione – che, al contrario, la pratica autocoscienziale lonziana realizza – il pericolo di avanzare un'analisi della differenza sessuale in termini di qualità psicobiologiche o storico-sociali è imminente, così come quello di adottare prospettive di “femminilizzazione” della società destinate a concretizzare l'idea di una complementarità tra i sessi. Lonzi, come ampiamente osservato, è ben lontana da tali prospettive e consapevole dei loro rischi. Per demistificare qualsiasi tipo di identificazione tra essere umano di sesso femminile e madre è sufficientemente esemplificativa la prima affermazione di apertura del saggio *La donna clitoridea e la donna vaginale*, «Il sesso femminile è la clitoride, il sesso maschile è il pene», nonché «La donna non è la grande-madre, la vagina del mondo, ma la piccola clitoride per la sua liberazione» del medesimo saggio. La donna (esclusivamente) vaginale è il portato della cultura patriarcale, in quanto donna del patriarca e «sede di ogni mito materno» (Lonzi 2010, 113).

Il secondo obiettivo che persegue la scelta di Carla Lonzi in questo elaborato, consiste nel dimostrare come lo studio dei fondamenti delle istituzioni democratiche e la loro conseguente critica non possa essere un compito secondario o opzionale del femminismo. Dalla messa a tema di un'accezione di politica più complessa di quella del cosiddetto Politico, o della sfera della politica intesa come luogo della rappresentanza, dipende la possibilità di realizzazione degli stessi obiettivi dei movimenti femministi. Tale critica è comune al pensiero della differenza sessuale italiano. La sottolineatura posta da questa tradizione sulla pratica delle relazioni come “motore” della politica va intesa come tentativo di rompere il dualismo pubblico/privato. Grazie a Lonzi, in particolare, la costante messa in discussione di tale dicotomia fa emergere non solamente ciò che è relegato nell'ambito dell'*impolitico*, ossia la maternità e il lavoro domestico – che risultano comunque pensati dall'immaginario patriarcale come destino della donna – ma ciò che non risulta pensato nemmeno in quello stesso ambito: il

principio di piacere della donna, la sua sessualità. È questa l'originalità di Lonzi che la distingue dalle altre pensatrici della medesima tradizione: comprendere come la civiltà patriarcale si fondi non solo sulla maternità in assenza di una reale paternità, ma anche sulla cancellazione del piacere sessuale femminile che si rivela il vero impensato. A partire da questa constatazione, consegue la messa in discussione della cultura sessuale fallocratica fondantesi sul mito della complementarietà, dell'uguaglianza formale tra individui che si erige sulla medesima logica di assimilazione e annullamento e del potere patriarcale. La portata di questa critica, presentata e articolata nel secondo e nel terzo capitolo dell'elaborato, è finalizzata a rispondere ad un interrogativo relativo alla possibile liberazione delle donne attraverso l'emancipazione. Ciò che il pensiero della differenza sessuale italiano afferma è l'impossibilità per le donne e per il femminismo di poter soddisfare le proprie istanze all'interno della logica rappresentativa delle istituzioni democratiche. Prescindere dalla loro critica, quindi, significherebbe permanere all'interno dei presupposti del contrattualismo moderno, tali per cui gli individui pensati politicamente si rivelano essere esclusivamente esseri umani di sesso maschile. In questo elaborato, parlare di "donne" ha voluto, al contrario, essere il modo con cui metterli in luce per poterli indagare.

Bibliografia

Alcoff, Linda. «Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, fasc. 3 (aprile 1988): 405–36.

Anderson, Elizabeth. «Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology». *Philosophical Topics* 23, fasc. 2 (1995): 27–58.

Armstrong, David. *Universals and Scientific Realism*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Bach, Theodore. «Gender Is a Natural Kind with a Historical Essence». *Ethics* 122, fasc. 2 (gennaio 2012): 231–72.

Bernini, Lorenzo, e Olivia Guaraldo. *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*. Verona: Ombre Corte, 2009.

Bernstein, Mary. «Identity Politics». *Annual Review of Sociology* 31 (2005): 47–74.

Biral, Alessandro. «Hobbes: la società senza governo». In *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, 2 ed., 51–108. Milano: Franco Angeli, 1998.

———. «Rousseau: la società senza sovrano». In *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, 2 ed., 191–235. Milano: Franco Angeli, 1998.

Boccia, Maria Luisa. *Con Carla Lonzi: la mia opera è la mia vita*. Roma: Ediesse, 2014.

———. *La differenza politica*. Milano: Il Saggiatore, 2002.

———. «La ricerca della differenza». In *Il genere della rappresentanza*, 7–25. Roma: Editori riuniti riviste, 1988.

———. «L'io in rivolta. Sessualità e pensiero politico di Carla Lonzi». In *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di rivolta*, 145–59. Pisa: ETS, 2011.

———. *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*. Milano: La Tartaruga, 1990.

———. «Per una teoria dell'autenticità: lettura di Carla Lonzi». *Memoria: rivista di storia delle donne* 19–20, fasc. 1–2 (1987): 85–108.

Brigandt, Ingo, e Esther Rosario. «Strategic Conceptual Engineering for Epistemic and Social Aims», 100–124. Oxford University Press, 2020.

Burgess, Alexis, Herman Cappelen, e David Plunkett. *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*. Oxford University Press, 2020.

Burgess, Alexis, e David Plunkett. «Conceptual Ethics I: Conceptual Ethics I». *Philosophy Compass* 8, fasc. 12 (dicembre 2013): 1091–1101.

Butler, Judith. «Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'». *Praxis International* 11, fasc. 2 (1991): 150–65.

———. *Corpi che contano: i limiti discorsivi del «sesso»*. Milano: Feltrinelli, 1996.

———. *La disfatta del genere*. A cura di Olivia Guaraldo. Roma: Meltemi, 2006.

———. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Roma; Bari: Laterza, 2013.

———. «VARIATIONS ON SEX AND GENDER: BEAUVOIR WITTIG, AND FOUCAULT». *Praxis International* 5, fasc. 4 (1986): 505–16.

Butler, Judith, Ernesto Laclau, e Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. 2 ed. Londra; New York: Verso Books, 2000.

Cavarero, Adriana. «L'ordine dell'uno non è l'ordine del due». In *Il genere della rappresentanza*, 67–80. Roma: Editori riuniti riviste, 1988.

———. *Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia antica*. 2 ed. Roma: Editori Riuniti, 1999.

———. «Per una teoria della differenza sessuale». In *Il pensiero della differenza sessuale*, 41–79. Milano: La Tartaruga, 1991.

———. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*. Milano: Feltrinelli, 1997.

Cavarero, Adriana, e Franco Restaino. *Le filosofie femministe: due secoli di battaglie teoriche e pratiche*. Milano: Mondadori, 2002.

Chinese, Maria Grazia, Carla Lonzi, Marta Lonzi, e Anna Jaquinta. *E' già politica*. Libretti verdi. Milano: Scritti di Rivolta Femminile, 1977.

———. *La presenza dell'uomo nel femminismo*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile, 1978.

Cigarini, Lia. *La politica del desiderio e altri scritti*. Napoli; Salerno: Orthotes, 2022.

Del Olmo Campillo, Gemma. «Culturas en conflicto en la obra de Carla Lonzi». *ENDOXA*, fasc. 36 (18 dicembre 2015): 297–316.

Dembroff, Robin. «Real Talk on the Metaphysics of Gender». *Philosophical Topics* 46, fasc. 2 (2018): 21–50.

Díaz-León, Esa. «Woman as a Politically Significant Term: A Solution to the Puzzle». *Hypatia* 31, fasc. 2 (2016): 245–58.

Diotima. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga, 1991.

———. *Potere e politica non sono la stessa cosa*. Napoli: Liguori, 2009.

Dominijanni, Ida. «Il desiderio di politica». In *La politica del desiderio e altri scritti*, 337–69. Napoli; Salerno: Orthotes, 2022.

———. «L'impronta indecidibile». In *L'ombra della madre*, 177–96. Napoli: Liguori, 2007.

Dow Magnus, Kathy. «The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency». *Hypatia* 21, fasc. 2 (2006): 81–103.

Duso, Giuseppe. *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*. Roma: Carocci, 1999.

———. «Introduzione: Patto sociale e forma politica». In *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, 2 ed., 7–49. Milano: F. Angeli, 1998.

———. *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*. Roma; Bari: Laterza, 1999.

———. *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*. 2 ed. Milano: F. Angeli, 2003.

- . *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*. Roma: Carocci, 2004.
- . «Thinking about Politics beyond Modern Concepts». *The New Centennial Review* 10, fasc. 2 (2010): 73–97.
- . «Transizione infinita alla democrazia o altro modo di pensare la politica?». *Daimōn: rivista de filosofia* 39 (2006): 43–59.
- Dutilh Novaes, Catarina. «Carnapian Explication and Ameliorative Analysis: A Systematic Comparison». *Synthese* 197 (2020): 1011–34.
- Ebert, Teresa L. «The “Difference” of Postmodern Feminism». *College English* 53, fasc. 8 (dicembre 1991): 886–904.
- Ellena, Liliana. «Carla Lonzi e il neo-femminismo radicale degli anni '70: disfare la cultura, disfare la politica». In *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di rivolta*, 117–43. Pisa: ETS, 2011.
- Fausto-Sterling, Anne. «The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough». *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture* 3, fasc. 1 (1 gennaio 2004): 191–205.
- Fraser, Nancy, e Linda Nicholson. «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism». *Social Text* 21 (1989): 83–104.
- Frye, Marilyn. «The Necessity of Differences: Constructing a Positive Category of Women». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 21, fasc. 4 (luglio 1996): 991–1010.
- Goldenberg, Maya J. «The Problem of Exclusion in Feminist Theory and Politics: A Metaphysical Investigation into Constructing a Category of ‘Woman’». *Journal of Gender Studies* 16, fasc. 2 (luglio 2007): 139–53.
- Guaraldo, Olivia. «ANATOMIA E POLITICA IN CARLA LONZI». *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, fasc. 4 (5 agosto 2023): 137–55.
- Haslanger, Sally. «Failures of Methodological Individualism: The Materiality of Social Systems». *Journal of Social Philosophy* 53, fasc. 4 (dicembre 2022): 512–34.

- . «Feminism in Metaphysics: Negotiating the Natural». In *Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, 107–26. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . «Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?». *Noûs* 34, fasc. 1 (marzo 2000): 31–55.
- . «Going On, Not in the Same Way». In *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, a cura di Alexis Burgess, Herman Cappelen, e David Plunkett, 1^a ed., 230–60. Oxford University Press Oxford, 2020.
- . «How Not to Change the Subject». In *Shifting Concepts*, di Sally Haslanger, 235–59. Oxford University Press, 2020.
- . «Individualism, interpretation, and injustice: a reply to Stahl, Betti and Mikkola». *Krisis* 1 (2014): 24–38.
- . «Methods of Social Critique». *Crisis and Critique: Philosophical Analysis and Current Events*, 2021, 139–55.
- . «Persistence Through Time». In *Oxford Handbook in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- . «Political Epistemology and Social Critique». In *Oxford Studies in Political Philosophy*, 7:23–65. Oxford University Press, 2021.
- . *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York; London: Oxford University Press, 2012.
- . «Social Explanation: Structures, Stories, and Ontology. A Reply to Díaz León, Saul, and Sterken». *Disputatio* 10, fasc. 50 (2018): 245–73.
- . «Social Meaning and Philosophical Method». *Proceedings and Addresses* 88 (2014): 16–37.
- . «Social structure, narrative, and explanation». *Canadian Journal of Philosophy* 45, fasc. 1 (2015): 1–15.

- . «The Sex/Gender Distinction and the Social Construction of Reality». In *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, 157–67. New York; London: Routledge, 2017.
- . «Theorizing with a Purpose: The Many Kinds of Sex». In *Natural Kinds and Classification in Scientific Practice*, 129–44. New York: Routledge, 2016.
- . «What Is a Social Practice?» *Royal Institute of Philosophy Supplement* 82 (luglio 2018): 231–47.
- . «What Is a (Social) Structural Explanation?» *Philosophical Studies* 173, fasc. 1 (2016): 113–30.
- Haslanger, Sally, e Jennifer Saul. «Philosophical Analysis and Social Kinds». *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 80 (2006): 89–143.
- Heyes, Cressida. *Line Drawings: Defining Women through Feminist Practice*. Cornell University Press, 2000.
- Hobbes, Thomas. «Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, & Religion». London: W. Crooke, 1680.
- . *De cive: elementi filosofici sul cittadino*. A cura di Tito Magri. Roma: Editori Riuniti, 2005.
- . *Leviatano*. 5 ed. Milano: BUR, 2018.
- . *Opere politiche*. A cura di Norberto Bobbio. Torino: UTET, 1988.
- Jenkins, Katharine. «Amelioration and Inclusion». *Ethics* 126, fasc. 2 (2016): 394–421.
- Langton, Rae. *Sexual Solipsism*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Libreria delle donne di Milano. *Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Soggetto donna. Torino: Rosenberg & Sellier, 1987.
- Longobardi, Giannina. «Donne e potere». In *Il pensiero della differenza sessuale*, 105–11. Milano: La Tartaruga, 1991.

Lonzi, Carla. «Mito della proposta culturale». In *La presenza dell'uomo nel femminismo*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile, 1978.

———. *Sputiamo su Hegel e altri scritti*. Milano: et. al., 2010.

———. *Taci, anzi parla: diario di una femminista*. 2 voll. Milano: Scritti di Rivolta Femminile, 1978.

———. *Vai pure: dialogo con Pietro Consagra*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile, 1980.

MacKinnon, Catharine. *Feminism Unmodified*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1987.

Marcuzzo, Maria Cristina, e Anna Rossi-Doria. *La ricerca delle donne: studi femministi in Italia*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1987.

Mikkola, Mari. «Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women». *Hypatia* 21, fasc. 4 (2006): 77–96.

———. «Gender Concepts and Intuitions». *Canadian Journal of Philosophy* 39, fasc. 4 (dicembre 2009): 559–83.

———. «Gender Essentialism and Anti-Essentialism». In *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, 168–79. New York; London: Routledge, 2017.

———. «GENDER SCEPTICS AND FEMINIST POLITICS». *Res Publica* 13 (2007): 361–80.

———. «On the Apparent Antagonism between Feminist and Mainstream Metaphysics». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 174, fasc. 10 (2017): 2435–48.

Millett, Nerina, e Ivana Pintadu. «Il giardiniere, il giardino e le rose: l'omoerotismo in Rivolta Femminile e negli scritti di Carla Lonzi». *Genesis: rivista della Società Italiana delle Storiche*, fasc. XI/1-2 (2012): 67–93.

Muraro, Luisa. *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti, 1991.

- Niccolai, Silvia. «Femminismo della differenza e diritto. Quale anti-positivismo?» *Materiali per una storia della cultura giuridica*, fasc. 2 (2019): 359–80.
- Pateman, Carole. «Participatory Democracy Revisited». *Perspectives on Politics* 10, fasc. 1 (marzo 2012): 7–19.
- . «The Patriarchal Welfare State». In *Democracy and the Welfare State*, 231–60. Princeton University Press, 1988.
- Plunkett, David, e Timothy Sundell. «Disagreement and the Semantics of normative and evaluative terms». *Philosophers' Imprint* 13, fasc. 23 (2013): 1–37.
- Rahme, Boris, e Valentina Chizzola. «Genere». *APhEx*, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*. A cura di Valentino Gerratana. Roma: Editori Riuniti, 2018.
- . *Emilio*. A cura di Paolo Massimi. Mondadori, 2017.
- . *Il contratto sociale*. Milano: Bruno Mondadori, 1997.
- Rudan, Paola. «Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico». *Filosofia politica*, fasc. 3 (2011): 365–84.
- Rustighi, Lorenzo. *Back over the Sexual Contract: A Hegelian Critique of Patriarchy*. Lanham, MD: Lexington Books, 2021.
- Sartori, Diana. «Donne e uomini tra pubblico e privato». *Annali di studi religiosi* 5 (2004): 367–88.
- Saul, Jennifer. «Politically Significant Terms and Philosophy of Language: Methodological Issues». In *Out from the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy (Studies in Feminist Philosophy)*, 195–216. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Scattigno, Anna. «La ricezione di Carla Lonzi nel femminismo italiano. Una presenza rimossa». In *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di rivolta*, 161–70. Pisa: ETS, 2011.

- Schep, Dennis. «The Limits of Performativity: A Critique of Hegemony in Gender Theory». *Hypatia* 27, fasc. 4 (2012): 864–80.
- Serughetti, Giorgia. «La violenza contro le donne e il problema dell'identità collettiva nel femminismo». *Politica & Società*, fasc. 3 (2019): 383–406.
- Spelman, Elizabeth V. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic*. 1 ed. New York: Routledge, 1990.
- Stoljar, Natalie. «Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate». A cura di Witt. *Feminist Metaphysics*, 2011, 27–46.
- . «Essence, Identity, and the Concept of Woman». *Philosophical Topics* 23, fasc. 2 (1995): 261–93.
- Stone, Alison. «Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy». *JOURNAL OF MORAL PHILOSOPHY*, 2004, 135–53.
- Surace, Valentina. «Judith Butler e il carattere performativo del potere». *Imago* 14 (2019): 248–70.
- Tommasi, Wanda. «La tentazione del neutro». In *Il pensiero della differenza sessuale*, 81–103. Milano: La Tartaruga, 1991.
- Webster, Fiona. «The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity». *Hypatia* 15, fasc. 1 (2000): 1–22.
- Witt, Charlotte. *The Metaphysics of Gender*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Young, Iris Marion. «Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 19, fasc. 3 (1994): 713–38.
- . *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 1990.
- . «Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality». *Human Studies* 3, fasc. 2 (1980): 137–56.

Zerilli, Linda M. G. «Refiguring Rights through the Political Practice of Sexual Difference». *Differences* 15, fasc. 2 (1 settembre 2004): 54–90.