

**Ripensare la femminilità tra valenze estetiche ed etiche /  
Rethinking Femininity between Aesthetic and Ethical Valencies**

Mattia Mossali

Università degli Studi di Bergamo (Italy)

---

**Abstract**

While the traditional approaches toward sexuality persist in considering the sexual identity starting from the evidence of our body as a naturally sexual object (Essentialism) or considering it as the result of Power discourses (Culturalism), the literary and visual imaginary promotes a reflection on human subjectivity in terms of complicated and conflicted self-construction, connected with the most innovative philosophical and psychoanalytic thought (from Heidegger to Lacan). In particular, this essay aims to reconsider the concept of femininity that, far from being a natural condition, could be synonym of exception, ineffable category, courageous choice, a way to assert the primacy of human singularity against the mass categorization. To do this, it will be necessary to go beyond the essentialist view on gender and prefer a more complex ethical prospective in which also the artistic sublimation plays a crucial role.

**Keywords:** categorization, psychoanalysis, anatomy, femininity, Jacques Lacan, Martin Heidegger.

## 1. Premessa

Per quale motivo oggi dovremmo tornare a discutere di opposizioni macro-semantiche come quella tra maschile e femminile? Riprendere cioè il discorso a partire da un binarismo riduzionista, troppo spesso accusato di essere caratteristica peculiare dello strutturalismo, contro il quale già buona parte della critica, forse più in campo letterario che non militante, si è espressa in tono problematico? In questa sede, evidentemente, il ritorno che si intende proporre non sarà di tipo restaurativo condotto attraverso strumenti d'indagine intuitivi e stereotipati; si tratterà piuttosto di un ritorno innovativo e rivoluzionario, uno sguardo nuovo capace di farsi spazio tra le vecchie abitudini mentali. Del resto, i mutamenti degli ultimi decenni a livello tanto sociale quanto antropologico legati a questioni altrettanto urgenti come matrimoni gay, omogenitorialità, pari opportunità nel campo lavorativo, sono stati discussi prevalentemente in chiave ideologica, in termini di slogan volti solo a garantire un ampliamento del consenso politico tra le fila del proprio gruppo. Questa modalità di discussione impoverita al cui interno è possibile scorgere sia il conservatorismo cieco della destra, sia, all'opposto, il fondamentalismo della sinistra, ha tralasciato del tutto la forza euristica della teoria filosofica e, in particolar modo, dell'estetica, così come il pensiero psicoanalitico più avanzato. Se si desidera realmente accedere all'opposizione sopra indicata occorrerà sbarazzarsi preliminarmente di qualsiasi approccio ideologico e, in parte, provare a superare la diatriba tra essenzialismo (o naturalismo) e costruttivismo (o culturalismo) nel campo dell'identità sessuale. Con ciò non si vuole negare la legittimità di tali posizioni, ma semplicemente dimostrare come la loro portata possa risultare fortemente inficiata nel momento in cui entrambe aderiscono ad un disegno politico di ridefinizione dei poteri o ribaltamento di forze, anziché porsi come motivo di riflessione sull'identità soggettiva umana, sulla singolarità esistenziale a cui

ognuno di noi dovrebbe mirare al di là di facili classificazioni. La nozione di identità, lungi dal poter essere banalmente intesa come sinonimo di medesimezza, è forse quella che presenta la maggiore complessità in campo filosofico: nel dibattito contemporaneo, tuttavia, questa complessità è stata spesso appiattita, ricondotta ad una banale analisi sociologica oppure ad una filosofia che procede per stereotipi; anche illustri pensatrici come Butler, Braidotti, Cavarero, nel pur apprezzabile tentativo di fare della differenza – sessuale, ma anche etnica o locale – un elemento positivo da esaltare, talvolta scivolano, come avremo modo di discutere, nell'ideologia.

Nel momento in cui si cerca di affrontare un problema complesso come quello della sessualità privilegiando un'ottica interdisciplinare capace di sfruttare la forza derivante dalla contaminazione dei saperi (dalla filosofia alla letteratura, passando per la psicoanalisi e la cultura visuale), sarà necessario per lo meno tentare di definire un nuovo paradigma, sicuramente provvisorio e suscettibile di integrazioni, ma non per questo meno degno di fiducia<sup>1</sup>.

## **2. Oltre l'essentialismo e il costruttivismo**

Il punto di partenza per condurre la presente trattazione, attraverso cui si cercherà di ridefinire il concetto di *femminilità*, potrebbe essere rintracciato in uno dei temi forse più dibattuti nel pensiero contemporaneo: *l'immaginario del corpo*.

Il soggetto umano viene generalmente ridotto al proprio stesso corpo, coincidente con la materialità del proprio corpo: non è difficile trovare una conferma di ciò proprio nella necessità di classificare il bambino appena nato all'interno di una delle due categorie possibili, maschile o femminile, sulla base di una preliminare osservazione dei genitali implicati. La presunta realtà sessuata del nostro corpo è, per esempio, la convinzione imprescindibile su cui poggia il pensiero essentialista, che spesso ha assunto quale punto di riferimento teorico – in modo tuttavia illegittimo e con

---

<sup>1</sup> Il riferimento implicito è al testo di Kuhn (1962). Secondo Kuhn, la necessità di adottare un paradigma diverso può generarsi anche quando il paradigma stesso su cui si desidera fare affidamento risulta provvisorio e perfettibile. Non servono prove a sostegno, ma solo fiducia.

un'eccessiva leggerezza – i testi di Luce Irigaray, a sua volta considerata fondatrice del pensiero della differenza sessuale<sup>2</sup>.

La tesi dell'essentialismo si fonda sul riconoscimento di due sessi distinti, con differenze non solo anatomiche, ma anche psicologiche e attitudinali percepite come naturali, le quali andrebbero a definire un'essenza maschile ed un'essenza femminile assolutamente irriducibili tra loro. Secondo tale prospettiva, la differenza sessuale presenta un fondamentale contenuto ontologico che riguarda l'essere della donna come distinto da quello dell'uomo: sarà proprio la consapevolezza di questa differente «base biologica, nonché dei significati spirituali e politici che ad essa sono “naturalmente” attaccati» ad offrire la possibilità di un rinnovamento e di una trasformazione politica e sociale che riconosca finalmente l'importanza di determinate qualità femminili (Piccone *et al.* 1996, 14)<sup>3</sup>.

Anche il pensiero della differenza, che ha trovato proprio in Italia un forte seguito grazie all'attività di pensatrici riunitesi nel circolo veronese di Diotima, seppur attraverso sfumature diverse rispetto a quelle dell'essentialismo, sfumature che cercano, per esempio, di non definire un unico modello femminile, ma di esaltare le differenze tra singole donne, è certo di una cosa: l'irriducibilità dei due soggetti umani, l'uomo e la donna. Si tratta di prendere consapevolezza di quell'essenziale e originaria differenza femminile, del loro essere da sempre sessuate nella differenza, fondando proprio su questa un pensiero per la prima volta autenticamente femminile, storicamente costretto nel silenzio in quanto la cultura occidentale aveva eletto ed imposto il pensiero maschile come neutro ed universale (Cavarero 1987).

---

<sup>2</sup> Braidotti, per esempio, insiste sul fraintendimento in cui è caduta buona parte della critica statunitense, notoriamente più legata alla storicizzazione della categoria del *gender* e meno alla biologia, che ha letto Irigaray come rappresentante dell'essentialismo, ovvero portavoce di un pensiero fondato sull'ammissione di un'essenza femminile statica, chiusa, data aprioristicamente. Vedi sia Braidotti (1991) che Braidotti (2003).

Data la sua formazione lacaniana, Irigaray pone senza dubbio la strutturazione dell'ordine simbolico in una posizione di privilegio rispetto alla differenza biologica; più precisamente, la differenza sessuale deriva dal fatto che uomini e donne sono costretti ad elaborare la loro identità all'interno di un contesto e di un linguaggio patriarcale, aspetto quest'ultimo che certamente penalizza l'identità femminile nel processo di significazione. Vedi Irigaray (1974). Potremmo piuttosto attribuire al dibattito sull'essentialismo e alla ricezione del pensiero della differenza sessuale – e non al corpus teorico di Irigaray in quanto tale – l'accento posto sull'innatismo e il materialismo biologico.

<sup>3</sup> Tra le teoriche femministe che fondano il loro pensiero su presupposti essentialisti si ricordano i testi di Mary Daly (1979), Susan Ruddick (1980) con le speculazioni sul concetto di “pensiero materno”, e Adrienne Rich (1970).

La prospettiva culturalista, al contrario, legata agli studi sul *gender* e debitrice verso le tesi post-strutturaliste foucaultiane, rifiuta drasticamente gli assunti dell'essenzialismo e della filosofia della differenza. L'idea che ci possa essere una "natura femminile" contrapposta ad una "natura maschile" su base anatomica è stata fortemente criticata dalla corrente culturalista, il cui riferimento teorico è il testo di Judith Butler pubblicato nel 1990. La sessualità, secondo la filosofa statunitense, non inerisce all'ontologia, bensì presenta uno statuto derivato e costruito; lungi dall'essere una realtà statica e naturale, il sesso è la norma con cui la Cultura colloca il soggetto nel campo dell'intellegibilità e il corpo stesso, nella sua nuda e cruda fissità, non viene risparmiato dalle pratiche discorsive al punto che «la materialità sarà riconosciuta come effetto del potere, anzi l'effetto più produttivo del potere» (Butler 1993, 2).

Come non riconoscersi in queste affermazioni, soprattutto nel momento in cui si è costretti ad ammettere che l'approccio differenziale facente capo ad un inguaribile binarismo proprietario è il paradigma più diffuso nel campo dell'identità sessuale: non solo un corpo è pensabile solo se definito da caratteri sessuali, decisivi per fissarne la natura – in caso contrario non sarebbe nemmeno ammissibile – ma a tali caratteri si assocerebbero determinati comportamenti, pulsioni e desideri che, tuttavia, già la cultura lesbica e omosessuale ha contribuito a mettere radicalmente in discussione. In questa prospettiva, come ha precisato Butler in diverse occasioni, l'esistenza di un sesso biologico non viene negata, ma si punta piuttosto l'attenzione sulla relazione sempre mediata dalla Cultura che ognuno di noi intrattiene con esso.

Sulla scorta di quanto detto, l'identità sessuale è veramente discutibile solo a partire dall'opposizione dicotomica tra Natura e Cultura? Oppure è azzardabile un pensiero che si dimostri capace di procedere oltre il corpo biologico e il corpo culturalmente costruito, pur facendo i conti con essi? Ciò che si vuole discutere è lo statuto illusorio di facili classificazioni che fanno riferimento a parti anatomiche come tratti necessari e sufficienti<sup>4</sup> a definire l'identità di un individuo, tralasciando, al contrario, spinte e

---

<sup>4</sup> È questa la definizione di categoria offerta da Aristotele, come insieme di *tratti singolarmente necessari e congiuntamente sufficienti* per includere un membro al suo interno. La definizione "classica" di categoria è stata successivamente rivista sia dalla semantica prototipica (Wittgenstein e Rosch), sia dalla linguistica cognitiva (Lakoff) senza tuttavia riuscire ad evadere la rigidità che inevitabilmente si accompagna ai processi di categorizzazione. Per una più ampia trattazione, mi permetto di rimandare alla

conflitti non immediatamente osservabili o inferibili; parallelamente, si vuole anche discutere il limite di una posizione che considera il corpo unicamente come risultato di un discorso ideologico di potere il cui fine ultimo sarà quello di garantire la preservazione dell'eterosessualità normativa, ovvero di quella posizione che elegge la relazione eterosessuale come naturale, lecita ed esclusiva. Senza ridurre il corpo né a un destino biologico né ad un prodotto culturale e performativo, la presente analisi cercherà di porre l'accento sui processi soggettivi di plasmazione e strutturazione del corpo, nonché sui conflitti che a questi processi si accompagnano.

Come anticipato, all'interno soprattutto del pensiero della differenza non sono mancate riflessioni tutt'altro che banali: quella proposta da Braidotti, per esempio, merita senza dubbio una certa attenzione, in quanto volta a valorizzare la "differenza" e le contraddizioni identitarie, riflessioni che potrebbero far presupporre l'apertura di un varco verso il riconoscimento di una nuova singolarità esistenziale contro tentativi lobbistici. Attraverso il concetto di «nomadismo», che la filosofa riprende ed elabora da Deleuze<sup>5</sup>, Braidotti invita ad abbandonare ogni forma di pensiero rigido, immutabile e "sedentario", e a prendere consapevolezza dell'unità come fattore del tutto momentaneo e contingente. Le soggettività contemporanee appaiono metamorfiche, aperte e molteplici, e il soggetto nomade è proprio colui che meglio rappresenta la crisi del cartesianesimo, del cogito razionale e monolitico. È il desiderio, e non l'attività razionale, a costituire il soggetto nomade femminista (Braidotti 1995). Dove, tuttavia, il pensiero di Braidotti è criticabile? Ebbene, se per Deleuze il "divenire donna" rappresentava una possibilità in potenza per ogni soggetto, indipendentemente dalla sua anatomia, Braidotti è invece categorica nel rifarsi al pensiero della differenza quando sottolinea l'importanza della materialità corporea e colloca il discorso in un ambito ideologico-politico che sappia farsi carico di lotte concrete per donne reali. Ancora una volta, insomma, si assiste all'asservimento della teoria all'ideologia, anziché il movimento contrario.

---

prima parte del mio testo, Mossali (2015) che, partendo da una critica ai processi di categorizzazione cerca di giungere all'enunciazione di una *teoria della singolarità*.

<sup>5</sup> Cfr. per esempio Deleuze e Guattari (1991).

### 3. Dalle proprietà ai modi d'essere: una nuova prospettiva

Ricominciamo, dunque, dal complicato rapporto tra soggettività e categorizzazione. Siamo evidentemente giunti ad uno snodo di estrema difficoltà, per la comprensione del quale l'opera di Heidegger *Essere e tempo* (1927) potrebbe offrire un significativo spunto di riflessione: non a caso, essa mira a discutere preliminarmente la cancellazione della differenza ontologica nel corso della storia della filosofia, quando anche grandi pensatori come Platone e Aristotele formularono la domanda sull'essere in modo inadeguato, considerando l'essere nella prospettiva dell'ente. Senza dubbio, l'opera del 1927 è costantemente percorsa dalla contrapposizione tra l'ente intramondano, che può venir definito in modo più che soddisfacente attraverso un elenco di *proprietà*, e l'Esserci (*Dasein*), ovvero l'ente più complesso, il soggetto che diventa invece accessibile solo analizzando i suoi *modi d'essere*. Siamo di fronte ad una distinzione fondamentale tra un qualcosa definito dalla «semplice presenza», ovvero descrivibile a partire da una attenta osservazione e conseguente elencazione delle proprietà e dei tratti che lo contraddistinguono, e il *Dasein*, l'ente definito dall'esistenza (*Existenz*)<sup>6</sup>, termine a sua volta da intendersi non nella sua accezione più elementare e comune, ma come condizione di possibilità che avvolge l'essere umano (termine quest'ultimo che Heidegger non ama utilizzare); l'Esserci è quell'ente privilegiato, l'unico capace di porsi autenticamente la domanda sull'essere, un'interrogazione che evidentemente coinvolge esso stesso, l'essere che noi sempre siamo.

In particolare, ciò su cui il filosofo insiste riguarda l'impossibilità di condurre l'indagine sull'Esserci rintracciando una proprietà o un insieme di proprietà; questa indagine che potremmo definire “categoriale”, soddisfacente per la definizione di un ente, viene sostituita da una prospettiva che insiste sui modi d'essere possibili e conflittuali che portano alla definizione di una identità soggettiva aperta, metamorfica, costantemente in divenire<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Scrive Heidegger: «L'esserci comprende se stesso in base alla sua esistenza, cioè in base a una possibilità che ha di essere o non essere se stesso» (Heidegger 1927, 25).

<sup>7</sup> La distinzione tra categorie cosali e categorie modali viene favorita anche da Kant all'interno delle sue tavole: ci sono categorie cosali (quantità, qualità e relazione) che non devono essere sovrapposte alle categorie modali (possibilità, esistenza e necessità). Nello specifico, un tratto modale è una proprietà del

Certamente non è un compito facile rendere chiaro il concetto di modo d'essere e lo stesso Heidegger ha saputo farsi interprete solo parzialmente della rivoluzione modale che stava prospettando. Per il momento è però sufficiente aver compreso come la distinzione tra proprietà e modi riguarda preliminarmente la possibilità di addivenire ad una descrizione ontologica adeguata: nel momento in cui tentiamo di definire gli enti più complessi, i soggetti, indicando banalmente le loro proprietà, ci possiamo rendere conto di quanto limitata e fallace sia questa prospettiva<sup>8</sup>. Il problema dell'identità comincia ora ad apparire in tutta la sua complessità e soltanto l'ideologia può perpetuare nell'utilizzo di un paradigma proprietario, ignorando (forse volutamente o forse per lo sforzo di elaborazione richiesto) la limitatezza che su cui esso si fonda.

Tornando nello specifico al campo della sessualità, Derrida aveva avanzato forti riserve riguardo alla mancata attenzione posta da Heidegger al problema della differenza sessuale, tanto da affermare che «la differenza sessuale rimane da pensare» (Derrida 1978, 23): a suo avviso, il discorso sul sesso era stato trascurato dal filosofo tedesco e risolto in modo troppo semplicistico ricorrendo ad una presunta e troppo aporetica neutralità del *Dasein*, del tutto incapace di contribuire all'elaborazione di una vera e propria «ontologia della vita» (Derrida 1978, 3).

In realtà, Heidegger torna a discutere la neutralità dell'Esserci, una neutralità oltretutto già leggibile dal nome scelto, *das Dasein*, e lo fa all'interno di alcune tesi formulate a partire dal 1928, tesi che riprendono e ampliano proprio alcuni snodi presenti in *Essere e tempo*. La neutralità del *Dasein* era stata da lui giustificata con la necessità che l'analisi di un simile ente complesso procedesse precedentemente ad ogni sua concrezione effettiva, concrezioni tra cui certamente rientra anche l'assegnazione ad un sesso. Ad una prima analisi, allora, la neutralità postulata dal filosofo potrebbe indurci a pensare, e non a torto, che l'Esserci semplicemente non è nessuno dei due sessi, né uomo né donna. Ad un livello più profondo d'analisi, però, ci si accorgerà che tale neutralità non è paragonabile ad un vuoto; come specificato da Heidegger stesso, l'asessualità del *Dasein* «non è la nullità di un'astrazione, ma precisamente la potenza

---

tutto peculiare, che non contribuisce alla determinazione dell'ente e, soprattutto, non contribuisce ad arricchire l'insieme dei suoi tratti concreti. Vedi Kant (1781-87, 221).

<sup>8</sup> Per una presentazione completa, problematica ed esaustiva della “rivoluzione modale” di cui Heidegger si sarebbe fatto precursore, rimando a Bottiroli (2013) in particolare alle pp. 15-119.



dell'origine che reca in sé l'interiore possibilità di ogni concreto ed effettivo essere-uomo» (Heidegger 1928, 162-163).

Come è noto, buona parte della critica anche contemporanea ha messo in evidenza il carattere aporetico di una simile trattazione, in cui la neutralità sembra quasi entrare in conflitto con la *gettatezza* che pure affligge il *Dasein*, ovvero con il suo essere da sempre disperso e disseminato nel mondo degli enti con cui si identifica<sup>9</sup>. Non bisogna però dimenticare che l'Esserci è sì gettato nel mondo, ma solo come "libero poter-essere", una libertà grazie alla quale potrebbe forse riuscire a dominare la dispersione e fare ritorno a sé.

Alemán riassume in questo modo la questione:

Il *Dasein* non è un Uomo nel significato antropologico [...]. L'essere nella sua essenza è neutrale, pertanto senza sesso, ma nel suo esistere fattuale sviluppa la propria esistenza in modo tale da rompere la sua neutralità e diventare sessuato, come maschio o femmina. [...] in questo modo, Heidegger, nonostante la frattura che affligge il *Dasein*, tenta di stabilire una piattaforma primaria, neutrale, dove esso possa proteggere la relazione con se stesso al di là delle *impasses* strutturali che modulano la soggettività (Alemán 2003, 75).

Non senza qualche forzatura, potremmo allora intendere la neutralità come quella condizione irrinunciabile che permetterà al *Dasein* di esprimere al meglio le sue potenzialità future, procedendo nella direzione che sente di dover percorrere per strutturare al meglio se stesso, pur facendo inevitabilmente i conti con i condizionamenti naturali e strutturali che pure hanno un ruolo nella formazione della nostra identità. L'intuizione che potrebbe essere attribuita ad Heidegger, e in cui forse è contenuto il messaggio più alto, è quella per cui l'ontologia non deve occuparsi solo di ciò che esiste, dell'effettualità, bensì anche di ciò che può essere, ovvero della possibilità.

---

<sup>9</sup> Un approfondimento molto interessante si trova in Terzi (2007). La questione del corpo e della sessualità in Heidegger è stata, invece, largamente discussa da Derrida (1991) in "*Geschlecht*": *differenza sessuale, differenza ontologica*.

A partire da queste premesse, mi limiterò qui ad introdurre, in modo obbligatoriamente sommario, una nuova prospettiva nel campo delle teorie del soggetto che trova proprio in Heidegger e nella psicoanalisi (da Freud a Lacan) delle forti basi teoriche. Tale prospettiva è quella che si fonda su un importante principio logico, il «principio della non-coincidenza». Come anticipato, l'identità va pensata nei suoi modi, e da un punto di vista logico questi modi sono fondamentalmente due: quello della «coincidenza», fondato sulla convergenza delle proprietà e delle parti che definiscono un soggetto, e il modo della «non-coincidenza», che definisce il soggetto indicando l'insieme delle relazioni che lo costituiscono, la relazione che un'identità intrattiene con un'altra identità<sup>10</sup>.

I dibattiti tradizionali, dall'essentialismo al costruttivismo, dal mio punto di vista non si sono mai allontanati dalla logica separativa e tassonomica che presiede ad una concezione proprietaria del soggetto. Nello specifico, tale descrizione proprietaria non viene considerata illegittima; anzi, essa è decisamente la prospettiva che ha goduto e che gode dei maggiori consensi se non altro perché più immediata. Ciò che potrebbe però contribuire ad uno slittamento verso una prospettiva modale riguarderebbe il riconoscimento di una maggiore complessità che investe il campo dell'identità (anche sessuale), la quale richiede forse una comprensione 'non immediatamente proprietaria' (Bottiroli 2006, 14). In quest'ottica, il problema dell'identità sessuale non è affrontabile unicamente in maniera intuitiva o con gli strumenti offerti dal sapere medico-scientifico; non è sufficiente approcciarsi al soggetto attraverso l'osservazione (ingannevole) del corpo come vorrebbe l'approccio essentialista, ma occorre rivolgersi alle scienze umane, alla filosofia e alla psicoanalisi per portare ad emersione i processi di soggettivazione e personalizzazione dell'esistenza che ognuno di noi mette in atto, la capacità del soggetto di oltrepassare e scavalcare i propri confini verso la via del singolare: la non-coincidenza rappresenta una possibilità per il soggetto umano, la possibilità di procedere oltre se stesso e rispondere alla vocazione che egli dovrebbe sentire come la più autentica. Questa è certamente solo una possibilità a cui nessun individuo è obbligato ad aderire; certo è che se egli si appaga della coincidenza con se

---

<sup>10</sup> Devo l'interesse verso questo indirizzo di ricerca alle puntuali osservazioni proposte da Bottiroli in numerosi suoi scritti. Per una prima introduzione chiara e schematica vedi Bottiroli (2008).

stesso, si condanna all'impoverimento. Maschio e femmina, eterosessuale e omosessuale sono versioni differenti di una identica vocazione, quella che non ha sufficiente forza di realizzare la non-coincidenza con se stessi.

#### **4. Dal corpo-oggetto al desiderio incarnato: il contributo di Lacan**

La mancata comprensione della differenza ontologica e la tendenza a considerare l'essere a partire dall'adozione di una prospettiva identica a quella utilizzata per l'indagine dell'ente, porta con sé delle conseguenze non di secondaria importanza. L'utilizzo di una prospettiva proprietaria nell'indagine della sessualità umana ha autorizzato, per esempio, la riduzione del corpo a mera 'cosa', oggetto, risultato dall'assemblaggio e dall'incastro di parti anatomiche distinte. All'approccio proprietario sembra quasi sovrapporsi un approccio mereologico per cui un individuo verrebbe banalmente definito da una collezione di parti (in questo caso anatomiche), e la sua sicurezza ontologica deriverebbe proprio dalla precisione con cui queste sono state elencate.

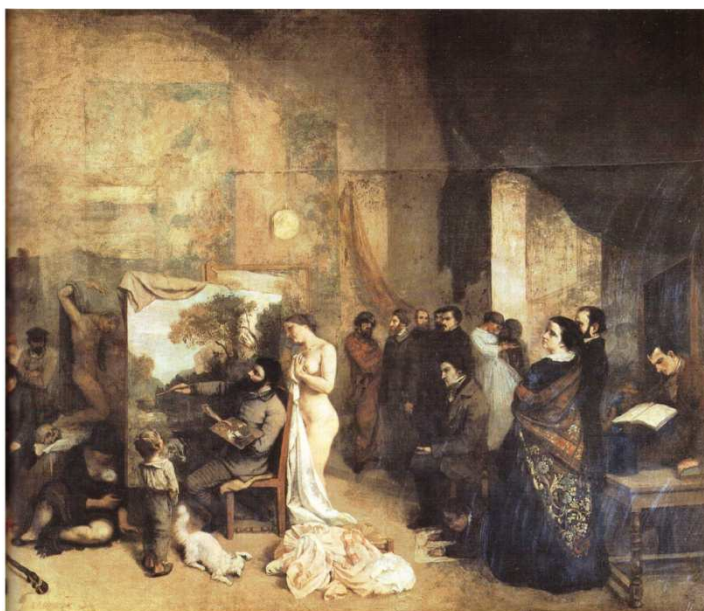
Il discorso si complica nel momento in cui ad essere preso in considerazione è il *corpo femminile*, in quanto su di esso si è innestato un meccanismo di dominio che lo ha voluto ridurre a oggetto di godimento o mero strumento di riproduzione<sup>11</sup>.

In realtà, si è assistito ad un movimento duplice per cui inizialmente si relegava la femminilità ad un'immagine angelicata e priva di pulsioni, esaltando una figura molto lontana dalla donna reale. Tale celebrazione della donna collocava il soggetto femminile all'interno di un circuito metaforico che la voleva emblema della Natura, della Terra, della Verità, considerata Dea o Musa, tutte entità con cui difficilmente una donna poteva identificarsi. *L'atelier del pittore* di Courbet, per esempio, mostra emblematicamente questa tendenza: l'opera rappresenta l'interno dello studio del pittore

---

<sup>11</sup> Per una più ampia trattazione vedi Marzano (2010). Interessanti sono anche le osservazioni sull'oggettualizzazione sessuale femminile in MacKinnon (1987) dove scrive: «Tutte le donne vivono nell'oggettualizzazione sessuale allo stesso modo in cui i pesci vivono nell'acqua» (124). Attraverso questa provocatoria similitudine, MacKinnon cerca di rendere chiara la perdita di umanità, concretezza e di pensiero autonomo e autoaffermativo a cui va incontro la donna quando essa viene reso merce o oggetto per il piacere altrui. Il pensiero di MacKinnon è stato ripreso ed ampliato anche da Volpato (2011).

al centro del quale è posta una figura femminile accerchiata da una fitta folla di personaggi provenienti dal mondo artistico e culturale dell'epoca.



*Fig.1: Gustave Courbet, L'atelier del pittore, olio su tela, 1854-55, Parigi Musée d'Orsay, particolare.*

La funzione svolta dalla donna è unicamente quella di assistere l'artista che le sta di fronte (Courbet stesso), impegnato nella realizzazione di un paesaggio naturale, infondendo a lui forza e ispirazione. Al realismo della tecnica rappresentativa si affianca uno spiccato simbolismo che insinua nell'osservatore la necessità di ricercare le corrispondenze allegoriche nascoste.

Diverso è il contesto in cui si muove un pittore contemporaneo a Courbet, come Manet, il quale con la sua *Colazione sull'erba* ha segnato un momento di rottura e innovazione nella rappresentazione pittorica ottocentesca. Il nudo femminile, rappresentato in compagnia di due uomini in abiti borghesi impegnati a conversare su uno sfondo campestre, questa volta non presenta alcuna idealizzazione: si tratta di una donna che enigmaticamente si volta verso lo spettatore e lo guarda negli occhi, proprio come il soggetto dell'*Olympia*, dipinta nello stesso anno.

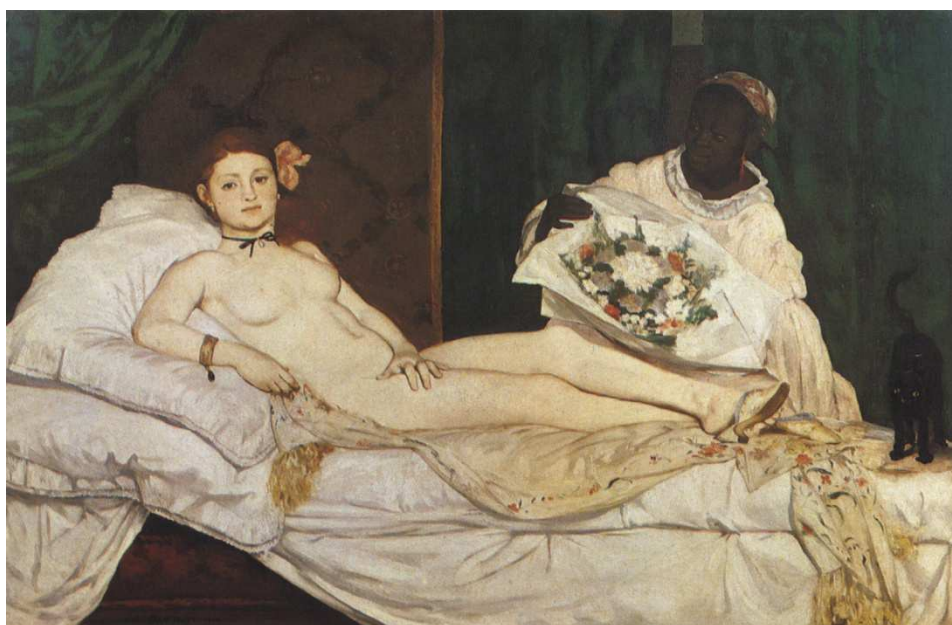


Fig.2: Édouard Manet, *Olympia*, olio su tela, 1863, Parigi Musée d'Orsay.

In questo secondo caso il nudo è ancora più provocante, un nudo che rifugge dalle idealizzazioni del passato e dalle rappresentazioni accademiche perfette in favore di un modello comune, rintracciabile nella quotidianità. Siamo di fronte ad un corpo che si offre e ammicca allo sguardo dell'osservatore, un corpo unicamente consegnato al piacere, salvo la possibilità ad esso connaturata di provocare contemporaneamente angoscia perturbante<sup>12</sup>.

Lo sguardo che cosifica e si appropria del corpo femminile sembra in un certo senso presentificare quel "contratto sessuale" teorizzato da Carol Pateman (1988), un contratto antecedente il patto sociale rousseauiano, fondativo della cultura patriarcale, che poneva la donna in una posizione subalterna garantendo all'uomo l'accesso e lo sfruttamento del suo stesso corpo.

In letteratura, la conferma di un corpo-feticcio inteso come pura garanzia di godimento giunge in forma esponenziale dal pensiero del marchese de Sade: il corpo sadiano è del tutto in balia dello sguardo altrui, un corpo che non mira solo a far mostra di sé, ma desidera mettersi al servizio per il godimento del prossimo senza rispetto o reticenza. Si tratta, come si è detto in precedenza, di un corpo mereologicamente inteso, considerato nella collezione delle sue parti che ora vengono isolate in nome di un corpo totalmente frammentato, fatto "a pezzi", scomposto nei suoi organi e in cui l'idea sartriana di totalità soggettiva viene cancellata in favore di una erotica dissezione. Scrive Sade: «Prestami la parte del vostro corpo che può soddisfarmi un istante, e godete, se ciò vi piace, di quella del mio che può esservi gradevole»<sup>13</sup>.

L'idea di femminilità in un simile contesto subisce un annichilimento tale per cui non è il soggetto femminile ad essere desiderato, ma semplicemente una parte del suo corpo, quella maggiormente erotizzata dall'osservatore esterno. Non sono mancati, tuttavia,

---

<sup>12</sup> Si ricordino a tal proposito gli studi sul legame tra abiezione e femminile. L'abiezione viene descritta da Kristeva come un momento fondamentale nel processo di costruzione di ogni realtà simbolica, un momento attraverso il quale l'impuro e l'ineffabile vengono esclusi per permettere alla società di costituirsi con ordine. Vedi Kristeva (1981).

Il corpo della donna è stato considerato l'abietto per eccellenza, data la sua capacità di attrarre e respingere nel contempo, un corpo nel quale si concentrano i maggiori tabù dell'impurità (sangue mestruale, maternità). L'organo femminile stesso viene percepito come un taglio, una "ferita" che trattiene in sé un perturbante potere di castrazione.

Per una trattazione relativa alla relazione femminilità-abiezione in campo specificatamente estetico vedi Creed (1993).

<sup>13</sup> Da Sade, citato nel *Seminario VII* di Lacan. Vedi Lacan (1959-1960, 257).

studi critici che hanno visto nelle opere del Marchese la rivendicazione di una sessualità libera non preclusa ai soggetti femminili: Angela Carter, per esempio, nel saggio *The Sadeian Woman*, non esita ad esaltare il personaggio di Juliette come nuovo modello per le donne moderne, e a definire Sade in termini di “pornografo morale” (Carter 1968) per aver saputo introdurre nel discorso pornografico una figura femminile sessualmente consapevole e slegata dalla funzione riproduttiva. Questo è senz’altro vero, ma non bisogna dimenticare che ancora una volta lo spazio riservato alla soggettività individuale dei personaggi viene cancellato in nome di una totale loro reificazione; la donna, in particolare, lungi dall’essere un soggetto totalmente consapevole come vorrebbe la Carter, è materialmente definita da un insieme di orifici che devono venir brutalmente saturati.

Il potere di fascinazione rinchiuso nella pratica della dissezione, del corpo femminile nudo eviscerato fanno ora da contraltare all’idealizzazione anatomica portata avanti da un certo indirizzo della storia dell’arte: alla sacralità e metaforizzazione del corpo nudo, si sostituisce la sua umiliazione, trasgressione e apertura; alla Venere della Nascita botticelliana si sostituiscono le veneri anatomiche “scomponibili”<sup>14</sup>.

Qual è il contributo della psicoanalisi in questo contesto? Non è proprio il pensiero psicoanalitico a parlare di «oggetto del desiderio» per definire la posizione dell’altro, del soggetto verso il quale rivolgiamo i nostri sentimenti? È innegabile che l’attrazione sostenuta dal desiderio si indirizzi verso un oggetto che si brama possedere, ma è proprio lo statuto di questo oggetto a dover essere indagato in quanto, lungi dal poter essere considerato uno strumento passivo di soddisfacimento sessuale, esso presenta un potere causativo sul soggetto desiderante: l’oggetto del desiderio è causa del nostro stesso desiderio; è, in ultima analisi, ciò che dice la verità sul soggetto. Per questo motivo Lacan non esita ad affermare che «l’oggetto del desiderio sta dietro il soggetto» (Lacan 1959-1960, 130), un’affermazione enigmatica ma di fondamentale importanza.

La credenza più intuitiva è quella secondo la quale è l’oggetto nella sua dimensione fattuale a determinare il nostro desiderio, in quanto oggetto contraddistinto da proprietà e tratti ben riconoscibili; al contrario, «l’oggetto piccolo(a)» – questa è la dicitura

---

<sup>14</sup> Il riferimento è al lavoro di Didi-Huberman (1999).

utilizzata da Lacan – non è un ente intramondano ma una parte estima<sup>15</sup> del soggetto stesso, è quella parte perduta in seguito all’azione di castrazione esercitata dal Grande Altro e, contemporaneamente, la traccia residuale di questa perdita che si declina come causa del desiderio. Va da sé che Lacan giunge ad un compromesso decisamente interessante, capace di tenere in considerazione la dimensione soggettiva di ogni individuo senza dimenticare lo statuto erogeno e pulsionale del corpo: anziché negare l’importanza del corpo o considerare il corpo come una banale collezione di organi, la sua attenzione si concentra sul modo (ecco la prospettiva modale di cui si parlava in esordio) in cui il corpo si è strutturato come erogeno e sul modo in cui ognuno di noi si relaziona al corpo dell’altro. Lo psicoanalista francese, infatti, precisa come l’oggetto del desiderio non è collocabile nel campo dell’oggettività tipica del discorso medico, ma nel campo dell’*oggettività*: se nel primo caso si fa riferimento ancora all’oggetto come “semplice presenza”, l’oggettività è la risultante dell’azione significativa sul corpo che definisce la sua pulsionalità. In quest’ottica, per dirlo con le parole di Levinas, «il corpo abbandona lo statuto dell’ente» (Levinas 1961, 265) viene superata la sua reificazione trasformandolo nella prova concreta della nostra struttura sempre dipendente dall’altro, che esige e ricerca sempre una risposta dall’altro.

Tornando al binarismo dicotomico uomo/donna, Lacan chiarisce come la distinzione si giochi non su un piano ontologico, bensì su un piano etico che dipende dalla relazione che il soggetto instaura col proprio oggetto del desiderio e con il godimento che da esso può derivare. Per marcare il superamento di una concezione ancora imperniata attorno alla categorizzazione proprietaria aristotelica, lo psicoanalista francese sostituisce il termine ‘sesso’ con quello di ‘sessuazione’ (Lacan 1972-1973, 73 ss.), concetto capace di tenere in considerazione il modo in cui inconsciamente ma singolarmente un individuo “sceglie” il proprio sesso soggettivando la propria anatomia e l’educazione ricevuta in primis dalla famiglia<sup>16</sup>.

Più precisamente, le tavole della sessuazione, di cui viene offerta una sintesi all’interno del *Seminario XX*, definiscono l’uomo e la donna sulla base della loro

---

<sup>15</sup> Il termine *extimité*, originato dalla fusione di *intimité* unito al prefisso *ex-* di *exteriorité*, viene utilizzato da Lacan nella sua teoria dei registri per indicare la paradossale posizione della Cosa che si presenta come una “esteriorità intima”. Si tratta di un vuoto che agisce come causa sul soggetto.

<sup>16</sup> Per una più ampia trattazione, rimando a Recalcati (2012, 467-549).



iscrizione nella significazione fallica: la parte maschile si caratterizza per la sua totale sottomissione al godimento fallico disciplinato da una preliminare castrazione che lo esternalizza in prossimità dell'organo; la parte femminile, al contrario, si definisce per il suo essere *non-tutta* sottomessa al godimento fallico, aprendosi alla possibilità di un godimento supplementare che deriva, a sua volta, da una strutturale mancanza dell'Altro, un super-io, se si volesse utilizzare una terminologia freudiana, non sufficientemente interiorizzato. Il soggetto maschile, segnato da una mancanza ad essere dovuta all'azione della castrazione, ricerca nell'altro unicamente l'oggetto piccolo (a) causa del desiderio di cui è stato privato, feticizzando il corpo dell'altro e accontentandosi di godere non del rapporto<sup>17</sup>, ma solo di una parte del corpo dell'altro attraverso una sorta di atto onanistico circoscritto all'organo. Al contrario, il soggetto femminile desidera certamente poter occupare la posizione di oggetto che causa il desiderio maschile ma, contemporaneamente, si apre verso un godimento supplementare opposto a quello fallico, non circoscritto, mistico, un *altro godimento* che invade il corpo nella sua interezza.

La sessuazione, in questo senso, non ha nulla a che vedere con la fatticità anatomica: la differenza sessuale non è da ricercarsi nella differenza tra generi sessuali (sebbene il pensiero della differenza si serva spesso di Lacan fraintendendo il suo contributo), bensì nel modo in cui ognuno di noi si relaziona all'Altro al di là del sesso anatomico di cui è stato dotato alla nascita. La differenza sessuale tanto rivendicata anche da alcune pensatrici italiane non viene annullata in nome di una utopistica neutralità; la differenza sessuale viene al contrario ribadita, ma sganciata dall'anatomia e da un presunto determinismo biologico per essere posta su un superiore piano etico. Se Adriana Cavarero riassume la femminilità in un «pensarsi qui e ora, di un essere vivente storico sessuato al femminile» (Cavarero 1987, 59), Colette Soler, parafrasando in modo esemplare il pensiero di Lacan, scrive:

---

<sup>17</sup> «Non esiste rapporto sessuale» è uno dei grandi temi proposti da Lacan all'interno del Seminario XX. Con tale espressione non si vuole negare l'indiscutibile relazione copulativa tra due individui; piuttosto si fa riferimento all'impossibilità per due corpi di costituirsi come Uno: la soddisfazione che si origina da un rapporto sessuale non deriva dalla relazione tra l'Uno e l'Altro, ma implica semplicemente il godimento di un organo, declinandosi come godimento anonimo, narcisistico e "idiota" (Lacan 1972-1973, 8).

Li si dice diversi, e ciò sulla base della piccola differenza anatomica. Ma quando li si dice diversi non si designa una differenza nella forma del corpo, si dà per implicito che siano diversi come soggetti. È dunque perché il fallo è già un significante che li differenzia. Per capirlo basta paragonarlo con altre differenze anatomiche: per esempio avere gli occhi chiari o scuri. Da questa differenza di avere non si deduce una differenza d'essere. [...]

Ciascuno è libero [...] di collocarsi da un lato o dall'altro, c'è scelta per entrambi i sessi. Se è così la questione di sapere perché è alle donne che il discorso imputa di schierarsi dal lato del "nient'affatto" che le fa radicalmente Altre, è priva di senso. Si potrà in effetti obiettarvi che non è perché son donne che debbono schierarsi, ma solo se vi si schierano saranno chiamate donne. (Soler 2003, 226-228)

A partire proprio dalla riflessione lacaniana, è possibile allora formulare una nuova ipotesi sulla femminilità intesa, anche questa volta, come *modo d'essere* e non come condizione naturale, soprattutto se si tiene presente che utilizzare termini come 'uomo' e 'donna' in un simile contesto implica uno sforzo di astrazione non secondario. Tutti i soggetti che "scelgono" di iscriversi nella parte della sessuazione femminile reagiscono alla dimensione dell'Universale tipica della parte maschile: ecco perché Lacan afferma che «LA Donna non esiste» con l'articolo sbarrato, ad indicare proprio l'impossibilità di rintracciare un'immagine essenzialistica e totalizzante della donna. Se il significante fallico si propone come garanzia di identificazione per il soggetto della sessuazione maschile, l'essere non-tutta della donna la porta a considerare tali identificazioni come inadeguate, insufficienti dal momento che non le è possibile rintracciare un tratto altrettanto solido che possa definire in modo inequivocabile la femminilità, garantendo, di conseguenza, la sua trasmissione.

In questo senso, allora, la femminilità non può essere semplicemente l'opposto della mascolinità, ma rappresenterebbe una possibilità in potenza per l'essere umano; più precisamente, la possibilità di rifiutare il proprio cieco inserimento in una categoria chiusa e predefinita in favore dell'apertura alla dimensione *eteros*, la possibilità di porsi come incarnazione della differenza e dell'eccezione, di ciò che procede oltre le facili nomenclature o ideologie.

## 5. La femminilità: una possibilità da interpretare

Questo nuovo paradigma potrebbe essere assunto, a sua volta, come punto di partenza per una più ampia ridefinizione delle tradizionali credenze che si sono accompagnate nel campo della sessualità quando questa è stata analizzata unicamente in termini funzionalisti. Come è noto, la relazione uomo/donna non è mai stata concepita in modo egualitario, ma in forma gerarchizzata, attribuendo al primo termine una netta superiorità rispetto al secondo. Le ragioni dell'inferiorità femminile furono inizialmente trovate sul piano bio-anatomico: la teoria degli umori o l'insufficienza del grado di calore naturale furono le argomentazioni utilizzate da Aristotele per giustificare lo statuto della donna come "essere inferiore"; Rousseau stesso, in epoca moderna, riconobbe nella donna una creatura vulnerabile, la cui esistenza doveva procedere in accordo con la natura, essendo lei stessa più vicina all'ordine naturale del mondo. Tale impostazione si tradusse in un rigido binarismo deterministico che ha portato alla creazione di spazi maschili e spazi femminili non comunicanti tra loro: i primi strettamente connessi all'attività razionale, politico-produttiva; i secondi, invece, legati ad una dimensione più emotiva, irrazionale, empatica.

Va da sé che l'opposizione uomo/donna è andata gradualmente sovrapponendosi ad altre coppie come razionale/irrazionale, attività/passività, discorso/immagine, opposizioni anch'esse gerarchizzate in favore del primo termine e soprattutto naturalizzate, cioè iscritte in un sistema di differenze percepite come naturali. In un simile contesto, l'unica possibilità che si prospettava per una donna era quella di realizzare un destino già segnato e iscritto nel suo stesso corpo, considerando la differenza anatomica come una valida giustificazione per riconoscere un'altrettanto naturale differenza sociale. Bourdieu, a tal proposito, parla di «violenza simbolica» ad indicare proprio il processo attraverso il quale il dominato riconosce come naturale la propria subordinazione al dominante, portando ad emersione una realtà in cui ogni pratica quotidiana è disciplinata da schemi d'azione fisica e mentale culturalmente costruiti e assimilati (Bourdieu 1998).

Lo scopo che spesso si è posto il pensiero della differenza è stato quello di rivedere tale gerarchia: se la corrente universalista francese ha puntato ad un suo livellamento

per addivenire all'affermazione di un rispettoso riconoscimento della dissimmetria tra uomo e donna assegnando ad ognuno la propria specificità, il pensiero differenzialista italiano si è concentrato, al contrario, sull'affermazione della forza sovversiva del femminile come superiore e inassimilabile al maschile. Il decostruzionismo, tuttavia, ci ha insegnato che non è sufficiente né riconoscere il primato di un termine sull'altro né affermare un'utopistica eguaglianza; è il sistema stesso di credenze su cui si fonda questa opposizione che deve essere del tutto riformato. Il decostruzionismo, come spiega Derrida, muove da un iniziale *rovesciamento* dei termini iniziali per portare ad emersione l'impostazione metafisica e retorica dell'opposizione, e, sulla scorta di questo, procede poi allo *spiazzamento* dell'intero sistema, sfidando, nel nostro caso, la tradizionale nozione di identità sessuale (Derrida 1972, 392). Questi due momenti sono entrambi necessari non solo perché si possa affermare una nuova visione che si imponga al di là delle narrazioni ideologiche, ma soprattutto per evitare di restare confinati in una banale opposizione meccanica delle forze in gioco. Se così non fosse e se questa impostazione non venisse del tutto smantellata, si correrebbe il rischio di circoscrivere maggiormente quegli individui che ci si era proposti di liberare, ingabbiandoli in spazi d'azione limitati e limitanti; questo potrebbe essere il grande limite del femminismo quando si declina come totalitarismo alternativo, quando, anziché porsi come movimento della singolarità individuale, oppone per esempio il potere patriarcale a quello matriarcale e crede che la superiorità della donna risieda nella sua intrinseca capacità di generare vita<sup>18</sup>.

Troppo spesso, infatti, la femminilità viene associata ancora oggi alla maternità, un binomio indissolubile dal quale deriverebbe la completezza della donna. Luisa Muraro (1991), per esempio, ha registrato la mancanza di un adeguato riconoscimento della figura materna, notando come la trasmissione simbolica sia stata unicamente demandata a quella che la psicoanalisi definisce Legge del Padre. Sulla scorta di questo, Muraro ha cercato di procedere ad una riabilitazione della madre e del rapporto madre-figlia visto come legame originario e privilegiato rispetto alla funzione censoria assegnata al padre. Si tratta, a suo avviso, di riconoscere la genealogia implicata in questo rapporto, ovvero

---

<sup>18</sup> A tal proposito, rimando al discusso testo di Badinter (2004).

il fatto che ogni donna è figlia di una madre che, a sua volta, è figlia di un'altra donna e così via.

Non è possibile trattare una questione così complessa in poche righe; tuttavia, ciò che mi limito a sottolineare riguarda la riduzione, operata dalla filosofa italiana, di funzioni così importanti come quelle genitoriali ad un presunto contenuto essenzialistico che arriva ad opporre il secolare primato dell'organo fallico al potere generativo dell'utero femminile. L'accento posto sulla derivazione genealogica sottende, infatti, l'aspettativa che la figlia prosegua tale catena, perpetuando questa filiazione. E se ciò non accadesse? E se una donna volesse per sé un destino diverso senza rinunciare alla propria femminilità? E se provassimo ad intendere, allora, la genitorialità come svuotata di qualsiasi riferimento ontologico e sessuale in favore di una collocazione nel campo etico? Se madre e padre anziché essere individui sessualmente definiti, fossero funzioni o prese di responsabilità con cui si cerca di insegnare al soggetto 'in divenire' in quale modo e fino a che punto si può rincorrere il proprio desiderio? Mi pare che le ricadute politiche di un simile pensiero siano abbastanza stringenti, senza dover necessariamente rinunciare alla forza della teoria o ad una filosofia etica non contaminata da un tentativo di rivalsa<sup>19</sup>.

L'estetica e la letteratura, ancora una volta, non mancano di esempi paradigmatici che testimoniano l'impossibilità di un adeguamento forzato verso un sembiante socialmente richiesto. La violenza derivante dalla naturalizzazione della femminilità descritta non solo come "sesso inutile"<sup>20</sup>, sottomesso, obbligato al silenzio, materno, ma anche come spazio altrettanto costruito quale quello maschile è testimoniata con grande efficacia negli scatti di Francesca Woodman. In particolare, la serie *Home* cattura la Woodman stessa mentre viene fagocitata dalle mura domestiche, incapace di stabilire un

---

<sup>19</sup> Per ragioni di spazio non è possibile approfondire in modo adeguato la questione, se non attraverso provocatorie domande lasciate volutamente senza una risposta. La riflessione di Muraro, concretizzata con la nota (e altrettanto criticata) «teoria dell'affidamento», è più complessa di come è stata qui presentata. Tuttavia, la filosofa italiana della differenza non ha mai abbandonato l'idea di madre come «essere sessuato al femminile». Al contrario, ciò che viene proposto in questa sede, e che conferma la necessità di intendere la femminilità in modo nuovo, è l'idea per cui madre e padre possano essere funzioni, entrambe importanti per il bambino, due ruoli differenti che non hanno però nulla a che vedere con il sesso di chi le esercita e ricopre. Vedi i lavori e le ultime pubblicazioni in proposito di Massimo Recalcati (2015).

<sup>20</sup> L'espressione è presa in prestito dal titolo del testo-inchiesta di Oriana Fallaci, *Il sesso inutile. Viaggio intorno alla donna* (1961).

confine tra sé e l'ambiente circostante non perché presa da un delirio estatico e decadente di fusione panica col mondo esterno, ma, al contrario, perché preda di questo esterno che la colloca sullo sfondo.

Come già buona parte della critica ha messo in rilievo, la Woodman non si ribella solo alla propria condizione femminile, alla cultura del suo tempo che la confina in ruoli spersonalizzanti; la necessità di sublimare nella fotografia il proprio malessere non deriva semplicemente dall'impossibilità di abitare il discorso maschile senza eclissarsi: piuttosto, l'artista rifiuta l'intero sistema di gabbie categoriali in cui è costretta, gabbie che le impediscono di esprimere se stessa autenticamente, nella pluralità delle sue contraddizioni identitarie.



*Fig. 4: Francesca Woodman, Untitled, Rome, 1977-78, vintage gelatin silver print, 10x10 cm, Courtesy of the Artist and Galleria Massimo Minini, Brescia.*

In conclusione, ciò che dovrebbe essere chiaro è che non si tratta più di riconoscere pari dignità a uomini e donne acquietando una lotta secolare – sebbene sia innegabile che l’uguaglianza tra i sessi da un punto di vista giuridico e civile sia ancora una lotta aperta che necessiti del ricorso all’essentialismo strategico di cui parla Spivack (1989), ma di riformulare questi stessi concetti attraverso una nuova educazione: in questo senso sarà possibile intendere la femminilità in modo altrettanto nuovo, non proprietario, come un concetto epistemologicamente ricco e dinamico. La femminilità, come scrive Soshana Felman, «it is not the opposite of masculinity but that which subverts the very opposition of masculinity and femininity» (1981, 42); ad un livello più profondo, essa si declinerà in termini di possibilità superiore da elaborare ed interpretare per tutti quegli individui che non si riconoscono in definizioni totalizzanti, tassonomiche, e che rivendicano la propria singolarità irriducibile, il proprio diritto a non-coincidere con se stessi: questa possibilità non sarà garantita ai soggetti anatomicamente femminili, né preclusa a quelli anatomicamente maschili; si tratterà piuttosto di una scelta coraggiosa compiuta da coloro che accettano la sfida di un’esistenza privata di fondamenti e solidi punti di riferimento, di una vita aperta e sempre esposta all’altro, ponendosi non solo come incarnazione della differenza ma, soprattutto, della disubbidienza verso ruoli e maschere sociali massificatorie<sup>21</sup>.

Ripensare la femminilità, dunque, significa ripensare il suo statuto, le sue versioni e le possibilità che da essa derivano.

## Riferimenti bibliografici

Alemán, J. (2003), *L’antifilosofia di Jacques Lacan*, Milano, Franco Angeli Editore.

Badinter, E. (2003), *Fasse Route*; trad. it. *La strada degli errori*, Milano, Feltrinelli, 2004.

Bourdieu, P. (1998), *La domination masculine*; trad. it. *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1999.

---

<sup>21</sup> Per maggiori riferimenti al concetto di maschera, cfr. Winnicott (1970).

- Bottioli, G. (2013), *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Torino, Boringhieri.
- Bottioli, G. (2008), *Identità rigide e flessibili*, in Lombardi, C. (a cura di), *Il personaggio. Figure della dissolvenza e della permanenza*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 41-58.
- Bottioli, G. (2006), *Che cos'è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Torino, Einaudi.
- Braidotti, R. (2003), *Metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Milano, Feltrinelli.
- Braidotti, R. (1995), *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Milano, Donzelli.
- Braidotti, R. (1991), "Il paradosso del soggetto 'femminile femminista'. Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories", in Il filo di Arianna (a cura di), *La differenza non sia un fiore di serra*, Milano, Franco Angeli.
- Butler, J. (1993), *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*; trad. it. *Corpi che contano – I limiti discorsivi del "sesso"*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*; trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni, 2004.
- Carter, A. (1968), *The sadeian woman. An exercise in cultural history*, New York, Penguin Books.
- Cavarero, A. (1987), "Per una teoria della differenza sessuale", in AA. VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga.
- Creed, B. (1993), *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*, London-New York, Routledge.
- Daly, M. (1979), *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press.
- Deleuze G.; Guattari, F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi 1996.
- Derrida, J. (1991), *La mano di Heidegger*, Roma-Bari, Laterza.
- Derrida, J. (1978), *Èperons. Les styles de Nietzsche*; trad. it. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1991.



- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie* ; trad. it. *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1972.
- Didi-Huberman, G. (1999), *Ouvrir Vénus: Nudité, rêve, cruauté*, trad. it. *Aprire Venere. Nudità, sogno, crudeltà*, Torino, Einaudi, 2001.
- Fallaci, O. (1961), *Il sesso inutile. Viaggio intorno alla donna*, Milano, Rizzoli, 2009.
- Felman, S. (1981), *Rereading Femininity*, in «Yale French Studies», n. 62, pp.19-44.
- Freud, S. (1908), *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität*, trad. it. *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*, Torino, Boringhieri, 1972.
- Heidegger, M. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*; trad. it. *Principi metafisici della logica*, Genova, Il melangolo, 1990.
- Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*; trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005.
- Irigaray, L. (1974), *Speculum, de l'autre femme*; trad. it. *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- Kant, I. (1781-87), *Kritik der reinen Vernunft*; trad. it. *Critica della ragion pura*, Milano Rizzoli, 1998.
- Kristeva, J. (1981), *Power of Horror. An essay on Abjection*; trad. it. *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali, 1981.
- Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978.
- Lacan, J. (1959-60), *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse* ; trad. it. *L'etica della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 1994.
- Lacan, J. (1972-73), *Le Séminaire, livre XX. Encore*; trad. it. *Ancora*, Torino, Einaudi, 1983.
- Levinas, E. (1961), *Totalité et infini*; trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaka Book, 1980.
- MacKinnon, C. (1987), *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press.
- Marzano, M. (2010), *Sii bella e stai zitta. Perché l'Italia di oggi offende le donne*, Milano, Mondadori.
- Mossali, M. (2015), *Sylvia Plath. La singolarità del femminile*, Salerno, Ripostes.
- Muraro, L. (1991), *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti.

- Pateman, C. (1988), *The Sexual Contract*; trad. it. *Il Contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- Piccone Stella, S., e Saraceno, C. (a cura di) (1996), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, Il Mulino.
- Recalcati, M. (2015), *Le mani della madre. Gioie, fantasmi ed eredità del materno*, Milano, Feltrinelli.
- Recalcati, M. (2012), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano, Raffaello Cortina.
- Rich, A. (1970), *Of Woman Born*; trad. it. *Nato di donna*, Milano, Garzanti, 1977.
- Ruddick, S. (1980), *Maternal Thinking*, in «Feminist Studies», vol. 6, pp. 342-367.
- Soler, C. (2003), *Ce que Lacan disait des femmes. Étude de psychanalyse*; trad. it. *Quel che Lacan diceva delle donne. Studio di psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli, 2005.
- Spivak, G. (1989), *In Other Worlds*, New York, Routledge.
- Terzi, R. (2007), “Il resto dell’essere: mondo e corpo in Heidegger”, in Sini, C. (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Quaderni di Acme n. 88, Milano, Cisalpino, pp. 63-98.
- Volpato, C. (2011), *Deumanizzare. Come si legittima la violenza*, Bari-Roma, Laterza.
- Winnicott, D. (1974), *Sviluppo affettivo e ambiente*, Roma, Armando.