

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA
Facoltà di Lettere e Filosofia

Dottorato in “*Teoria e Storia della Storiografia filosofica*”
(SSD: M-FIL/06)

TESI DI DOTTORATO

Luce Irigaray
Filosofia della natura e materialismo corporeo

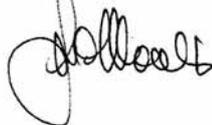
Tutor
Prof.ssa Giuliana Mocchi



Candidata
Dott.ssa Caterina Menniti



Coordinatrice
Prof.ssa Giuliana Mocchi



Anno Accademico 2008/2009

Indice

Introduzione

Un'anomala differenza.....p. 4

Capitolo I

Irigaray e il proprio tempo.....p. 25

1. Crisi della modernità e filosofia della differenza sessuale.... p. 25
2. Il divenire donna delle filosofia.....p. 32
3. Il decostruzionismo di Derrida e di Irigaray.....p. 40
4. Dalla *différance* alla differenza sessuale.....p. 45

Capitolo

Del femminile in filosofia..... p.57

1. *Physis* e femminilep. 57
2. Un'ontologia dell'essere due..... p. 72
3. Femminile/materia.....p. 86
4. Il pluralismo in filosofia.....p.101

Capitolo III

Materialismo corporeo..... p.106

1. Soggettività corporea.....p. 106
2. Filosofia materialista..... p.112
3. Morfologia sessuata..... p. 120
4. Le nozze tra il corpo e la parola..... p. 133
5. Il divino con voce di donna: genealogie femminile.....p.139

Appendice

Tra *nomos* e *physis*: Antigone..... p.149

Bibliografia.....p.170

Introduzione

Un'anomala differenza

«Ripenseremo la donna a partire
da tutte le forme e i tempi del suo
corpo».

Hélène Cixous

Agli inizi del suo percorso filosofico Irigaray affermava: «pensare la differenza sessuale è compito della nostra epoca»¹. Oggi, a distanza di quasi trenta anni da questa affermazione la filosofa non smette di ribadire che: «si tratta di assumere come obiettivo del divenire soggetto ciò che generalmente si dimentica: la differenza sessuale»². È ancora alla differenza sessuale che Irigaray affida il compito di ridefinire l'umano, perché «l'umano fin dal suo cominciamento è due, due differenti»³, ovvero due differentemente sessuati, si è infatti originariamente o maschile o femminile.

Sotto il segno della differenza sessuale Irigaray elabora una teoria della soggettività femminile e allo stesso tempo crea le condizioni di possibilità affinché anche l'uomo ridefinisca diversamente il suo statuto di soggetto. La filosofa sviluppa una critica del discorso metafisico riconoscendone il carattere parziale soprattutto da parte di chi lo ha elaborato, e allo stesso tempo crea un nuovo paradigma di pensiero e un nuovo modello etico che assumano la differenza sessuale come imprescindibile.

¹Irigaray L., *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984; tr. it. di L. Muraro e A. Leoni, *Etica della differenza sessuale*. Feltrinelli, Milano 1985, p. 11.

²L. Irigaray, *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 72.

³Ivi, p. 73.

Possiamo a questo punto affermare che il filo rosso che tiene insieme l'intera produzione di Irigaray è indubbiamente la questione della differenza sessuale, ma per comprendere la radicalità e l'originalità della sua proposta si rende necessario collocarla nel più ampio dibattito femminista che si sviluppa nella Francia degli anni Sessanta, divenuta terreno fertile per le filosofie post-strutturaliste della «differenza».

In questi anni nasce in Europa e negli Stati Uniti quella che viene definita «la seconda ondata»⁴ del femminismo. In Francia il movimento delle donne fin dagli esordi della sua comparsa appare diviso al suo interno in maniera conflittuale. Abbiamo da una parte il gruppo che fa riferimento all'insegnamento di Simone de Beauvoir tra cui ricordiamo le teoriche Christine Delphy, Antoinette Tristan, Antoinette de Pisan e Monique Plaza. Questo gruppo si presenta in un numero monografico della rivista diretta da Sartre e De Beauvoir, «Les Temps Modernes» e successivamente fonda la rivista femminista «Questions féministes»⁵, che diviene manifesto di quel pensiero femminista con un orientamento vicino al marxismo.

⁴ Ricordiamo che la cosiddetta seconda ondata del movimento femminista sorge dal movimento di rivolta politica studentesco e operaio degli anni sessanta, ed è stato definito uno dei movimenti sociali più rivoluzionari del secolo scorso. Scrive a questo proposito Adrienne Rich: «L'ondata di femminismo di questa metà del ventesimo secolo si è spinta oltre e ha chiesto qualcosa di più dei movimenti che l'hanno preceduta. Come per il patriarcato stesso è difficile definire l'estensione e il peso del movimento anti-patriarcale delle donne. Non è limitato ad organizzazioni specifiche, a gruppi o a fazioni, anche se questi esistono in abbondanza. Esiste in varie fasi di sviluppo in tutto il mondo, esiste ai livelli più ristretti, più pragmatici, esiste come rete di comunicazioni formali e informali, esiste come un insieme di opere sempre più numerose di analisi e di teoria, e come una profonda rivelazione morale, psichica e filosofica di ciò che significa essere "umani"», A. Rich, Garzanti, *Of Woman Born*, W.W Norton, New York 1977, tr. it. di M.T Marengo, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977, p. 100.

⁵ Ricordiamo che la rivista «Questions féministes» è stata fondata a Parigi nel 1974, nello stesso anno Luce Irigaray pubblica il testo che da quel momento in poi la renderà nota al pubblico francese e da lì a qualche anno a tutto il movimento femminista d'Europa e non solo. Si tratta di *Speculum: L. Irigaray, Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974; tr. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

Dall'altra il gruppo noto come «Psy-et-Po» (Pysycanalyse et Politique) guidato da Antoinette Fouque e radicato nelle teorie della psicanalisi e nel loro uso politico. All'interno di questo gruppo nasce quella corrente di pensiero nota come *écriture féminine*, le cui produzioni sono pubblicate dalla casa editrice *Des femmes* creata e diretta dalla stessa Antoinette Fouque. Tra le più significative scrittrici del movimento *écriture féminine* ricordiamo: Hélène Cixous, Josette Feral e Jeanne Hyvrard. A questo gruppo è associato anche il lavoro filosofico di Luce Irigaray⁶.

Sebbene il movimento di *écriture feminine* non si sia mai costituito come scuola di pensiero⁷ è però possibile sostenere che l'accento posto sul concetto di *féminin* ovvero «femminilità femminile», sulla specificità della sessualità femminile, sulla morfologia e sulla sua specifica relazione con il corpo, costituisce il punto d'incontro tra queste pensatrici.

In questa prospettiva teorica la produzione testuale di scritti femministi è un esperimento che mira a sfidare la nozione del femminile come sinonimo di mancanza per sostenere un'affermazione positiva della soggettività femminile. Il comune punto di partenza per

⁶ Ricordiamo che le opere di Irigaray non mai state pubblicate dalla casa editrice *Des Femmes*.

⁷ È opportuno precisare che né nei lavori di Irigaray né in quelli delle altre pensatrici annoverate come esponenti del gruppo di *écriture féminine* vi è alcun rimando alle reciproche opere. Di certo riconosciamo nelle opere di queste teoriche diversi punti di contatto, possiamo infatti affermare che il «decostruzionismo derridiano» e la critica a quello che il filosofo chiama il «monolinguisimo» ispirano e per alcuni versi accompagnano la teoria dell'*écriture feminine*. È però necessario precisare che sia il «decostruzionismo» che la critica al linguaggio sono sviluppate dalle teoriche in maniera differente rispetto a Derrida. Per queste autrici «decostruzionismo» significa sia decostruire l'idea del femminile come mancanza, sia creare un ordine simbolico che aiuti le donne a costituirsi come soggettività. Mentre la critica al linguaggio riguarda soprattutto il carattere sessuato della lingua, l'obiettivo è creare un linguaggio che sappia dire del femminile e di quella differenza iscritta nel corpo della donna.

Sulla questione del monolinguisimo del filosofo decostruzionista cfr. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996; tr. it di. S. Petrosino, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesta d'origine*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

queste pensatrici è il riconoscimento della necessità per le donne di dichiarare e affermare la loro esperienza vissuta, evitando la trappola delle visioni classiche della femminilità come altro dall'uomo. Lo stile di scrittura noto come femminile, caratterizzato da rotture della sintassi che porta alla confusione/disordine del significato, tende ad esprimere il corpo inteso come contro-testo in modo da codificare gli spazi vuoti del linguaggio ed esprimere la differenza sessuale.

Hélène Cixous, da parte sua, crea una serie di rappresentazioni testuali che esprimono attraverso un nuovo modo di fare scrittura il darsi di soggetto femminile incarnato. Cixous affida all'atto della scrittura, qui pensato in modo creativo, la sfida dell'ordine fallico⁸. In questo modo la scrittura diviene uno strumento per l'affermazione del soggetto femminile.

Luce Irigaray, come meglio vedremo nel seguito del nostro lavoro, ha come principale obiettivo l'elaborazione di un'idea affermativa del femminile, compie perciò un viaggio in quei luoghi del pensiero che hanno segnato il femminile di negatività per riappropriarsene e riaffermarlo nella sua differenza. Sostiene sotto il segno della differenza una soggettività incarnata, corporea e sessuata.

Per Cixous e per Irigaray la differenza sessuale è componente essenziale per l'elaborazione di una teoria del femminile. Ma è proprio la questione della differenza sessuale che segna l'inizio di una

⁸ Di Hélène Cixous cfr. H. Cixous, *Le rire de la Meduse*, in «L'Arc», n. 61 (1975); Ead., *Le sexe ou la t...te*, in «Les Chaiers du Grif», 5 (1976); Ead., *Entre l'écriture*, Editions des Femmes, Paris 1986; Ead., *Le livre de Prométhea*, Gallimard, Paris 1987. Il femminile, ricordiamo, è qui definito come eccedente, eccede infatti la logica fallica ed esprime la forza sovversiva e interamente trascendente che sposta le opposizioni binarie del pensiero occidentale. Cixous procede al modellare l'*écriture féminine* sulla *jouissance* e qualifica entrambe con le stesse caratteristiche: l'una e l'altra sono cosmiche, eterogenee, illimitate. Per Cixous è il ritmo, la sintassi e i suoni che suggeriscono un'altra visione della donna, scrive l'autrice: «Ella è fluida, prodigiosa, storditrice, desiderosa e capace d'altro, dell'altra donna che sarà, dell'altra donna che non è, di lui, di te», H. Cixous, *Le rire de la Meduse*, cit., p 73.

serie di critiche che ancora oggi gettano un velo di equivocità sulle posizioni del femminismo differenzialista.

La femminista Cristine Delphy attacca la corrente di pensiero detta *écriture féminine* affermando: «Le posizioni di questa corrente sono rappresentate come il risultato dell'utilizzo e allo stesso tempo del superamento dell'interrogare femminista. L'ambiguità qui è chiara: è tanto più facile credersi al di là di un cammino, non perché lo si è percorso, ma perché non lo si è neanche fatto; pensarsi molto più lontano quando non si è altrove: non si è mai partiti. È così che delle posizioni anti-femministe possono essere presentate come posizioni non solo femministe, ma post-femministe. L'antifemminismo promosso a post femminismo e divenuto militante è antifemmismo»⁹. Questi sono i toni della critica al femminismo della differenza sessuale da parte di chi ritiene che il primo obiettivo del movimento delle donne sia e debba essere la lotta per uguaglianza dei diritti.

Nella teorica francese Cristhine Delphy riconosciamo solo una delle voci di quel dibattito che ha ridotto l'*écriture féminine* ad una posizione essenzialista e negato qualunque rilevanza politica alla rivendicazione di una economia pulsionale specificatamente femminile. La rivista femminista *Questions Féministes*¹⁰ divenuta il fulcro di questa posizione critica, dichiara nell'editoriale del primo numero che l'obbiettivo è la ridefinizione della teoria femminista lontana dai giochi metaforici dell'*écriture féminine*. Il gruppo di teoriche che ruotano attorno a *Questions* invoca una teoria femminista che sveli le trappole dell'ideologia patriarcale e combatta per la fine

⁹ C. Delphy, *Proto-féminisme et anti-féminisme*, in «Questions Féministes», 3 (1974).

¹⁰ Cfr «Questions Féministes», 1 (1974).

dell'oppressione delle donne, si tratta quindi di una posizione di ispirazione emancipazionista.

La nozione di differenza è qui respinta in quanto ripresa dalla nozione classica dei valori femminili tradizionali. Utilizzando l'approccio culturalista o costruzionista di De Beauvoir, Delphy e le altre teoriche rifiutano in blocco le idee di incarnazione, di inconscio e di differenza sessuale a favore dell'idea di una costruzione sociale delle differenze tra i sessi. La critica di riduzionismo biologico mossa alle teorie della differenza sessuale corrisponde ad una rinnovata enfasi sull'uguaglianza intesa come la riduzione delle differenze tra i sessi. È stato osservato che la nozione uguaglianza è qui scelta in quanto appartenente allo spazio e all'azione politica, mentre il sapere della differenza sessuale appartiene ai campi della psicoanalisi e della letteratura che parlano entrambi dell'amore e delle passioni umane¹¹, è chiaro che in questa prospettiva al discorso sulla differenza sessuale non è riconosciuto alcun valore politico. Difatti la discussione sulla differenza secondo la linea teorica del femminismo egualitarista distoglie le donne dalle lotte concrete, allineandole ai vecchi schemi del patriarcato. L'intera questione dell'identità è qui ridotta ad una sociologia del sé, che colloca nel campo sociale le questioni legate all'identità maschile e femminile.

Quest'approccio, come già detto, si ispira alle teorie emancipazioniste espresse da Simone de Beauvoir ne *Il Secondo Sesso*¹², l'opera capitale della scrittrice francese.

¹¹ G. Fraisse, *Muse de la raison*, Editions des Femmes, Paris 1996, p. 89.

¹² S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1967; tr. it di R. Siebert, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore 1998. Ci piace ricordare che Beauvoir scrivendo il *Secondo Sesso*, dice di essersi inizialmente proposta di lavorare ad un'opera autobiografica, ma di aver scoperto, nel corso del lavoro, che la sua condizione specifica era inseparabile da una categoria più generale che è la condizione femminile.

Ci sembra pertanto, ai fini di una maggiore comprensione di questa posizione teorica, opportuno ricordare qual'è l'ipotesi di De Beauvoir. Superando il dato corporeo più che non adattandovisi, ci spiega la scrittrice, l'essere umano, e nel caso specifico la donna, può diventare soggetto. Nel lessico essenzialista, del quale tutta l'opera della scrittrice è imbevuta, il «per sè» della coscienza prende le distanze dall'«in sè» del dato, e la trascendenza si libera dall'immanenza. Così diventare soggetti è un progetto, non la realizzazione di una natura. Evidenziando la difficile contingenza corporea delle donne, Simone de Beauvoir afferma tuttavia la loro capacità di liberarsene per diventare pienamente umane. Inizialmente questo movimento è pensato dalla scrittrice come un atto individuale che ciascuna donna compie per sè; con il suo avvicinamento al movimento femminista degli anni settanta, che ricordiamo avviene trent'anni dopo la pubblicazione del *Secondo Sesso*, De Beauvoir è più attenta al carattere collettivo della liberazione.

In questa fase del suo percorso intellettuale giunge persino a formulare l'ipotesi di un apporto specifico delle donne al mondo, tale specificità risulterebbe non dalla loro natura ma dalla loro posizione storica. È qui esplicitata l'idea secondo cui la categoria donna è solo il costrutto di processi culturali.

Le teoriche che si ispirano a De Beauvoir¹³ tenderanno a radicalizzare la sua posizione, contestando come lei non solo la validità della costruzione sociale del genere, ma anche la realtà stessa del sesso. In questa prospettiva le donne rappresentano una classe analoga a quella operaia e come questa desinata a scomparire una volta mutati i

¹³ Qui ci riferiamo non solo alle teoriche francesi come Monique Wittig, Monique Plaza e Christine Delphy ma anche alle teoriche americane quali Gayle Rubin e Judith Butler.

rapporti di potere¹⁴. Al di fuori di questi rapporti la sessualizzazione non ha pertinenza. Inoltre la diffidenza che questa corrente teorica manifesta nei confronti della natura trova la sua giustificazione nel fatto che quest'ultima è sempre servita come preteso per le esclusioni¹⁵. Da qui la tentazione di procedere alla negazione di ogni realtà naturale considerata come indistinguibile dalla sua formalizzazione culturale.

È questa linea teorica a formulare il concetto di «differenza di genere» formalizzando la distinzione tra sesso e genere¹⁶, il primo termine indica le caratteristiche naturali e biologiche del soggetto, al contrario il secondo indica quel processo attraverso il quale le donne vengono contraddistinte come il sesso femminile. Pertanto il sesso pensato solo come prodotto di una costruzione culturale si ritiene che sia un effetto del genere e non il contrario.

Riconosciamo in questo modo di intendere le questioni relative al sesso una significativa distanza dalla proposta filosofica di Luce

¹⁴ Cfr. M. Wittig, *One Is Not Born a Woman*, in *The Straight Mind and Other*, Beacon Press, Boston 1992. Wittig sostiene che le donne non siano un gruppo naturale con delle caratteristiche biologiche comuni, la cui oppressione sarebbe dovuta a quella stessa "natura", ma siano invece una categoria sociale: il prodotto di rapporti economici di sfruttamento e di una costruzione ideologica. Per cui le donne sono una classe sociale con interessi comuni basti sulla loro condizione specifica di sfruttamento e dominazione, cioè l'oppressione di genere la quale offre una, la quale offre loro una prospettiva, una posizione di conoscenza e di lotta, analoga a quella del proletariato. Le donne, quindi, possono prendere coscienza di se in quanto classe, e questa presa di coscienza in un movimento politico è ciò che rappresenta il femminismo.

¹⁵ Cfr il numero intitolato *Nature-elle.mnt*, in «Questions féministes», 3 (1978).

¹⁶ Nel primo e più influente lavoro femminista sul genere, *Lo scambio di genere*, di Gayle Rubin, la teorica usava il termine *sex/gender system* (sistema sesso/genere) per designare l'insieme dei «dispositivi tramite i quali una società trasforma l'istinto sessuale biologico in prodotto dell'attività umana e attraverso cui i bisogni sessuali, così trasformati, sono soddisfatti», G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex*, in R. Reiter (a cura di), *Towards an Anthropology of Women*, Montly Review Press, New York 1975, tr. it di A. Buttafuoco, *Lo scambio delle donne*, in *Nuova Dwf*, 1 (1976), pp. 24-25.

Dimostrando ulteriormente la sinonimia di sesso e genere tipica del pensiero femminista degli anni settanta, Rubin riassume le teorie di Freud sulla sessualità femminile con una frase alquanto significativa: «la psicoanalisi è una teoria di genere», Ivi, p. 25. Circa una decina di anni dopo, però, la stessa Rubin, in un saggio altrettanto influente, *Thinking Sex*, sosteneva la necessità di elaborare una teoria e una politica del sesso autonome dalla critica femminista del genere. Cfr. G. Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in H. Abeleove e D.M. Halperin (a cura di), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New-York, pp. 267-319.

Irigaray, che attraverso la categoria di differenza sessuale ci sembra ridefinisca in chiave non dualistica il rapporto tra il biologico e il culturale, tra il sociale e il naturale, tra il corporeo e il mentale¹⁷. Sebbene qui non esista distinzione tra sesso e genere¹⁸ crediamo sia possibile dire nella prospettiva irigarayana la differenza sessuale è esattamente l'unione dei due termini (genere/sesso), ossia l'incontro tra il dato naturale e il costruito culturale.

Ma nello scontro tra la teoria femminista della differenza sessuale e la teoria della differenza di genere sembra difficile cogliere una possibilità di conciliazione, difatti per presupposti teorici e obiettivi politici le due linee si dimostreranno sempre più distanti e la polemica diverrà sempre più accesa. Con la nascita del femminismo lesbico e di quelle che vengono chiamate le «teorie *queer*» si dà inizio alla campagna denigratoria contro il femminismo della differenza sessuale. Principale portavoce di questo indirizzo teorico è la femminista Monique Wittig, che assimila il diniego del femminile da parte del pensiero metafisico e la sua glorificazione da parte delle femministe differenzialiste nella stessa modalità fallica di pensiero.

La sola possibilità di superamento dello schema binario maschile/femminile, per Wittig, consiste non nel portare la sessualizzazione

¹⁷ Questa questione è affrontata nel III capitolo di questo lavoro.

¹⁸ La distinzione sesso/genere non è contemplata dal femminismo differenzialista sia per i motivi teorici appena detti sia perché come spiega la femminista Rosi Braidotti: «La nozione *gender* (che ricordiamo è il termine inglese che noi traduciamo con genere) è legata alla peculiarità della lingua inglese, priva o quasi di importanza all'interno delle tradizioni teoriche di lingua romanza [...] In francese, ad esempio, il genere può essere utilizzato anche per riferirsi all'umanità nel suo insieme (*le genre humain*), *gender* è quindi il termine di una specifica cultura e di conseguenza intraducibile. Il che significa che uno dei pilastri della teoria femminista anglofona, la distinzione sesso/genere, è priva di senso sia epistemologico che politico in molti contesti non-anglofoni dell'Europa occidentale»; R. Braidotti, *Nomadic subject. Embodiment and Sexual difference in contemporary Feminist theory*, Columbia University Press, New York; tr. it. di A. Crispino, *Soggetto nomade*, Donzelli editore, Roma 1994, p. 70. Questa stessa argomentazione è sostenuta con forza da Teresa de Lauretis, Cfr. T. de Lauretis, *The Essence of the Triangle; or, Taking the Risk of the Essentialism Seriously*, in «Differences», 1 (1988), pp. 3-37.

della donna al suo estremo, ma nel trascenderla, per muoversi verso un terzo polo: la lesbica. Nella postfazione dell'opera di Djuna Barnes, *La Passione*¹⁹, Wittig afferma che la categoria donna è intrisa di assunzioni logocentriche, e criticando l'attaccamento delle femministe della differenza a questa categoria, suggerisce che si lavori per l'elaborazione di una soggettività minoritaria, quale è appunto la lesbica.

Questa è non più una donna, ma è altro. In quanto già sottratta alle identità determinate dal fallo, la lesbica diviene piuttosto soggetto sovversivo e multiplo. Scrive Wittig: «La lesbica è il solo concetto che io conosca che sia al di là del sesso (donna e uomo), perché il soggetto designato (lesbica) *non* è una donna né economicamente né politicamente né ideologicamente. Perché ciò che costituisce una donna è una specifica relazione sociale con un uomo [...] una relazione che implica un obbligo personale e fisico, così come economico, una relazione cui le lesbiche sfuggono, rifiutando di diventare o di rimanere eterosessuali»²⁰.

È chiaro quindi che Wittig abbandona sia la categoria 'donna' che quella di differenza sessuale per assumere come chiave interpretativa della soggettività il termine 'genere', qui definito come organizzazione sociale delle differenze tra i sessi. In questo modo la posizione di Wittig apre un campo di riflessione che indaga la possibilità di andare oltre la differenza sessuale e superare così il dualismo (uomo-donna) che questa presuppone²¹.

¹⁹ Djuna Barnes, *Le passion*, Editions des Femmes, Paris 1980, tr. it. di D. Demby, *La Passione*, Adelphi, Milano 1984.

²⁰ M. Wittig, *One Is Not Born Woman*, cit., p. 20.

²¹ Significativa la critica mossa dalla teorica R. Braidotti, che afferma: «Vedo qui una forma di riduzionismo all'oggettività che fornisce risposte ideologiche a seri presupposti intellettuali», ribadisce in questo modo la sua posizione a favore della teoria della differenza sessuale, scrive

Sembra che qui la critica mossa alla teoria della differenza sessuale risieda soprattutto nel diverso modo di pensare l'omosessualità, osserva a questo proposito Rosi Braidotti: «queste rivendicazioni contrapposte costituiscono uno spartiacque non tanto tra l'eterosessualità e la teoria lesbica – cioè tra una differenza sessuale vincolata dall'eterosessualità e una nozione di genere sposata dalla teoria lesbica – ma piuttosto un disaccordo *all'interno* di teorie e pratiche dell'omosessualità».²²

Irigaray invece situa il desiderio lesbico in un *continuum* con la sessualità femminile, specialmente in relazione al legame con la madre. Il desiderio lesbico è perciò situato nel conteso della sessualità femminile. Di certo possiamo dire che Irigaray propone una versione radicale dell'eterosessualità basata sul reciproco riconoscimento di ognuno dei due sessi, respingendo in questo modo non il lesbismo quanto piuttosto l'identità lesbica come soggettività politica. Per Irigaray, ricordiamo, l'eterosessualità è cosa ben diversa dall'eterosessismo.

Wittig, al contrario, difende la specificità del desiderio lesbico e allo stesso tempo lo separa dalla sessualità femminile. Su questa differenza

ancora: «Che la lesbica non sia una donna, o un terzo polo, o un altro sesso, è molto meno convincente per me dell'argomentazione sulla nuova economia pulsionale omosessuale sviluppata dalle teoriche della differenza sessuale», R. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, London 1991, tr. it di E. Roncalli, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, La Tartaruga Edizioni, Milano 1994, p. 231. È bene qui precisare che Braidotti, nel parlare dell'economia omosessuale sviluppata dalle teoriche della differenza sessuale, si riferisce alla questione dell'amore omoerotico proposta da Irigaray che analizzeremo nel capitolo III di questo lavoro. Ci sembra inoltre opportuno riportare il commento di Fouque a questa posizione: «Monique Wittig ha scelto il termine lesbica di preferenza a donna, non essendo stata in grado di trovare effettivamente la relazione possibile tra donna e donna omosessuale. È infatti una relazione naturale, se si può dire che: ogni donna omosessuale è una donna che lo sappia o meno senza dubbio, una donna», A. Fouque, *Notre pays, notre terre de naissance, c'est la corps maternel*, in «Des femmes e mouvements», 1 (1982), pp. 21-33.

A nostro avviso la posizione del femminismo lesbico di Wittig e quello del femminismo differenzialista appaiono inconciliabili, ci sembra di poter cogliere un unico punto di contatto nel fatto che entrambe hanno come obiettivo il fatto di rivolgersi al di là delle identità sessuali determinate dal maschile.

²² R. Braidotti, *Femminismo anche con altro nome*, in «DWF», 26-24 (1995), p. 55.

troviamo nel femminismo lesbico due linee teoriche: da una parte abbiamo Adrienne Rich che colloca il desiderio lesbico nel *continuum* con la sessualità femminile e in questo riveniamo alcuni punti di contatto con Irigaray; dall'altra, invece, sulla scorta degli insegnamenti di Wittig, incontriamo la teorica Judith Butler che con incisività ribadisce la distinzione genere/sesso e pensa la soggettività lesbica fuori dalla categoria «donna».

Adrienne Rich espone la sua teoria riguardo al lesbismo nel saggio *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*²³, pubblicato nel 1980, che diviene subito un classico per il femminismo e un manifesto teorico per il lesbismo. L'autrice individua nell'eterosessualità non la condizione naturale delle donne ma un'«istituzione» imposta come costringente e obbligatoria dal potere maschile. La donna, in realtà, ha potenzialità sessuali non riducibili all'eterosessualità, fra queste Rich indica quella lesbica.

Propone di distinguere nell'esperienza lesbica due concetti: *esistenza lesbica* e *continuum lesbico*: «Esistenza lesbica sta ad indicare sia il riconoscimento della presenza storica delle lesbiche sia la costante elaborazione del significato di tale esistenza. Per *continuum lesbico* intendo una serie di esperienze – sia nell'ambito della vita singola di oggi donna che attraverso la storia – in cui si manifesta l'interiorizzazione di una soggettività femminile e non solo il fatto che una donna abbia avuto o consciamente desiderato rapporti sessuali con un'altra donna»²⁴. L'autrice, a differenza di Wittig che nega radicalmente il carattere di donna della lesbica, afferma esplicitamente che l'«esperienza lesbica è un'esperienza femminile che ci aiuta a

²³ A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in «Nuova DWF», 23-24 (1980).

²⁴ Ivi, p. 26.

scoprire l'erotismo in termini femminili»²⁵. Per Rich quindi l'esistenza e il *continuum* della donna lesbica esprimono le potenzialità della «donna» in quanto tale. Ci troviamo qui al cospetto di una posizione che ci piace chiamare “femminile del lesbismo”, nel riconoscere la donna anche nella lesbica rinveniamo il mantenimento della differenza sessuale. In questa visione del lesbismo incontriamo il concetto di «femminile» che qui rappresenta una dimensione imprescindibile del desiderio sessuale lesbico.

Totalmente opposta ci sembra invece la teoria della differenza di genere presentata dalla teorica americana Judith Butler. Anche qui come in Wittig la questione della differenza viene collocata all'interno del binomio sesso/genere²⁶. Ricordiamo per Butler il genere è la categoria normativa, il mezzo discorsivo attraverso il quale il “sesso” viene creato come precedente alla cultura, come fatto biologico e irriducibile. La categoria del sesso è anch'essa una categoria di genere, è una nozione naturalizzata ma non naturale. Il sesso, inteso come rete di rappresentazioni, immagini e sensazioni corporee, non ha nulla per cui vada considerato originario e non diversamente dal genere è *derivato*.

Nel suo primo significativo lavoro *Gender Trouble* la teorica americana elabora una critica dei codici vigenti in particolare di quello più influente e, a suo avviso, più oppressivo: il codice dell'eterosessualità. Le teorie femministe sull'identità di genere corrono il rischio, secondo Butler, di discriminare ed escludere le

²⁵ Ivi, p. 28.

²⁶ Il riferimento teorico di Butler non è solo la teoria lesbica di Wittig ma l'analisi materialista proposta da Michel Foucault sulle questioni del corpo, dei saperi e del potere. Su questo cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi Torino 1976. Su Foucault e le teorie femministe cfr anche S. Vaccaro (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997.

esperienze e le realtà di chi non si riconosce nei discorsi dominati. È stato osservato che per Butler «prendere coscienza del carattere non naturale, imposto di quei codici e significati connessi significa prendere coscienza della ‘pluralità’ di potenzialità sessuali e della stessa ‘identità’ o ‘soggettività’ significa provare a risignificarle»²⁷.

Il corpo, i ruoli, le differenze sessuali non sono altro per Butler che atti recitati, ripetuti e sedimentati in conformità ai codici di comportamento. Non ci sono donne e uomini ma recite ripetute e obbligate dei codici dominati, secondo i quali ognuno è quel che fa. È al linguaggio e al suo carattere performativo che Butler riconosce un potere destabilizzante. Gli attori di questa performance destabilizzante per Butler sono soprattutto quelli che il sistema colloca nella categoria degli abietti, ossia gli esclusi quali: gli omosessuali o le lesbiche. Ecco che qui appaiono nuovi soggetti, che di certo non sono le donne. Difatti Butler sviluppa una sorta di ermeneutica del sospetto verso la categoria di «donna», come pietra angolare della politica femminista. Afferma Butler: «In larga parte, la teoria femminista ha considerato la categoria delle donne come fondamento di ogni ulteriore rivendicazione politica, senza capire che tale teoria determina una definizione politica dei tipi di esperienze formulabili come parti di un discorso femminista. Quando la categoria viene considerata come se rappresentasse un insieme di valori o inclinazioni, diventa normativa nel carattere e, quindi, esclusivista nei principi. Questo atteggiamento ha creato un problema sia teorico che politico, e precisamente che un certo numero di donne appartenenti a diverse posizioni culturali si sono rifiutate di riconoscersi come «donne» nei termini formulati dalla teoria femminista, con il risultato che esse non rientrano nella

²⁷ F. Restaino, A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 2000, p. 245.

categoria e vengono a trovarsi nella seguente alternativa: o non sono donne come avevano precedentemente ritenuto di essere, oppure la categoria riflette la posizione ristretta delle sue teoriche e, quindi, non è in grado di riconoscere l'intersezione del genere con la razza, la classe, l'etnia, la sessualità e le altre componenti che contribuiscono alla formazione della (non) identità culturale. Rispondendo, da un lato alla radicale esclusione della categoria delle donne dalle formazioni culturali egemoni e, dall'altro, alla critica interna mossa nell'ambito del discorso femminista agli effetti esclusivistici prodotti dalla categoria stessa, le teoriche femministe devono affrontare il problema della sua ridefinizione e del suo ampliamento allo scopo di renderla più esclusiva (operazione il cui risvolto politico consiste nel decidere a chi affidare il compito di effettuare tale designazione e a nome di chi) o di mettere in discussione la collocazione della categoria stessa come parte di un discorso femminista normativo»²⁸.

Per Butler la categoria donna ha sempre costituito uno snodo problematico nella sua teoria, considerata come il prodotto di un'economia di discorso che rimane, anche nei tentativi di rielaborazione da parte della teoria femminista, implicata in un sistema di pensiero fallogocentrico. Butler critica il pensiero femminista per aver identificato le donne come genere oppresso senza problematizzare l'identità femminile, dimenticando che proprio la polarizzazione di genere maschile/femminile fonda il potere patriarcale, attraverso un processo di esclusione di ogni soggettività incerta o liberamente costruita. Butler elabora una genealogia critica della categoria "donna", al fine di far esplodere quest'ultima e

²⁸ J. Butler, *Genere, Teoria femminista e discorso psicoanalitico*, in M-T Chialant e E. Rao, *Letteratura e femminismi. Teoria della critica in area inglese e americana*, Liguori, Napoli 2005, p.174.

consentire una proliferazione delle identità di genere: non uno, non due, ma tanti generi quanti sono gli individui. La teoria qui esposta contesta l'identità compatta del genere femminile per aprire la soggettività verso un campo possibile delle scelte sessuali, sociali, politiche discorsive, di pensiero. La lesbica è perciò secondo Butler solo il primo passo verso l'esplosione delle monolitiche strutture di genere. In questo modo la teorica americana aspira ad una strategia che sia in grado di lasciarsi alle spalle le narrazioni regolatrici della sessualità.

L'abbandono della categoria donna porta con sé anche rifiuto del binarismo maschile-femminile che Butler vede mantenuto nella teoria della differenza sessuale. Binarismo che a suo avviso rimanda a tutta un'altra serie di dicotomie tanto care ai pensieri unici e che perciò è necessario criticare e superare. In questo modo il rifiuto di attribuire alla differenza sessuale quel potere destrutturante che Irigaray le riconosceva diviene chiaro: in questo indirizzo teorico la differenza sessuale continua ad essere iscritta in un codice logocentrico.

Ci sembra però che nel riattraversare il dibattito che vede contrapposti la teoria della differenza sessuale di Irigaray e il femminismo della differenza di genere serpeggi il seguente interrogativo: la distinzione sesso/genere ripropone nuovamente la classica divisione natura/cultura, mente/corpo, o semplicemente si ritiene già oltre?

Di certo sappiamo che l'abbandono delle categorie di sesso e di differenza sessuale è sempre stato giustificato dal pericolo di ridurre il corpo alla sola dimensione biologica, come secondo le teoriche del genere avviene nel paradigma del femminismo di stampo differenzialista.

Si tratta qui a nostro avviso di fugare un fraintendimento. Ci sembra infatti possibile sostenere che i sospetti di essenzialismo che tuttora gravano sul pensiero della differenza sessuale e in particolare sulle teorie sostenute da Irigaray, dipendano da un equivoco grammaticale e concettuale, che vede la differenza sessuale come l'oggetto del pensiero invece che il soggetto, il significato invece che il significante. "Pensiero della differenza sessuale" non è altro che differenza sessuale pensante: donne e uomini che pensano e si pensano, a partire da sé, liberamente e fuori dai regimi di verità.

Ci sembrano qui significative le affermazioni della scrittrice Jeanne Hyvrard, annoverata tra le pensatrici del movimento di *écriture féminine*: «*Difference, féminine*, in termini di biologia è tautologico. Identico è essenzialmente il riconoscimento dell'esistenza stessa di una cultura umana. Incluso nella dicotomia identità/differenza, il pensiero delle donne non può non essere formato, e si perde invece nelle dispute ideologiche sulle categorie che sono state stabilite da e per li uomini. Dipende dalla questione in gioco. Qualche volta questa, qualche volta quella. Dipende dall'architettura dell'idea nel suo insieme. È aberrante dichiarare la donna identica quando si tratta di sessualità, proprio come è aberrante dichiararla quando si discutono di uguali diritti. Nello stato corrente della nostra comprensione, la nostra analisi può essere solo frammentaria»²⁹.

In queste affermazioni rinveniamo non solo una difesa della differenza sessuale, ma l'idea che il corpo femminile non è da intendersi solo come naturale, quindi determinato biologicamente, ma rappresenta piuttosto l'insieme delle due dimensioni: ovvero quella naturale e quella culturale. La differenza sessuale, il luogo in cui si formula e

²⁹ J. Harward, *La Pensée corps*, Editions des Femmes, Paris 1989, p. 80.

riformula l'interrogativo concernente la relazione tra la natura e la cultura, divenendo per tanto irriducibile sia all'una che all'altra dimensione. La differenza sessuale quindi non è né naturale né culturale, né totalmente data né totalmente costituita, ma è parzialmente tutte e due le cose.

In effetti, nell'aver analizzato le contrapposizioni tra le due principali correnti del dibattito femminista, è a noi che resta un dubbio: quanto è ancora presente, nelle *gender theories* angloamericane che riportano al solo terreno culturale tutta la problematica del conflitto fra i sessi, la pretesa prometeica e smaterializzante di una totale emancipazione da quella radice biologica da cui pure, in quanto esseri umani, dipendiamo?

Difatti nella più recente riflessione di Butler, che proprio sullo statuto dell'umano è largamente incentrata, ci sembra di poter cogliere segni di apertura verso la dimensione biologica dell'umano e per alcuni aspetti anche verso la differenza sessuale, riconoscendo in quest'ultima non il luogo in cui si ripropone la separazione tra maschile e femminile, tra normali e devianti ma piuttosto il luogo di ridefinizione di identità e differenza, di natura e cultura, di maschile-femminile e lesbico³⁰.

³⁰ Sul tema dell'umano in Butler cfr. J. Butler, *Precarious Life: Power of Violence and Mourning*, Verso, London-New York 2004; tr. it. di O. Guaraldo, *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004; Ead., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997; tr. it. di E. Bonini e C. Scaramuzzi *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005.

Sulla questione della differenza sessuale cfr. J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge New York 2004; tr. it. di O. Guaraldo, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006. In un saggio presente in questo testo che si intitola *La fine della differenza sessuale?* Butler ritorna sulla differenza sessuale con tono meno polemico, scorgendo in questa il tentativo di ridefinire l'umano nell'incontro tra la dimensione biologica e culturale, che rappresentano due aspetti imprescindibili dell'umano, senza che uno degli aspetti prevalga sull'altro.

Scriveva diversi anni fa Braidotti: «Sebbene il termine impiegato è genere il contenuto del progetto è almeno secondo me perfettamente compatibile con quello di "differenza sessuale"», R. Braidotti, *Dissonanze*, cit., p. 252. Ci sembra però che nel prosieguo del suo lavoro Braidotti tenda a rimarcare le differenze piuttosto che non le affinità tra i due progetti teorici.

Ricordiamo però che la critica mossa al femminismo della differenza sessuale ed in particolare a Luce Irigaray non è solo quella di aver pensato la differenza sessuale come dato biologico, ma anche di essere rimasta intrappolata all'interno di una "metafisica del due"³¹. Afferma a riguardo la teorica francese Collin: «La differenza dei sessi è inevitabilmente e non si può ridurla interamente ad una «costruzione», tuttavia definire i differenti opponendo dualisticamente «l'uno» degli uomini, al «non-uno» delle donne, significa in qualche modo ricadere, che lo si voglia o no, in una sorta di metafisica dei sessi. D'altronde operare con le sole categorie del femminile e del maschile, nella loro indeterminabilità, è fare economia della realtà sociopolitica degli uomini e delle donne»³².

A nostro parere nelle critiche mosse ad Irigaray non si vuole riconoscere che affermare che il genere umano è segnato dalla differenza sessuale non significa limitarsi a segnalare un dato biologico, ma significa piuttosto elaborare una struttura simbolica, una categoria, che consenta il riferimento al nascere come corpi differentemente sessuati e soprattutto rendere concepibile e dicibile questo aspetto dell'esperienza umana.

Riconoscere una dualità nelle categorie interpretative non vuol dire essenzialismo o ritorno a prescrizioni su maschile o femminile, né vuol dire disconoscere la pluralità di comportamenti, preferenze o

³¹ Questa critica è stata sostenuta e più volte rielaborata, forse potremmo dire anche ritrattata, anche da Rosi Braidotti che scrive: «Il femminismo della differenza sessuale, sin dai primi lavori di Luce Irigaray, non si stacca dalla metafisica del due, tutt'altro: al massimo ne rovescia i termini»; R. Braidotti, *Divenire donna*, in «Millepiani», 25 (2001). Ricordiamo che Braidotti invita a conciliare la «differenza sessuale» con il «divenire donna» elaborato da Deleuze perché rappresenta un'alternativa al dualismo che la teorica rinviene nella proposta filosofica di Irigaray. Su questo cfr. R. Braidotti, *In Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press, Cambridge UK 2002; tr. it. di M. Nadotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.

³² F. Collin, *La disputa della differenza*, in G. Duby e M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 339.

scelte sessuali. Al contrario significa affermare che nessuno dei due sessi può rappresentare l'umano ma soltanto riconoscere la propria parzialità. Si tratta quindi accogliere la differenza e riconoscere che il genere umano è marcato da un originale differire. Osserva a questo proposito Rosi Braidotti: «Il regime patriarcale sessuale ha negato la pienezza e la simmetria delle due economie sessuali [...] Di conseguenza, per me, è un progetto radicale anche immaginare la ricomposizione di un diverso tipo di eterosessualità, capace di rispettare l'incommensurabile differenza di un virtuale “due” che va esplorato e modellato con il dialogo con persone del “proprio” e dell’ “altro” sesso, con gli “stessi” e con gli “altri” sessuali»³³.

Ma ci sembra qui opportuno riportare quello che a noi è parso come un invito possibile di riconciliazione delle due prospettive femministe, in cui le reciproche istanze sono mantenute: «La costituzione di uno spazio veramente comune agli uomini e alle donne, che è stato e resta l'obiettivo primario del femminismo, fa inevitabilmente ricorso alle teorie dell'uguaglianza. Ma questa uguaglianza deve essere intesa come uguaglianza di diritti e non come uguaglianza di identità, la quale, d'altra parte si avrebbe a vantaggio dell'identità maschile esistente. Essa deve lasciare lo spazio al gioco delle differenze individuali o collettive, senza per questo pre-definirle. [...] Che la differenza sessuale si avvii verso la sua scomparsa o debba redistribuirsi diversamente, rientra nell'ordine di un divenire che non trova la sua giustificazione né nel passato, né in un destino inscritto in cielo. “Cosa vuole una donna?” è una domanda che, senza dubbio, non era mai stata fatta e che non trova risposta in una rappresentazione. Ciascun agire, individuale o collettivo, ciascuna parola, la rimette in

³³ R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella, Roma 2002, p. 69.

gioco. La risposta a questa domanda non è dell'ordine del sapere. Essa implica che una donna, ogni donna sia ormai nella posizione di destinatrice e non soltanto di destinataria della parola, e dunque, co-attore, co-attrice della differenza tra i sessi»³⁴.

Il lavoro che qui segue, dopo un primo momento di ricostruzione del conteso filosofico in cui nasce la teoria della differenza sessuale di Irigaray, si prefigge di analizzare l'articolarsi di un'ontologia dell'essere inteso come «essere due» e il costituirsi di una filosofia del corpo. Si tratta qui non di una ricostruzione cronologica del pensiero della filosofa, quanto piuttosto della lettura critica di quei temi che costituiscono la filosofia femminista e materialista di Luce Irigaray.

³⁴ F. Collin, *La disputa della differenza*, cit., pp. 339-340. Sempre della stessa autrice: F. Collin, *L'irreprésentable de la différence des sexe. Categorisation de sexe et constructions scientifiques*, Université de Aix, Marseille 1989, pp. 39-40.

Capitolo 1

Irigaray e il suo tempo

1. Crisi della modernità e filosofia della differenza sessuale

Afferma Irigaray, in una delle sue opere più significative, *Etica della differenza sessuale*, «Ogni epoca – secondo Heidegger – ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo»³⁵. Con queste parole, la filosofa iscrive la differenza sessuale nel più ampio dibattito della filosofia contemporanea.

Sebbene è possibile affermare che la riflessione sulla differenza sessuale non è prerogativa di una sola epoca del pensiero: essa giunge a formulazione, per quanto in modo non completo ed esauriente, all'interno dei più significativi tracciati filosofici, essa è oggetto d'indagine della filosofia, della psicologia e della psicoanalisi. Ma la differenza sessuale acquisisce uno statuto autonomo solo a partire dalla seconda metà del secolo appena passato. Si situa nel punto d'incrocio in cui convergono i più significativi itinerari della riflessione teoretica intorno alla coscienza incarnata e corporea e al linguaggio, e a partire dai quali si diramano linee filosofiche di nuovi orizzonti di speculazione e di prassi trasformativa. Più precisamente possiamo sostenere che la differenza sessuale come paradigma

³⁵ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 11.

filosofico autonomo si colloca all'interno di due campi d'interrogazione e ricerca: quello che attraverso la fenomenologia e con Merleau-Ponty³⁶, in particolare, riporta il pensiero alla condizione situazionale e prospettica della conoscenza umana, elaborando le modalità secondo cui attraverso uno specifico schema corporeo si dischiude intenzionalmente un irriducibile orizzonte mondano, e la rinnovata riflessione sul concetto di "differenza", inaugurata da Heidegger³⁷, e ripresa con particolare attenzione dai teorici del post-strutturalismo francese quali Deleuze e Derrida³⁸.

Di fatti la nascita della differenza sessuale come teoria filosofica deve essere situata in quel periodo storico in cui assistiamo all'emergenza di due fenomeni correlati e indubbiamente significativi per la filosofia: da un lato un movimento generale di crisi che interessa la filosofia contemporanea europea, già dalla fine dell'Ottocento, e che investe la nozione di «razionalità» in quanto costitutiva della conoscenza umana e quindi dello stesso ideale etico umano; dall'altro il sorgere dei movimenti sociali e delle esperienze di ricerca da parte delle donne, che vertono per l'appunto sulle condizioni esistenziali e di discorsività di un pensiero generato in un orizzonte di senso che

³⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, 1945.

³⁷ Heidegger suggerisce con efficacia il tema della differenza, sostenendone la centralità ontologica. Per il filosofo tedesco la differenza è sempre differenza ontologica, ovvero distanza istituita tra l'essere e gli enti. Già durante il corso del semestre estivo 1926 (dedicato ai concetti fondamentali della filosofia antica) Heidegger definiva la filosofia come «scienza che differenzia». «In effetti, – diceva – il senso comune e l'esperienza comune comprendono e cercano solo l'ente. Ma vedere in esso l'essere, comprenderlo e differenziarlo dall'ente, questo è appunto il compito della scienza che differenzia, la filosofia. Essa ha per tema l'essere, e mai l'ente», M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000, p. 76. Il tema della differenza ontologica viene però palesato nel saggio *Dell'essenza del fondamento* che si trova in M. Heidegger, *Wermarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1976; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131.

³⁸ Cfr. G. Deleuze, *Différence e répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1968, e cfr. J. Derrida, *Différance*, in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, trad. it. di Manlio Iofrida, *Margini della filosofia* Einaudi, Torino 1997.

nasce dallo specifico femminile. È in questo contesto che si sviluppa la riflessione filosofica di Luce Irigaray.

Sebbene, come vedremo meglio nello percorso del suo pensiero, è possibile considerare Irigaray come espressione di una teoria filosofica nuova e sicuramente differente rispetto alle teorie dei filosofi a lei contemporanei, soprattutto perché la sua analisi si fonda sulla differenza sessuale, non è però possibile estrapolare la sua figura e la sua filosofia dal contesto storico e teorico in cui nasce e si sviluppa.

In questo senso sono significative le affermazioni della teorica americana Judith Butler: «quando – Irigaray – si riferisce alla questione della differenza sessuale come una problematica dei nostri tempi, ella pare riferirsi alla modernità (...) si tratta di un interrogativo peculiare alla modernità, che segna la modernità stessa»³⁹. Con queste parole Butler iscrive la figura di Irigaray all'interno del contesto filosofico a lei contemporaneo che lavora attorno alle questioni del soggetto e della razionalità. Modernità è infatti da intendersi come un rinnovato interrogarsi sulla soggettività e sulla razionalità.

Come abbiamo osservato poc'anzi il dibattito teorico contemporaneo, o almeno nella filosofia dell'Europa continentale, e soprattutto in quella francese, è dominato dal discorso sulla crisi. La filosofia contemporanea parte dall'idea secondo la quale l'intera storia della filosofia è la vicenda del pensiero metafisico abitato dalle auto-rappresentazioni del soggetto. Si rende perciò necessario indagare i fondamenti della metafisica classica e ripensare il ruolo del soggetto nel discorso filosofico. A lavorare alla ridefinizioni della soggettività

³⁹ J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York-London 2004, tr. it. di P. Mafezzoli, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006, pp. 209-210.

sono i filosofi post-strutturalisti, quali Derrida, Deleuze e Foucault, e le teoriche femministe della «differenza sessuale», quali Cixous e Irigaray.

Le filosofie femministe condividono con le teorie post-strutturaliste oltre ad un forte senso di crisi del *logos*, la necessità di un'attenta critica verso ciò che ci ha preceduto e al tempo stesso un rinnovato desiderio di creatività concettuale. In questi ambiti della filosofia contemporanea si lavora alla definizione di nuovi parametri per la costituzione di una soggettività che sia in grado non di garantire una fondazione universale del reale, quanto di esprimere le modificazioni che avvengono nella sfera simbolica e sociale, dando così vita a nuovi processi di soggettivazione dell'umano. In questo quadro non si tratta di auto-fondare il soggetto ma piuttosto di esplicitare le categorie con le quali il soggetto può essere rappresentato nel divenire che egli stesso attraversa e di cui è un prodotto differenziale. Il primo obiettivo comune alle filosofie femministe e post-strutturaliste è proprio quello di abbattere le connotazioni peggiorative costruite sul concetto di «differenza», mettere in discussione quella che nella storia della metafisica classica è stata pensata come dialettica negativa tra Sé e l'Altro. Il fine è riabilitare il concetto di differenza al di là dell'orizzonte hegeliano, e pensare la soggettività come espressione della positività del processo differenziale.

Ricordiamo che da un punto di vista storico, almeno nella storia dell'Europa, la differenza ha le sue radici nel fascismo europeo e di conseguenza è stata fatta propria dai sistemi di pensiero gerarchici e totalitari. Infatti nella storia dell'Europa moderna i regimi totalitari e fascisti hanno definito la differenza in termini di determinismo

biologico. Il che ha reso possibile lo sterminio di numerosi esseri umani ritenuti «altri», ovvero inferiori.

Di certo possiamo affermare che in tutta la storia della filosofia occidentale la questione della differenza occupa un ruolo centrale; ricordiamo che il pensiero occidentale ha sempre funzionato per opposizioni dualistiche che hanno sviluppato le sottocategorie di “alterità” e di “differenza” come “differenza da”. In questa tradizione la differenza è stata fondata da relazioni di dominio ed esclusione, per cui essere *diverso/a da* equivale a *valere meno di* e a *esser meno di*. La differenza è divenuta valore significativo nei rapporti di potere, tanto da essere ridotta a sinonimo d’inferiorità, come osserva Simone De Beauvoir nell’opera *Il secondo sesso*⁴⁰.

Sebbene quindi in Europa la storia della differenza è disseminata di esclusioni distruttive e di conseguenti svalutazioni, all’interno delle pratiche e della storia del pensiero femminista il concetto di differenza ha svolto un ruolo di primo piano. È indubbiamente Simone De Beauvoir, con la sua acuta analisi dello schema gerarchico della dialettica della coscienza mutuato da Hegel, a porre la questione della differenza. Con il *Secondo Sesso* pone le fondamenta del femminismo come teoria e identifica nella differenza la nozione centrale d’analisi, e allo stesso tempo indica la necessità del superamento dello schema gerarchico all’interno del quale la differenza, specie quella di cui sono portatrici le donne, è stata assimilata ad un’alterità svalorizzata⁴¹.

⁴⁰ Cfr. S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2001, cit.

⁴¹ Secondo De Beauvoir: la donna nella storia, pur essendo libera come l’uomo, si è trovata in condizioni diverse. La donna è stata da sempre pensata come l’Altro rispetto all’uomo, ovvero il secondo sesso rispetto al primo sesso. Scrive De Beauvoir: «Nessuna frattura della società in sessi è possibile. Ecco ciò che definisce essenzialmente la donna: essa è l’Altro nel senso di una totalità, i cui termini sono indispensabili l’uno all’altro [...]. L’umanità è maschile e l’uomo definisce la donna non in quanto tale ma in relazione a se stesso; non è considerata un essere autonomo.[...] lei è soltanto ciò che l’uomo decide che sia, così viene qualificata «il sesso», intendendo che la donna

Si delineano così nuove forme di pensiero che svelano l'istanza antidialettica della filosofia ponendo il problema dell'altro come condizione di possibilità del pensiero. Ma oltre la dialettica, l'altro non s'incontra più dalla parte del medesimo, poiché la filosofia, oltre i dualismi classici, incontra l'alterità come cifra di una pluralità senza fondamento che pulsa nel cuore dei discorsi.

È proprio ripensando le nozioni di differenza e molteplicità che le filosofie femministe ed in particolare Irigaray danno forma a ciò che definiscono un «pensiero sessuato», affermando che la differenza è innanzitutto quella inscritta nei corpi perché ogni corpo è sessualmente differente e differenziato. A partire da questa

per lui è sesso, dunque lo è in senso assoluto. La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è Soggetto, l'Assoluto: lei è l'altro. La categoria dell'Altro ha origini remote quanto la coscienza stessa», S. De Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 19. Osserviamo innanzitutto che De Beauvoir scrive riferendosi alla donna «Altro» con la lettera iniziale maiuscola, che è ben diverso da «altro» con l'iniziale minuscola. L'alterità femminile è qui condizione del tutto particolare, infatti sta ad indicare una situazione di subordinazione e di inferiorità. Queste affermazioni portano De Beauvoir a sostenere che bisogna superare la visione gerarchica, secondo cui le donne sono inferiori agli uomini e in cui il femminile è concepito come "Altro" o meglio come "sesso secondo" rispetto al maschile che è invece primo. Per De Beauvoir l'obiettivo da perseguire è dare inizio ad un processo di liberazione della donna. Liberazione che è qui pensata come necessaria preconditione per una relazione armoniosa e conciliante con l'uomo. Scrive De Beauvoir: «Liberare la donna significa rifiutare di chiuderla nei rapporti che ha con l'uomo, ma non negare tali rapporti; se essa si oppone per sé continuerà ugualmente ad esistere anche per lui: riconoscendosi reciprocamente come soggetto ognuno tuttavia rimarrà per l'altro un *altro*, la reciprocità dei loro rapporti non sopprimerà i miracoli che genera la divisione degli esseri umani in due categorie distinte: il desiderio, il possesso, l'amore, il sogno, l'avventura; e le parole che ci commuovono: dare, conquistarsi, unirsi, conserveranno il loro senso; quando invece sarà abolita la schiavitù di una metà dell'umanità e tutto il sistema di ipocrisia implicandovi, allora la "sezione" dell'umanità rivelerà il suo autentico significato e la coppia umana troverà la sua vera forma», S. De Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 833. Perseguire come obiettivo la liberazione femminile significa conquistare l'uguaglianza tra uomo e donna. Ed è proprio su questo punto dell'analisi di De Beauvoir che Irigaray rimarcherà con molta incisività la sua distanza, di questo abbiamo già parlato nell'Introduzione di questo lavoro, ma ci sembra qui opportuno ricordare quanto la nostra filosofa afferma: «Chiedere l'uguaglianza, come donne, mi sembra un'espressione sbagliata per un obiettivo reale. Chiedere di essere uguali presuppone un termine di confronto. A chi o a che cosa vogliono essere rese uguali le donne? Agli uomini? Uguali a quale modello? Perché non uguali a se stesse?. Un'analisi ben rigorosa delle rivendicazioni di uguaglianza mostra che sono bene fondate al livello di una critica superficiale della società, ma utopiche come mezzo di liberazione delle donne. Lo sfruttamento delle donne è fondato sulla differenza sessuale, e non può risolversi che attraverso la differenza sessuale». L. Irigaray, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza sessuale*, cit., p.11. Cfr. anche L. Irigaray, *Eguals à qui?*, in «Critique», 480 (1987), pp. 420-437.

consapevolezza il paradigma filosofico di Irigaray svela la natura fallocentrica e maschile di un discorso sul soggetto che, come vedremo bene di seguito⁴², si pretendeva neutro e universale. È sempre attorno al concetto di differenza che inaugurerà un processo di *decostruzione* della metafisica classica.

Tra le filosofie poststrutturaliste e il paradigma filosofico proposto da Irigaray riconosciamo come obiettivo comune la destrutturazione dello modello di razionalità di matrice cartesiana, decretando in questo modo la morte di qualunque ipotesi teorica di un soggetto universale, quello stesso che, nei toni solenni della metafisica ha occultato il valore della singolarità sessuata dietro la maschera del logocentrismo neutro.

Sul terreno di riflessione del destino di una specifica forma di soggettività che volge al tramonto troviamo un punto di incontro tra Irigaray e i teorici post-strutturalisti della sua stessa generazione, ma questo stesso punto di convergenza si rivelerà per la teoria della differenza sessuale elaborata dalla nostra filosofa luogo di estrema lontananza e differenza.

Irigaray si rivolge alla medesima tradizione dell'ontologia classica occidentale a cui si rivolgono Derrida, Deleuze e Foucault. Ma tra Irigaray e i filosofi post-strutturalisti emerge marcatamente una radicale diversità. Per Irigaray la cosiddetta crisi della filosofia, a causa della quale Foucault afferma la morte della filosofia, è già consumata. La filosofa sebbene si muova tra le macerie di una filosofia giunta al suo termine e già intravede un nuovo ordine discorsivo. La crisi interna al discorso filosofico è per la filosofa rappresenta la condizione che permette di porre la questione della

⁴² Questo punto sarà sviluppato nel III capitolo di questo lavoro.

differenza sessuale. Qui la morte del soggetto fallologocentrico crea le condizioni di possibilità della soggettività femminile.

Possiamo definire l'opera di Irigaray come una reazione positiva alla crisi delle modernità; non solo è inscritta in questa crisi, ma ci sembra di poter affermare che può essere letta come risposta diretta alla presa di posizione dei filosofi contemporanei. La sua filosofia ci offre una ridefinizione della decostruzione derridiana e un attacco alla teoria delle macchine desideranti di Deleuze che conducono il soggetto verso una nuova forma di neutralizzazione. Il pensiero di Irigaray si impegna in un dialogo con queste teorie, risponde loro e le adatta al suo progetto che ha come obiettivo: esprimere la positività della differenza sessuale.⁴³

2. Il divenire donna della filosofia

Indubbiamente l'effetto più significativo della crisi del discorso filosofico è la questione «donne e filosofia», effetto della crisi del su'oa4().9[.]»

Il fatto che la filosofia ritorna sulla questione del femminile testimonia uno stretto rapporto tra questi e il *logos* filosofico, come sostiene Irigaray il femminile è sempre presente nella tradizione seppure per essere negato, rappresenta in tal senso una costante del discorso teorico. Ma in questa particolare circostanza l'interesse verso il femminile sembra essere espressione solo dell'esigenza di rinnovamento del discorso teoretico. Nel vortice di idee che accompagna quello che possiamo chiamare il "divenire donna": della scrittura, della filosofia e delle idee, le donne come soggetti storici non compaiono mai. Nelle letture di questi filosofi la donna è ridotta a metafora del vuoto, della mancanza, del non essere, del mistero, è precondizione del divenire, è perciò qui valorizzata come corpo testuale piuttosto che come corpo sessuato al femminile.

In questo modo ritroviamo la donna rimessa in posizione ancillare nei confronti di un *logos* che rimane pur nei suoi tentativi di rinnovamento ancora maschile. È chiaro che manca al «divenire donna» del *logos* filosofico le donne, da intendersi qui come individui in carne ed ossa impegnate nella lotta alla trasformazione di processo collettivo ed individuale dello statuto delle donne.

Deleuze, ad esempio, che di certo non si è mai espresso negativamente sulle lotte di liberazione sostenute dal movimento femminista si muove verso un processo di desessualizzazione del soggetto che inevitabilmente annienta la differenza sessuale. Nella sua teoria della soggettività attribuisce le stesse possibilità sessuali sia a uomini che a donne. Con il «divenire donna» Deleuze presenta una nuova concezione della coscienza umana che si muove al di là delle dicotomie di genere.

Scriva il filosofo: «Certo è indispensabile che le donne conducano una politica molare, in funzione della conquista che operano del proprio organismo, della propria storia, della propria soggettività: “Noi in quanto donne” appare allora come soggetto di enunciazione. Ma è pericoloso ripiegarsi su un tale soggetto, che non funziona senza inaridire una sorgente o arrestare un flusso»⁴⁴. È quindi chiaro che non è il soggetto donna che interessa a Deleuze.

L'opera di Deleuze non poggia sulla distinzione dicotomica delle posizioni di soggetto maschile-femminile, ma piuttosto su una molteplicità di posizioni di soggetto sessuate. È questa una visione del soggetto come essere dotato di sessualità multiple. Scrive Deleuze: «Ci sono tanti sessi quanti termini in simbiosi, tante differenze quanti elementi che intervengono in un processo di contagio. Noi sappiamo che tra uomo e donna passano molti esseri, che vengono da altri mondi, portati dal vento, che fanno rizoma attorno alle radici, e non si lasciano comprendere in termini di produzione, ma soltanto di divenire»⁴⁵.

Si dispiega in questo modo una visione del soggetto come desessualizzato, Deleuze così trascura quelli che sono punti cruciali per la teoria femminista, in particolare il fatto che il movimento delle donne si sia sviluppato a partire dalla rivendicazione del loro diritto a

⁴⁴ G. Deleuze, *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980; tr. it di G. Passerone, *Mille piani*, Castelvechi Cooper, Milano 2002, p. 387. I termini molare e molecolare corrispondono rispettivamente ai sostituti maggioranza e minoranza. Ricordiamo che per Deleuze la maggioranza si definisce attraverso un'identità, i bianchi, gli uomini, fissando così un sistema di costanti. La minoranza diversamente ha a che fare con le variazioni delle costanti: la donna come non uomo, il nero come non bianco. È chiaro che la minoranza può essere quantitativamente prevalente e la maggioranza numericamente esigua, la differenza infatti non è di grado ma di natura, perciò minoranza e maggioranza non si determinano in base al numero. Così la minoranza si posiziona come concetto operativo di una politica del divenire, di una micropolitica o politica delle minoranze che non rimuove o esclude l'orizzonte molare o macropolitico ma lo assume su un piano differente, perché consapevoli che ogni cosa è politica, ma che ogni politica è macropolitica e micropolitica contemporaneamente, perciò ha una maggioranza ed una minoranza.

⁴⁵ Ivi, p. 387.

controllare il proprio corpo e la propria sessualità. Ricordiamo invece che la richiesta di autodeterminarsi è questione fondamentale per la teoria femminista. Per Deleuze le donne sarebbero rivoluzionarie nella misura in esse divenissero macchine desideranti, poiché queste macchine aprono la possibilità di una nuova umanità che funzionerebbe secondo un modello di desiderio non legato alla classica distinzione dicotomica della sessualità.

Ed è proprio la teoria delle macchine desideranti che si rivela particolarmente problematica agli occhi della filosofia femminista, queste amalgamano uomini e donne in una nuova sessualità libera dal genere. In questa prospettiva né la relazione madre figlia, che per Irigaray invece costituisce un momento fondamentale del divenire soggetto delle donne e apre verso la possibilità di un'altra forma di relazione alla filiazione, né altre esperienze che hanno a che fare con il vissuto corporeo delle donne, sono prese in considerazione da Deleuze; il quale con le macchine desideranti sostituisce la differenza sessuale. Osserva Irigaray: «E la 'macchina desiderante', non sta ancora al posto della donna, o del femminile? Non è forse una specie di metafora utilizzabile dagli uomini? Specialmente in funzione del loro rapporto con il tecnocratico?... Questo godere (*jouissance*) può costituire una scoperta per gli uomini, un godere in più, nell'un 'divenire-donna' fantasmatico, ma è diventato familiare alle donne, da tanto tempo. Il corpo senza organi non è per loro una condizione storica? E non rischia, ancora una volta, di prendere alla donna questi(suoi) spazi non ancora colonizzati dove potrebbe avere luogo il suo desiderio? Le donne sono state assegnate in pari tempo alla questione del 'corpo materia' e del 'senza-organi': il 'corpo senza organi non viene ad occupare il luogo della loro specifica schisi?

Dell'incavo del loro desiderio sul corpo? Dell'ancora e sempre vergine del loro desiderio?»⁴⁶.

Possiamo quindi affermare che il divenire donna di cui ci parla Deleuze è disincarnato ed in più non ha nessuna connessione logica con le lotte, l'esperienza e la discorsività di donne reali. Difatti il modello di sessualità multipla proposta dal filosofo presuppone che le donne si conformino ad un modello di sessualità maschile che dissolve la differenza sessuale.

Come sottolinea Irigaray: «Per fare del 'corpo senza organi' un 'causa' di godimento (jouissance), non bisognava aver avuto con il linguaggio e il sesso- con gli organi?- un rapporto che le donne non hanno mai avuto?»⁴⁷.

Perciò solo per l'uomo è possibile sostenere la neutralità sessuale, visto che egli detiene da sempre la prerogativa di esprimere la sua sessualità, la grammatica del suo desiderio ed ha il suo luogo di enunciazione come soggetto. Possibilità da sempre negata alle donne il cui compito è affermarsi come soggetti di enunciazione, come corpi sessuati, per asserire così il loro diritto ad essere soggetti.

È chiaro che l'obiettivo di Deleuze è rovesciare la dialettica identità/alterità che governa il pensiero filosofico classico, ed in questo riconosciamo una stretta somiglianza con Irigaray sebbene con risultati estremamente diversi, al filosofo infatti non interessa creare le condizioni di pensiero perché si definisca una specifica soggettività femminile.

Scriva la teorica Rosi Braidotti: «le donne hanno un ruolo speciale da svolgere nel processo, nella misura in cui sono state i riferimenti di

⁴⁶ L. Irigaray *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris, tr. it. di Luisa Muraro, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 117.

⁴⁷ *Ibidem*

una certa visione del ‘femminile’ come simulacro, o altro strutturale del sistema di rappresentazione classico. Sebbene le donne non siano la sola minoranza occupata e coinvolta nella critica del dualismo dialettico, esse sono tuttavia cruciali»⁴⁸.

È quindi chiara l’inconciliabilità tra la prospettiva irigarayana e quella deleuziana. Per Irigaray la posta in gioco nella ridefinizione della soggettività è femminile è come far sì che il femminile esprima un’altra differenza, svincolata da quel contesto binario e oppositivo entro il quale la filosofia occidentale l’ha confinata. Si tratta di lavorare non solo alla decostruzione delle rappresentazioni fallocentriche del femminile quanto sull’esperienza delle donne e sui loro differenti modi di abitare la posizione di soggetto Donna.

Tra gli obbiettivi polemici di Irigaray riconosciamo anche il filosofo Emanuel Levinas, quest’ultimo infatti pur criticando la filosofia di non aver riconosciuto la differenza dei sessi se non come opposizione o specularità di fatto tradisce subito i suoi primi intenti: *oggettiva* il femminile e lo assume solo attraverso delle metafore. Il mistero e il pudore sono i modi in cui Levinas intende il femminile.

Scrivono il filosofo: «La contrarietà che permette al termine di restare assolutamente altro, è la *femminilità*.

Il sesso non è una differenza specifica qualunque. Esso si situa al di fuori della divisione logica in generi e in specie. Questa divisione non arriva certamente mai a raggiungere un contenuto empirico. Ma non è questo il punto in cui non permette di render conto della differenza dei sessi. La differenza dei sessi è una struttura formale, che però divide la realtà in un altro senso e condiziona la possibilità stessa di intendere la

⁴⁸ R. Braidotti, *Dissonanze*, cit., p. 71.

realtà in termini di molteplicità, contro l'unità dell'essere proclamata da Parmenide.

La differenza dei sessi non è neppure una contraddizione [...] la differenza dei sessi non è neppure la dualità di due termini complementari, poiché due termini complementari presuppongono una totalità preesistente.

Il modo di esistere della femminilità consiste nel nascondersi, e questo fatto di nascondersi è appunto il pudore. Perciò questa alterità della femminilità non consiste in una pura e semplice esterioresità oggettuale»⁴⁹.

Il femminile quindi è qui solo tema e oggetto del discorso, nuovamente ricondotto al Medesimo, e al discorso dell'Uno. Questa prospettiva teorica non differentemente dalle altre ci significa quanto sia una mancata attenzione alle donne come soggetti storici, le uniche che incarnano il principio femminile⁵⁰.

In questo panorama filosofico il femminile non è altro che una complessa ed elaborata metafora, che serve agli uomini per esprimere quello stato critico della condizione postmoderna. Qui il femminile è solo una strategia di lettura della filosofia, serve solo come efficace veicolo per ridefinire la soggettività umana.

Dalla donna nietzscheana, metafora di verità, alla proposta del diventare donna della filosofia di Deleuze⁵¹ e Derrida, e al mistero del

⁴⁹ E. Levinas, *Le temps e l'Autre*, Minit, Paris 1979 ; trad. it da F. Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Melangolo, Genova 1997.

⁵⁰ Ricordiamo le parole della teorica francese Françoise Collin: «Non più l'eterno femminile, ma un universale femminile. Una femminilità che comporta individui biologicamente uomini e donne», F. Collin e M. Forcina, *La differenza dei sessi nella filosofia, nodi teorici e problemi politici*, Milella, Lecce 1998, p. 41.

⁵¹ Come giustamente afferma Sara Kofman: «Per Deleuze in un'epoca ben determinata, 'il divenire donna' era una nozione polemica, un modo per non mostrarsi un metafisico, un modo per contraddire la metafisica» S. Kofman, *La question de femmes: une impasse pour le philosophes*, in «Les Cahiers du Grifith», 46, 1992.

femminile di Levinas tutto si limita ad una strategia o ad un percorso filosofico personale, dove la donna appare ancora ma senza corpo, in quanto non è altro che un luogo di un sintomo, un problema del filosofo davanti alla sua materia.

Se è infatti vero che la filosofia nell'epoca della crisi e il declino delle nozioni filosofiche classiche del soggetto propongono la questione "donne e filosofia", nei termini del femminile nel pensiero, quest'ultimo ci appare solo come sintomo di un corpo malaticcio che prova a innovarsi attraverso un trasformazioni e aperture che sicuramente permettono la nascita di nuovi enunciati ma sempre all'interno della vecchia struttura discorsiva. Ciò che è in gioco in questa apertura del discorso filosofico verso il femminile è il desiderio di rinnovare gli obiettivi e il funzionamento della disciplina filosofica.

Possiamo quindi dire che la femminilizzazione del pensiero sembra essere solo una tappa fondamentale nel più ampio programma di antiumanesimo che segna la nostra epoca. Si viene così a configurare una scenario per cui la nozione del soggetto razionale si trova ad essere decostruita o addirittura abbandonata nello stesso momento in cui le donne hanno per la prima volta nella storia accesso al discorso e iniziano a costituirsi come soggetti storici.

È quindi evidente come il dibattito sulla modernità sia vicino al discorso del femminismo, e questo ci sembra mostri che l'idea della morte del soggetto sia stata sopravvalutata fin dagli inizi della vicenda post-strutturalista in Francia.

3. Il decostruzionismo di Derrida e Irigaray

Nell'ampio panorama del dibattito filosofico contemporaneo una delle voci più significative è il filosofo decostruzionista Derrida, sulla cui opera Irigaray ritorna frequentemente⁵². Il primo esplicito riferimento di Irigaray a Derrida si trova in “le v(i)ol de la lettre”, un commento alla *De Grammatologia*⁵³, ma il confronto con il filosofo è presente in molti passaggi del suo itinerario filosofico, anche quando non sono presenti esplicite citazioni.

La vicinanza tra Derrida e Irigaray è innanzitutto sulla comune metodologia filosofica, Irigaray fa propria la lezione derridiana del decostruzionismo⁵⁴ filosofico. Possiamo, infatti affermare che *Speculum* è il testo in cui la pratica testuale decostruzionista è messa atto, ci riferiamo in particolare al saggio «l'ustera di Platone», qui è frequente la terminologia derridiana come ad esempio: margine, deiscenza e supplemento. Tuttavia qui il procedimento interpretativo è condotto da un punto di vista prospettico che deriva dalla consapevolezza di Irigaray del proprio essere sessuata al femminile. Sebbene quindi Irigaray non usi mai il termine decostruzionismo è impossibile negare la somiglianza del suo metodo filosofico con il metodo derridiano.

⁵² In Italia G. Stanchina nella sua monografia su Irigaray, *La filosofia di Luce Irigaray. Pensare e abitare un corpo di donna* Mimesis, Milano 1996, sostiene che la tecnica discorsiva irigarayana sia molto vicina alla «decostruzione» derridiana. È infatti alla sua monografia che facciamo riferimento nel analisi del metodo decostruzionista di Irigaray.

⁵³ Cfr., J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, trad. it. Da R Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.

⁵⁴ Con la parola decostruzionismo si intende normalmente la filosofia di J. Derrida. Nelle prime occorrenze il termine designa principalmente una strategia di lettura di testi. Testi filosofici, ma anche un tipo di testualità generale, testo come tradizione consolidata o come istituzione. La decostruzione non è dunque in primo luogo né un metodo, né un sistema, è piuttosto una strategia che tende a coincidere con un evento interpretativo che decostruisce per riconfigurare, ovvero per rilasciare sempre di nuovo senso il testo. Cfr., J. Derrida, *Della grammatologia*, cit. Il decostruzionismo derridiano fa riferimento sia alla *Destruktion* heideggeriana relativa ai concetti fondamentali della metafisica classica che alla demolizione degli idoli metafisici operata da Nietzsche. Ricordiamo a questo proposito che anche Irigaray si riferisce ad entrambi i filosofi.

Irigaray per designare la sua strategia filosofica utilizza il termine «mimesi», credo sia possibile rinvenire in questo rifiuto il desiderio di prendere la distanza dagli assunti derridiani, non per negarne il debito ma per sottolineare le differenze. La mimesi di Irigaray, a differenza della decostruzione derridiana, è innanzitutto una strategia di lettura sessuata. Si tratta qui di dare la parola alla donna, scrive: «In primo tempo non c'è forse che una “strada” quella storicamente assegnata al femminile: *il mimetismo*. Si tratta di assumere questo ruolo in maniera deliberata. Che già significa rovesciare in affermazione una subordinazione e, con ciò, cominciare ad eluderla[...] ricorrere alla mimesi significa dunque per una donna, tentare di ritrovare il luogo del suo sfruttamento attraverso il discorso [...] Significa anche svelare, il fatto che, se le donne mimano così bene, vuol dire che non sono totalmente assorbite in tale funzione. *Esse restano anche altrove*: altra insistenza di “materia” ma anche di godimento»⁵⁵.

Si tratta quindi di un mimetismo che ha la funzione di rovesciare i giochi dello specchio, le identificazioni proiettive, l'economia speculare che sostiene il logos maschile che pone i suoi limiti esteriori e le linee di divisione tra se e l'altro. Questa tecnica è uno svelamento radicale, mediante la ripetizione, della logica oppressiva di questa economia. Scrive ancora Irigaray: «Si tratta piuttosto di interrogare il “*funzionamento della grammatica*” di ogni figura del discorso, le sue leggi o necessità sintattiche, le configurazioni immaginarie, gli intrecci metaforici, e, beninteso, ciò che essa non articola nell'enunciato: *i suoi silenzi*»⁵⁶.

⁵⁵ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 62.

⁵⁶ Ivi, p. 61.

Ad ogni modo anche se con altro nome e con specificità differenti, è innegabile che almeno agli inizi dell'elaborazione filosofica la tecnica utilizzata da Irigaray è di tipo decostruzionista. Chiariamo meglio, sia la *mimesi* che il *decostruzionismo* implicano una modalità di aderenza al testo. Si tratta di analizzare le fratture, le frammentazioni, gli scarti semantici, le iterazioni del discorso rifiutando in questo modo ogni angolatura sistematica e totalizzante che lo trascende assumendo così un unico punto di vista. Possiamo affermare che la decostruzione come metodologia è qui scelta in virtù del suo carattere di immanenza, carattere riferibile più alla sua essenza pratica e che non teoretica del decostruzionismo.

Ma la reale differenza a nostro avviso, tra il metodo derridiano e quello irigarayano è che l'uno sembra quasi cristallizzarsi in una elogio della scritto, impregnato sul suo carattere metaforico e frammentario, rimarca le fratture del discorso come le linee di forza in cui irrompe un'alterità mai pienamente domata, ma questa alterità in Derrida non ha nome alcuno, o forse meglio ne ha tanti. In verità l'alterità di cui parla Derrida non si incarna mai in una specifica soggettività.

Per Irigaray si tratta da una parte di ridefinire il discorso filosofico, afferma infatti: «È proprio il discorso filosofico che si deve interrogare e guastare in quanto esso detta la legge di ogni altro, costituisce il discorso dei discorsi [...] interrogare ciò che fa la potenza della sua sistematicità, la forza della sua coesione, la risorsa dei suoi dispiegamenti, la generalità della sua legge e del suo valore»⁵⁷, e dall'altra di aprire nel discorso spazi in cui il femminile possa costituirsi come soggettività fuori dall'orizzonte egemone del

⁵⁷ L. Irigaray, *Il potere del discorso. Subordinazione femminile*, in «Aut-Aut», 1976, p. 99.

Soggetto unico che Irigaray chiama “Soggetto Uomo”. Aprire il discorso all’uso non dialettico della differenza sessuale consente di ripensare la nozione di soggetto, quella che si è determinata attraverso l’esclusione dell’altro donna. Il metodo filosofico di Irigaray non si limita alla sola decostruzione dei testi filosofici ma nelle sue letture decostruzioniste della metafisica classica prefigura nuovi scenari in cui il femminile e la donna rientrano in scena da protagonisti.

Un significativo esempio della «mimesi» irigarayana è in *Amante marina*, qui Irigaray decostruisce il linguaggio filosofico attraverso una pratica di riscrittura dei testi di Nietzsche e Derrida. Se infatti analizziamo l’incipit di *Amante marina* e lo paragoniamo con alcuni dei *Ditirambi di Dioniso di Nietzsche* notiamo che la filosofa li riscrive assumendo la prospettiva della differenza sessuale.

Così mentre Nietzsche, fa pronunciare ad Arianna, le seguenti parole: «Ah! Ah!/E mi torturi folle che sei, /martirizzi il mio orgoglio?/da’ Amore a me – chi mi scalda ancora?/ Chi mi ama ancora?/da’ mani ardenti,/da’ bracieri per il cuore,/da’ a me, la più solitaria, /cui ghiaccio, ah! sette stati di ghiaccio/a bramare nemici insegnano,/persino nemici, da’ a me – te,/nemico crudelissimo, /anzi arrenditi a me!.../É andato!/Ecco anche lui fuggì,/il mio unico compagno,/il mio grande nemico,/ il mio sconosciuto, /il mio dio carnefice!.../No!/torna indietro!/Con tutte le tue torture!/Tutte le lacrime mie/corrono a te/e l’ultima fiamma del mio cuore/s’accende per te. /Oh torna indietro,/mio dio sconosciuto! *dolore* mio!/felicità mia ultima!»⁵⁸

⁵⁸ F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere complete*, Adelphi Milano 1998, pp. 350-253.

Alle quali Dioniso risponde: «Sii saggia Arianna!.../Hai piccole orecchie, hai le mie orecchie:/metti là dentro una saggia parola! –/Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare?»⁵⁹.

Irigaray riscrive, questi versi donando ad Arianna le seguenti parole: «E bisognava che tutti voi mi aveste persa di vista perché, verso di voi, io tornassi con un altro sguardo. E, certo, il più pesante è stato di accostare, per amore, le labbra. Di chiudere questa bocca che sempre voleva scorrere. Ma, senza quel ritiro, non vi sareste mai ricordati che esiste pure qualcosa che ha una lingua diversa dalla vostra. Ero la vostra risonanza. Timpano ero per il vostro orecchio che si rimandava a se stesso la propria verità [...] Come vi amerei se, di parlavi, avessi la possibilità. E ancora troppo vi amo nel silenzio per ricordarmi del movimento del mio divenire. Costantemente scossa, agitata, irrigidita o sepolta dal rumore della vostra morte. Il richiamo della mia nascita restando soffocato dal fracasso del vostro odio. O dal sudario della vostra indifferenza. Poiché, in tondo, voi non cessate di girare. In voi stessi. Respingendo fuori dal vostro cerchio, ciò che, d'altrove, si ricorda. Ma io ritorno da molto lontano. E vi dico: il vostro orizzonte è limitato. Anzi forato. Mi avete sempre presa nella vostra tela e, se non sono più il vostro passaggio dal dritto al rovescio, dal rovescio al dritto, il tempo lascerà vedere un altro giorno. Il vostro mondo si sfilaccerà. Straripato per altri luoghi. Quel fuori di cui non vi siete curati»⁶⁰.

Questo è il più significativo esempio di come funziona la «mimesi» irigarayana, finalmente a parlare è la donna con la sua differenza. Il linguaggio qui non è de-fisicizzato bensì marcato e creatore di

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ L. Irigaray, *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di L. Muraro, *Amante Marina di Friedrich Nietzsche*, Luca Sossella, Roma 2003, pp. 8-9.

un'immagine corporea e di una narrazione sociale in cui il femminile e la donna possano costituirsi come soggettività. La mimesi è quindi qui intesa come strategia discorsiva di chi non si riconosce nel linguaggio egemone e lavora per costruirne uno nuovo. È, infatti, la costruzione di un nuovo linguaggio e parallelamente di un nuovo immaginario declinato dallo specifico femminile a rappresentare il carattere propositivo del discorso irigarayano.

4. Dalla *différance* alla differenza sessuale

Sebbene è impossibile trovare nell'opera derridiana una catena di enunciati sistematicamente concatenati ed strutturati in una teoria del genere, e ciò è da addebitare ad uno specifico intento filosofico, rinvenibile anche nei testi irigarayani, e che consiste nell'esigenza di distanziarsi dalla trattazione classica della differenza sessuale. Sulla questione della differenza sessuale il lavoro decostruzionista di Derrida è volto alla critica di quei sistemi argomentativi che inseriscono il corpo sessuato nel sistema dialettico della metafisica, che pensa la sessuatezza nei termini della diade attivo/passivo. Un esempio significativo è proposto dalla teoria biologica di Aristotele, che rinvia nel maschio il principio attivo della generazione, ovvero causa efficiente nella produzione dell'essere vivente, il cui sostrato

materiale e passivo è fornito dalla femmina⁶¹. Idea rimasta per secoli sostanzialmente immutata, è infatti riproposta da Hegel all'interno del progetto filosofico sistematico della *Fenomenologia dello spirito*. In entrambe le teorie la differenza di genere è ricompresa all'interno di un sistema filosofico che ne implica superamento.

Sia Irigaray che Derrida muovono da una medesima critica al discorso filosofico ma si distaccano per intenti e strategie, se per Irigaray la critica della metafisica classica risiede nel rifiuto da parte dei soggetti di pensare la propria situazionalità corporea sessuata, e il rimando alla irriducibile differenza sessuale implica l'assunzione da parte dei soggetti della propria parzialità. In Derrida invece pur essendo presenti critiche al carattere monosessuato del discorso la differenza sessuale è presentata come uno degli indecidibili (*pharmakon*, scrittura, *différance*), in grado di scardinare la sistematicità del logos metafisico. La differenza sessuale è qui ricondotta al più generale lavoro della *différance*⁶² derridiana, che è segno di una differenza plurale e non duale.

⁶¹ «La femmina in quanto femmina, è passiva, e il maschio in quanto maschio, attivo, e ciò da cui ha principio la trasformazione», Aristotele, *La riproduzione degli animali*, in *Opere biologiche*, a cura di Lanza e M. Veggetti, UTET, Torino 1971, libro 1, cap. 19, 729b 13. Su questo cfr. il saggio di Irigaray *Come concepire un femmina?* In L. Irigaray *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris, 1974; tr. it. di L. Muraro (a cura di), *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1998

⁶² J. Derrida, *Différance*, cit. Nel 1968 Derrida tiene, presso la Società Francese di Filosofia, una conferenza intitolata la "*différance*". In questa sede viene introdotto il neologismo di maggiore fortuna della filosofia derridiana: *différance*, parola intraducibile, perché intende appunto far riferimento alla disseminazione costitutiva del senso. L'espressione è idiomatica. In francese *différance* si pronuncia come *différence* (grammaticalmente corretto) non vi è tra i termini alcuna differenza acustica, la differenza si coglie solo sul piano della scrittura. *Différance* derridiana, rinvia sia al *differre* latino, facendo così riferimento al differimento temporale, che al *diagraphein* greco, indicando la spaziatura, la distanza, l'alterità. Ed ancora, ci ricorda Derrida la desinenza "*ance*" rinvia in francese ad un significato attivo. La *différance* non è sostanza, ma differimento che si manifesta nei suoi effetti. In questo modo non è pura differenza passiva, assume un significato genetico. Ma al tempo stesso non facendo alcun riferimento al soggetto del differire, evita di assumere un significato pienamente attivo. La *différance* è insomma attivo-passiva. Possiamo dire che la *différance* di cui parla Derrida non è opposizionale, è differenziale e non dialettica. È genesi del senso che si produce a colpi di ripetute affermazioni, anziché di negazioni. Ci spiega Derrida: «Ho tentato di distinguere la *différance* (la cui *a* tra l'altro ne marca il carattere

Per comprendere meglio quella che sarà la critica mossa da Irigaray a Derrida ci sembra opportuno, ricostruire seppure brevemente l'uso dei termini "differenza sessuale" e "donna" nel'alveo del discorso derridiano. Derrida si sofferma ad analizzare i termini "differenza sessuale" e "donna" nei seguenti testi: i saggi *Geschlecht I* e *Geschlecht II*, Sproni. *Gli stili di Nietzsche*.

I saggi *Geschlecht I* e *Geschlecht II*, costituiscono la riflessione derridiana più significativa sul tema della differenza sessuale e della sua compromissione con il pensiero logocentrico, individuando nel *Dasein* heideggeriano l'orizzonte possibile di una differenza sessuale multivoca e diffusa. Scrive Derrida: «Una volta ricordato che il *Dasein* non si riduceva né all'essere umano, né all'io, né alla coscienza né o all'inconscio, né al soggetto né all'individuo, e neppure all'*animal rationale*, si poteva credere che la questione della differenza sessuale non avesse alcuna possibilità di venire commisurata alla questione del senso dell'essere o della differenza ontologica [...] Ora, capita sicuramente il contrario. Heidegger ha appena ricordato la neutralità del *Dasein* ed ecco che sente subito il bisogno di precisare: neutralità *anche* rispetto alla differenza sessuale. [...] il *Dasein* non appartiene a nessuno dei due sessi, non significa però che l'ente che lui è sia privo di sesso. Al contrario, si può pensare

produttivo e conflittuale) dalla differenza hegeliana [...] La *différance* deve segnare (in prossimità quasi assoluta con Hegel, come credo di aver messo in luce sia qui che altrove: tutto ciò che è più decisivo si gioca, qui, i quelle che Husserl chiamava "sfumature sottili" e Marx "micrologia") il punto di rottura con il sistema dell'*Aufhebung* e della dialettica speculativa», Derrida J, *Positions*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Quod Libet, Verona 1998, pp. 78-79. Possiamo quindi dire che la *différance* è dialettica e al tempo stesso antidialettica, perché porta la riflessione fino al luogo della genesi dell'opposizione e della contraddizione dialettica. La *différance* sarà dunque un differire, il movimento attivo passivo che produce effetti di differenza.

qui a una sessualità pre-differenziale, o piuttosto pre-duale: il che non vuol dire necessariamente unitaria, omogenea e indifferenziata»⁶³.

Spiega ancora Derrida: «c'è una neutralizzazione che può semplicemente neutralizzare l'opposizione sessuale, e non la differenza sessuale, liberando il campo della sessualità per una sessualità molto differente, ma per lo più multipla. A questo punto non ci sarebbero più sessi... ci sarebbe sesso per ogni volta. [...] Questa è la differenza sessuale. È assolutamente eterogenea»⁶⁴.

È chiaro quindi che Derrida attraverso Heidegger sostiene una sessualità ed una differenza che sappia andare al di là del *due*. Ci ricorda Derrida che Heidegger nel analisi etimologica del termine *Geschlecht* evoca la differenza sessuale come la «dualità fratello-sorella costitutivamente condannata al genere umano»⁶⁵, riconfermando quanto Hegel aveva sostenuto nella *Fenomenologia della Spirito*, in cui riconosce come paritaria solo la relazione tra fratello e sorella, idea più volte posta a critica dalla nostra filosofa.

Possiamo dire che né per Derrida né per Heidegger la differenza ontologica è differenza sessuale. Derrida sostiene infatti che la differenza sessuale introduce il prototipo stesso del dualismo: stabilisce dicotomie, classificando i soggetti secondo categorie sessuate. Sulla differenza sessuale, Derrida rimane quindi fedele alla formulazione heideggeriana del problema, secondo la quale la differenza sessuale è un dato derivato e non è costitutiva del soggetto; addirittura è un ostacolo che sarebbe meglio superare nel tentativo di

⁶³ J. Derrida, *Geschlecht I e Geschlecht II*, Galilée, Paris 1990; tr. it. (a cura di M. Ferraris), J. Derrida, *Geschlecht I e Geschlecht II*, in J. Derrida, *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari 1991, pp. 11-12.

⁶⁴ J. Derrida, *Donne nell'alveare. Un colloquio con Jacques Derrida*, in A.a. V.v., *Il luogo delle differenze*, Filema, Napoli 1996.

⁶⁵ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Gunther Neske, Pfullingen 1959; trad. it. di A. Caracciolo Perrotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1997, p. 8.

ridefinire la soggettività. Comune ai due filosofi è quindi il rapporto “neutralizzante” nei confronti della differenza sessuale. Derrida nega alla differenza sessuale ogni potenzialità significativa ricercando nel movimento della differenza un differire plurale e disseminale anteriore alla diade dialettica, che prevede un movimento di negazione del io-Stesso sul Altro.

È evidente in questo modo di concepire la differenza sessuale la distanza tra Derrida e Irigaray, quest’ultima ricostruisce l’intero discorso filosofico a partire dall’assunto dell’Essere come *due*, ed afferma la necessità di elaborare due specifiche apprensioni all’Essere, adeguate ai due sessi. La differenza per Irigaray è primariamente differenza sessuale, mentre per Derrida la differenza sessuale è ciò che è necessario superare essendo per la sua stessa natura dualistica.

Proviamo ad capire l’uso che Derrida fa del termine «donna», messo a tema in *Sproni. Gli stili di Nietzsche*⁶⁶. Derrida incontra la donna a margini del testo filosofico e individua in essa la rappresentante dell’illusione metafisica per eccellenza. La donna di Derrida, infatti, anziché essere assimilata all’essere e rappresentare la verità di questo essere.

Donna è, per Derrida, il nome per la precondizione del pensiero, è *différance* nella misura in cui si riferisce ad uno spazio originario che è aldilà o prima delle dicotomie dualistiche. Il filosofo decostruzionista pensa quindi il femminile come *indeterminazione*, *luogo di enunciazione*, *gioco di veli e simulacri*, o meglio come non-luogo. Qui non è la donna come soggetto storico a destrutturare la vicenda del logos filosofico, ma la sua traccia scritturale. La donna è

⁶⁶ Derrida J., *Éperon. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978; tr. it. di G. Cacciavillani, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991.

infatti, per Derrida, segno, testo, luogo di scrittura; è il marchio di un eccesso, di un valore-surplus attraverso cui si può udire la verità del soggetto scisso, tra presenza e assenza, tra coscienza e inconscio, la donna è qui funzionale alla “sintassi dell’indecidibile”.

Derrida situa il femminile nella lontananza, nella distanza, nel non detto: «Non c’è qualcosa come l’essenza della donna perché la donna si allontana, si distoglie da se stessa. Dalle profondità, senza fine e inossidabili, essa inghiotte e distorce ogni traccia di essenzialità, d’identità, di proprietà. E il discorso filosofico, accecato, affonda su questi banchi ed è scagliato in queste profondità senza fondo nella rovina. Non c’è qualcosa come la verità della donna, ma perché quella non-verità è ‘verità’. La donna non è altro che il nome per la non verità della verità»⁶⁷.

Derrida accorda quindi un significativo valore metaforico alla donna perché nella produzione di discorso il femminile ha un valore fluttuante. L’analogia derridiana tra la donna e la scrittura risiede nel fatto che il femminile è ciò che sfugge al significato. Questo è qui pensato come immagine onnipresente, mai definita se non in termini di mancanza e di vuoto. Il femminile infatti è un esempio di vuoto permanente, è il simulacro della non coincidenza del soggetto con se stesso, della mancanza d’identità e per questo è esempio di allontanamento dal logocentrismo.

Scriva ancora Derrida: «Ciò che non sarà inchiodato dalla verità è, in verità – femminile»⁶⁸. Diviene quindi chiara sia l’assimilazione della scrittura al femminile, quest’ultimo rappresenta ciò che nella scrittura

⁶⁷ Ivi, p. 45.

⁶⁸ Ivi, p. 48.

sfugge al significato, che l'equivalenza tra quella che possiamo chiamare "verità incerta" e la donna.

Scrivo ancora il filosofo decostruzionista a proposito del femminile: «E donna proprio perché lei stessa non crede nella verità stessa, perché non crede in ciò che è, in ciò che crede di essere, e ciò che così non è»⁶⁹. In questa prospettiva la donna non solo è indefinibile, ma diviene il segno dell'irrepresentabilità stessa. La donna è esattamente altro dal sistema di verità. L'idea di unire donna e verità nasce dall'osservazione che se agli inizi del discorso filosofico la verità era pensata come trascendente e da questa la donna ne era esclusa, con la cosiddetta crisi della filosofia il femminile appare come il doppio di un sistema in cui la razionalità e la mascolinità hanno sempre funzionato insieme. Ecco quindi che la verità diviene donna nel momento in cui la filosofia può sopravvivere solo nel divenire donna dell'idea, cioè nell'affermazione della non verità della verità.

Pertanto la donna è di nuovo indefinibile, diviene così il segno dell'irrepresentabilità, si sottrae al regime del significato in quella che Derrida chiama la «figura dell'azione a distanza». Derrida si serve qui di un aforisma della *Gaia scienza* in cui Nietzsche descrive l'effetto seduttivo della donna attraverso l'immagine di un veliero baluginante e spettrale, sospeso per incanto tra due mondi che scivola etereo sul mare inquieto, portatore di terrori. Apparizione che dirà Nietzsche agisce, ma solo a distanza; è a distanza che bisogna mantenersi per difendersi dalla sua seduzione e gustarne l'incanto.

La donna di cui ci parla Derrida è la donna dionisiaca, la donna affermatrice, che resiste al capovolgimento degli opposti, è qui inteso come riserva ironica e destabilizzatrice nel cuore del linguaggio. Ecco

⁶⁹ Ivi, p. ..

quindi che ancora qui la posizione della donna si manifesta come operazione infradiscorsiva, non tanto diversamente che dagli aforismi di Nietzsche, la donna è solo traccia di molteplici figurazioni a lei attribuite dal discorso. È attraverso Nietzsche che Derrida ci dice cosa intende per donna ed è sempre attraverso Nietzsche⁷⁰ che Irigaray risponderà a Derrida. Come accennavano poc'anzi, a Nietzsche, Irigaray dedica il testo *Amante Marina*, qui la filosofa tenta di svelare quella materia originaria sulla cui rimozione si è fondata tutta la filosofia occidentale: «la negazione del corpo», negazione che ha permesso il costituirsi del *logos* maschile come discorso del *Medesimo*. Il testo irigarayano è il tentativo di dialogo e confronto con il pensiero di un filosofo, Nietzsche, che rappresenta il momento più radicale di rottura del logocentrismo, ovvero un significativo tentativo di decostruzione della metafisica classica da Platone a Hegel.

⁷⁰ È però qui opportuno ricordare che Nietzsche diviene interlocutore privilegiato di gran parte della filosofia francese contemporanea, le cui vicende iniziano con la fine della seconda guerra mondiale. Tutta la filosofia francese del secondo dopo guerra è segnata da una forte resistenza alla dialettica, specialmente di matrice hegeliana massicciamente penetrata nel dibattito filosofico attraverso il pensiero di Kojève, Koyré e Hyppolite. Ad acuire questa presa di distanza dall'hegelismo sarà l'influenza dei teorici: Bataille, Blanchot e Klossowski. Di Bataille ricordiamo in particolare il testo *La critique des fondaments de la dialectique hegelienne* (1932), scritto con Raimond Queneau. Bataille fa un uso radicalizzato della dialettica, fino a concepirne una dissoluzione dei concetti anti-dialettici del *dono*, della *depen*, del *negativo* senza integrazione. Inizia ad avvertirsi in questa forma di anti-hegelismo una certa affinità con Nietzsche, a cui Bataille dedica un saggio nel 1945 dal titolo *Su Nietzsche*, che sarà una delle fonti per la rilettura di Nietzsche negli anni settanta. Ricordiamo anche l'opera del saggista Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso* (1968), a lui si deve il merito di aver introdotto nella cultura francese dell'epoca la nozione di "simulacro, elaborata a partire da Nietzsche e sviluppato in seguito da Deleuze, Foucault e Boudrillard. Nietzsche diviene quindi patrimonio comune di molti dei filosofi francesi riconducibili alla «filosofia della differenza». È ovviamente una certa lettura di Nietzsche ad ispirare i nuovi filosofi: in particolare quella proposta da Deleuze nel saggio *Nietzsche e la filosofia* (1964), qui Nietzsche non appare come ispiratore del nazismo, ma come il teorico del nichilismo attivo, ovvero della "morte di Dio" vissuta in modo affermativo, non nostalgico o "risentito". Nietzsche ci appare come il filosofo della «differenza nomade e selvaggia». È quindi al Nietzsche "francese" che si rivolge Irigaray, a colui che distrugge i valori e nega la dialettica hegeliana per sganciare la differenza dalla negazione e l'affermazione dalla contraddizione. Esattamente il Nietzsche che incontriamo nelle parole di Irigaray è il filosofo genealogista della differenza, quello stesso che Derrida indica come una delle origini della sua filosofia della decostruzione.

Ma Nietzsche, dicevamo, non è l'unico filosofo presente sulla scena del testo, Irigaray attua una prassi discorsiva che si articola in un dialogo a tre voci: Nietzsche, Derrida e Irigaray. L'opera è divisa in tre parti: nel primo capitolo «Dire d'acque immemorabili» si dispiega in modo esemplare il nuovo stile irigarayano, che si distanzia da *Speculum* per la scelta di una scrittura poetica e letteraria. Il testo inizia con una sorta di «appello-lamento» di Arianna, personificazione del «femminile umbratile rimosso», a Nietzsche-Dioniso. Il lamento di Arianna risuona come un dialogo tra l'autrice e il filosofo, un dialogo amoroso di una donna che abbandona il suo amante. Irigaray insegue con incessante interrogazione l'amore tra Arianna e Dioniso per dimostrare che lo svolgersi di questa avventura è condizionato dal mancato riconoscimento della «differenza sessuale»⁷¹. Nietzsche, secondo la nostra filosofa, ha conosciuto la sofferenza di una differenza che non ha volto, ma non ha saputo distruggere lo specchio del «Medesimo», non è riuscito a scardinare il discorso dello «Stesso»; ciò che mancava a Nietzsche è il riconoscimento della differenza sessuale⁷². Nelle parole di Irigaray, Arianna insegue Nietzsche-Dioniso-Zarathustra in direzione dell'eterno ritorno ma

⁷¹ Nel lamento di Arianna scritto da Irigaray possiamo anche rinvenire, a nostro avviso, una risposta a Deleuze che aveva definito Arianna fidanzata del filosofo. In Deleuze la donna ritorna come valore positivo ma solo nelle vesti di fedele ancella dell'uomo. Scrive Deleuze: «L'affermazione più fiera a bisogno di essere accompagnata da una seconda affermazione [...] In rapporto a Dioniso Arianna è una seconda affermazione [...] Dal punto di vista di ciò che costituisce l'eterno ritorno Dioniso è la prima affermazione, il divenire e l'essere, ma il divenire che è essere solo come oggetto di una seconda affermazione; questa seconda è Arianna, la sposa, la potenza femminile di amare», G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Università de France, Paris 1962; tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 279-280.

⁷² È interessante a questo proposito ricordare le affermazioni della teorica Kelly Oliver che scrive: «quando Nietzsche o Derrida cercano di mimare la donna assumendo il posto dell'altro, l'effetto è quello di un recupero dell'altro nell'economia del medesimo. [...] Mimando l'altra in quanto mima, essi rappresentano una volta di più la donna come lo specchio, la cui superficie non riflettente in principio non può essere vista. [...] A differenza di Irigaray che si rivolge al, e non parla per il, mascolino, sia Nietzsche che Derrida parlano per, e in luogo del, femminile», K. Oliver, *Womanizing. Nietzsche. Philosophy's Relation to the "Feminine"*, Routledge, New-York-London 1995, p.87.

proponendo un nuovo itinerario, un percorso di rinascita che insegue i ritmi della *physis* e rispetta la corporeità, Arianna è qui figura della nascita ma è soprattutto possibilità di riscrivere una nuova nascita. Qui Irigaray tenta di sottrarre la donna dall'oblio e di affermare un volto femminile che non sia solo superficie levigata di riflessione di un linguaggio e di un pensiero femminile che sia eco fedele di quello maschile.

La seconda e terza parte, «Labbra velate» e «Quando nascono gli dei», rappresentano un nuovo cambio di registro discorsivo, qui infatti si attenua la sperimentazione linguistica in vista di una lettura del testo derridiano, *Sproni*. Una doppia lettura quindi che consente ad Irigaray di sottrarre la donna dall'oblio a cui era stata destinata dal *logos* filosofico e di svelare lo sfruttamento del corpo femminile. Irigaray dialoga con Nietzsche, ma è da filosofa donna che vuole parlare dell'opera di un così grande filosofo. Il filosofo, sostiene Irigaray, dimentica il proprio debito genealogico, e cancella quella origine che lo lega alla madre, ricostruendo il materno come sostrato materiale e luogo limite del pensiero. L'intento di Irigaray è sottrarre la donna all'oblio e riaffermare un volto e un linguaggio femminile che non sia più superficie levigata della riflessione maschile, propone quindi un pensiero che non si annulla perché fedele eco di quello maschile ma capace di affermare il proprio discorso. *Amante Marina* è quindi l'esempio più chiaro di una lettura incrociata di testi sovrapposti: Nietzsche è infatti letto da Irigaray sia direttamente che attraverso l'interlocuzione di Derrida.

Il testo sebbene sia un confronto con Derrida segna allo stesso tempo un superamento della strategia decostruzionista. Adottando come abbiamo detto prima una prospettiva

decentrata, è infatti la donna Arianna a prendere parola avanzando così sulla scena del testo, qui la decostruzione avviene sotto il segno della differenza sessuale.

Gli elementi scenici presenti nel testo: il mare, il deserto, l'abisso, sono quelli che Irigaray riprende dal testo nietzscheano, ma questi qui non hanno il ruolo di tracce enigmatiche di un femminile la cui voce è posta nell'oblio ma rappresentano la possibilità di un nuovo dire.

Così mentre nel testo derridiano si assiste ad un dispiegarsi nelle maglie della scrittura delle allegorie del femminile veicolate dalla tradizione: la donna pensata come scrittura e soprattutto come tra uno degli indecidibili, opera ad un livello infralinguistico e non storico. Possiamo quindi definire il lavoro filosofico di Derrida come un'operazione metalinguistica, ossia il tentativo di attuare un rovesciamento epocale della differenza sessuale di genere attraverso un pensiero nomadico che superi la situazionalità corporea del soggetto, così come è rilevata dalla fenomenologia, e si caratterizza come perenne effrazione di bordi e occupazione parodica dei luoghi discorsivi attribuiti dalla tradizione metafisica all'uomo e alla donna.

Da questa analisi dei termini "donna" e "differenza sessuale" così come sono proposti da Derrida emerge l'irriducibilità della prospettiva irigarayana alla nozione derridiana di *différance*, che indubbiamente presenta uno dei più fecondi tentativi di pensare la differenza dei sessi resistendo ad ogni processo dialettico di sintesi. In *Amante marina* è proprio il macchinario enunciante derridiano ciò che è posto in discussione, qui l'intento costruttivo è la creazione di una soggettività corporea. Tutto il lavoro di Irigaray mira invece a situare propositivamente l'io femminile, perciò il suo lavoro interpretativo, attraverso schemi figurativi, come quello delle labbra, di cui vedremo

meglio inseguito, crea alla donna un nuovo spazio di locuzione e di coscienza di sé, affrancato dalle proiezioni del pensiero androcentrico⁷³.

Irigaray traccia un nuovo percorso della differenza sessuale che porta verso nuovi sentieri speculativi, che riconoscano l'irriducibile differenza tra uomo e donna senza ricorrere ai modelli antagonisti della complementarità dei generi. Si tratta per Irigaray di pensare la donna come soggettività storica in costituzione. Il limite che Irigaray accusa a Derrida è di non saper porre il discorso sull'alterità femminile in relazione al costituirsi di una nuova soggettività che entra in scena da protagonista, troppo interno al metodo decostruzionista Derrida non esce dal testo, non alle nuove emergenze storiche. Troppo impegnato a definire il femminile ontologico non si accorge della nuova soggettività donna che sta emergendo.

⁷³ A questo proposito prendiamo le distanze dalle affermazioni di Linda Godard, secondo cui Irigaray riproporrebbe una metaforizzazione del femminile, costruita a partire dall'equazione tra scrittura e condizione storica della donna, marcata da un certo determinismo biologico, equazione che invece, a nostro avviso, costituisce l'oggetto privilegiato dell'equazione derridiana. Cfr. L. Godard, *Pour une nouvelle lecture de la question de la femme: essai à partir de la pensée de Jacques Derrida*, in *Philosophiques*, 1985 n.1, p. 147.

2. Capitolo

Del femminile in filosofia

«Non basta pensare che abbiamo davanti a noi degli umani: si deve anche non dimenticare che questi umani sono di due specie».

Kant

1. *Physis* e femminile

«Scrivendo *Amante marina*, *Passioni elementari*, *L'oblio dell'aria*, pensavo di fare uno studio dei nostri rapporti con gli elementi: l'acqua, la terra, il fuoco, l'aria. Volevo ritornare a questa materia naturale che costituisce il nostro corpo, il suolo della nostra vita, del nostro ambiente, la carne delle nostre passioni. (...) Quotidianamente abitiamo ancora un universo che è composto e designato in base a quattro elementi naturali: l'aria, l'acqua, il fuoco, la terra. Da essi siamo costruiti e in essi abbiamo dimora. Essi determinano, più o meno liberamente, le nostre attrazioni, i nostri affetti, le nostre passioni, i nostri limiti, le nostre aspirazioni. Questi elementi, tema di meditazione al principio di ogni filosofia, di ogni creazione di un mondo, spesso sono stati misconosciuti dalla nostra cultura, circolo di pensiero che non pensa più le sue condizioni materiali di esistenza»⁷⁴.

⁷⁴ L. Irigaray, *Sexes et Parentés*, Minuit, Paris 1987, tr. it. di Luisa Muraro, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989, p. 69. In *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche*, cit.; *Passions élémentaires*, Minuit, Paris 1982, tr. it. di L. Muraro, *Passioni elementari*, Feltrinelli, Milano 1983; *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Minuit, Paris 1983, tr. it. di C. Resta e L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996; ma anche in *L'Une ne bouge pas sans l'autre*, Minuit, Paris 1979; *Quando le nostre labbra si parlano* in *Questo sesso che non è un sesso*, cit.; *Etica della differenza sessuale*. Feltrinelli, Milano 1985, Irigaray richiama tutto un vocabolario poetico-filosofico al modo dei presocratici.

Questo ritorno al mondo presocratico è ben analizzato da M. Whitford, nel testo, che secondo la critica femminista rappresenta una delle più significative monografie sull'opera filosofica di Luce Irigaray: *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, Routledge, New York 1995. Qui Whitford, attraverso un'analisi ermeneutica delle opere nelle quali Irigaray ritorna alla prima filosofia greca, esamina l'elaborazione irigarayana di un nuovo immaginario declinato dallo specifico femminile attraverso il recupero della materia elementare e di quel semplice della natura che è detto nei termini degli elementi. Whitford individua nel percorso irigarayano di costruzione di un nuovo immaginario, l'influenza teorica di due filosofi: Merleau-Ponty e Bachelard, entrambi come Irigaray sono in cerca di un nuovo fondamento per il discorso filosofico. I rimandi a Merleau-Ponty sono piuttosto evidenti nelle opere di Irigaray, l'intenzione comune è riportare la riflessione filosofica sul piano dell'esperienza prediscorsiva. Merleau-Ponty a questo proposito afferma: «Se è vero che la filosofia, non appena si dichiara riflessione o coincidenza, pregiudica ciò che troverà, è necessario che ancora una volta riprenda tutto, respinga gli strumenti che la riflessione e l'intuizione si sono date, si installi in un luogo in cui esse non si distinguono ancora, in esperienze che non siano ancora state "elaborate", che ci offrano contemporaneamente, mescolati, il soggetto e l'"oggetto", l'esistenza e l'essenza, e forniscano quindi alla filosofia i mezzi per ridefinirli», *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1997, p. 155. Irigaray in accordo con Merleau-Ponty risponde: «La mia lettura e interpretazione della storia della filosofia fin qui si accordano con ciò che afferma Merleau-Ponty: bisogna riportarsi ad un momento di esperienza prediscorsiva, riprendere tutto, tutte le categorie di apprendimento delle cose, del mondo, delle distribuzioni soggetto-oggetto, riprendere tutto e fermarsi al "mistero tanto familiare quando inspiegato, di una luce che, rischiarendo il resto rimane alla sua origine nell'oscurità". [...] Questa operazione è assolutamente necessaria per far rientrare il femminile-materno nella lingua: dalla parte del tema, motivo, soggetto, dell'articolazione, sintassi, ecc». Quindi così come Merleau-Ponty anche Irigaray sostiene che è il fuori della filosofia, ossia ciò che è prima del *logos* a dare nuovo fondamento al discorso filosofico. Ricordiamo che sulla questione del non-filosofico Merleau-Ponty ha dedicato l'ultimo corso al *Collège de France*, qui il filosofo sostiene la necessità che la filosofia torni ad interrogarsi sulla sua relazione tra realtà e pensiero. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Philosophie e non-philosophie depuis Hegel*, in *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, tr. it. di M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1960*, Bompiani, Milano 1995.

Sebbene Irigaray sostenga lo stesso messaggio di Merleau-Ponty, ovvero che il dentro della filosofia è precisamente il suo fuori, si distingue da quest'ultimo assegnando il prediscorsivo o il prefilosofico nello spazio prenatale di custodia del feto, rappresentato dall'immagine del «mucoso». Il mucoso è una delle figure che Irigaray individua per delineare un nuovo immaginario femminile, ma di questo vedremo meglio qui di seguito.

Ma Whitford ci fa notare che nascosto tra le parole di Irigaray vi è anche un altro filosofo: Bachelard, l'epistemologo francese. Scrive la teorica: «Un'altra fonte dell' "immaginario" è Bachelard. Sebbene Irigaray mai, per quanto io sappia, menzioni Bachelard, entro il contesto intellettuale francese le risonanze del termine immaginario sono chiaramente bachelardiane. In aggiunta, l'uso di Irigaray dei quattro elementi sembra appartenere all'eco di Bachelard. L'immaginario, per Bachelard, come per Sartre, è una funzione dell'immaginazione. È quella facoltà della mente che altera le immagini fornite dalla percezione e le distorce. Questa distorsione può essere creativa nel caso dell'immaginazione letteraria, ma contamina lo sforzo di acquisire la conoscenza scientifica. Una netta distinzione è quindi fatta, come in Sartre, fra due funzioni della mente che tutti non possono o non dovrebbero essere confuse. La conoscenza deve purificarsi dalle immagini fornite così prontamente dall'immaginazione al fine di ultimare una genuina oggettività. L'immagine offre soluzioni apparenti e seduttive ai problemi della conoscenza a cui bisogna resistere se la reale conoscenza deve essere raggiunta», M. Whitford, *Luce Irigaray*, cit. p.55. (traduzione nostra). Ricordiamo a tal proposito che Bachelard ha scritto numerosi testi, come ad esempio: *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris 1942; tr. it. di M. Cohen Hems e A. C. Pedruzzi, *Psicanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, Red edizioni, Como 1992; *L'Air et les Songes. Essai sur l'immagiantion du mouvement*, José Corti, Paris 1943, tr. it di M. Cohen Hems e A. C. Pedruzzi, *Psicoanalisi dell'aria*, Red edizioni, Como 1997, nei quali le immagini sono espresse nei termini dei quattro elementi: terra, aria, fuoco e acqua, che Bachelard indica come le primitive e basilari categorie della immagini della mente. In

Amante Marina, *Passioni elementari* e *L'oblio dell'aria* costituiscono una serie incompiuta di una quadrilogia degli elementi orientata ad un ripensamento del corpo sessuato e dell'orizzonte mondano che si schiude attraverso le sue soglie percettive. Queste opere segnano un significativo allontanamento da quello che la critica ha definito il momento decostruzionista⁷⁵ di Irigaray. Qui Irigaray radica il pensiero all'istanza corporea e ridefinisce alcuni capisaldi della filosofia come la concezione della *physis* e quella del corpo, luoghi per eccellenza di iscrizione di una «differenza originaria» che segna il maschile e il femminile. In queste opere Irigaray inizia il suo percorso filosofico partendo dalla consapevolezza di abitare in un mondo costituito da *elementi materiali*, che la filosofia antica ha chiamato aria, acqua, terra e fuoco, essi costituiscono il nostro corpo e il nostro mondo, di essi siamo fatti e in essi viviamo. La filosofia infatti inizia il suo percorso di pensiero riflettendo su di essi; l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco, secondo un gioco di composizione, sono per i primi filosofi all'origine del darsi delle cose. È quindi evidente come il primo pensiero filosofico si rivolgeva al mondo fisico per cercare di rispondere alle questioni del perenne fondamento del divenire e dell'origine (*arché*) delle cose, ogni filosofia infatti comincia con il meditare sugli elementi, ma per distaccarsene in seguito e divenire meta-fisica, ossia interrogazione su ciò che è oltre il fenomenico⁷⁶.

questa argomentazione, Whitford riconosce una significativa affinità con la filosofia degli elementi di Irigaray, ed esattamente le parole riportate nel testo evidenziano la somiglianza con l'argomentare di tipo bachelardiano.

Spiega ancora Whitford che la creazione di un nuovo immaginario femminile porta Irigaray non ad un ritorno alla visione del mondo alla maniera presocratica, ma piuttosto all'elaborazione di nuove strategie discorsive che attraverso il linguaggio e i concetti dei primi filosofi greci consentono di ridefinire una nuova immagine della razionalità che renda conto del femminile e delle donne come soggetti.

⁷⁵ Cfr. Il capitolo di questo lavoro.

⁷⁶ Nell'opera dedicata al filosofo Martin Heidegger, Irigaray afferma: «Il metafisico ricordiamo non si iscrive né su/nell'acqua, né su/ne l'aria, né sul/nel fuoco». L. Irigaray, *L'oblio*

É proprio su questo abbandono del mondo *fisico* da parte della filosofia ormai divenuta puro esercizio di *speculazione* che insiste Irigaray, e risponde elaborando un nuovo paradigma filosofico radicato nella corporeità e nella materialità del mondo. Ritornare alle origini del *logos* occidentale significa per Irigaray riportare ancora una volta la filosofia sul piano della realtà, per pensare a partire dalla relazione tra sé e il mondo.

Il desiderio di riportare la filosofia a pensare la realtà è comune alla maggior parte della filosofia di matrice femminista. Ad esempio Luisa Muraro, profondamente influenzata nelle sue teorie dall'opera filosofica di Luce Irigaray, nel racconto della propria esperienza teorica ci narra anzitutto della difficoltà di un inizio, della fatica di scegliere un punto di partenza dal quale è possibile iniziare a dire: in cerca dunque di un inizio che abbia logica e oggettività ma che sappia dire della singolarità del parlante, raccontare la storia di ognuno. Racconta Muraro: «Il mio sogno è sempre stato di arrivare a farne un'impresa perfettamente logica, intendo dotato di una perfetta rispondenza fra me, il linguaggio usato e le cose dette [...] e mi sono rivolta alla filosofia [...] ma quando sono passata a vedere come i filosofi risolvano il problema del cominciare in maniera logica, ho notato che tutti, pur nella varietà delle soluzioni, cercano di semplificare al massimo il punto di partenza, togliendo molto, moltissimo, di quello che di fatto può trovarsi in quel punto quando

dell'aria, cit., p.18. Con queste parole Irigaray sottolinea il distacco della metafisica dalla materia elementare e ribadisce ancora: «La fine del metafisico sarebbe prescritta dalla loro ricomparsa nella fisica di oggi?», Ivi p. 18. Qui Irigaray si riferisce alla ricomparsa della materia elementare (aria, acqua, terra e fuoco) nelle moderne scienze fisiche-naturali.

uno si mette a fare filosofia. Nessuno di loro comincia dalla realtà data come avrei fatto io»⁷⁷.

A questo proposito Muraro osserva che i filosofi, da Platone a Cartesio fino ad Hegel, non si sono mai rivolti alla realtà che può rivelarsi caduca, falsa e invalidante per la costruzione filosofica, il *logos* infatti è in cerca di un principio indubitabile, di un *fondamento* stabile. Cartesio, grande filosofo dell'inizio-fondamento come lo definisce Muraro, guarda alla realtà con radicale distacco, e nelle *Meditazioni Metafisiche* afferma infatti: «Penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure e i suoni, e tutte le altre cose esterne, non sono nient'altro che illusioni e sogni di cui egli – il genio maligno – si è servito per intrappolare la mia credulità; considererò me stesso come senza mani, senza occhi, senza carne, senza sangue; come senza sensi, ma falsamente convinto di avere tutte queste cose»⁷⁸. È questa una significativa conferma del distacco tra la filosofia e la realtà. Muraro invece, così come Irigaray, afferma la necessità per una filosofa donna di partire dalla realtà per iniziare a dire.

Irigaray riparte dalla filosofia antica per riscoprire un nuovo inizio del *logos*, quello stesso che porta il pensiero alla realtà. Ma esattamente cosa significa per Irigaray riportare il pensiero alla realtà? Significa innanzitutto riportare il discorso teoretico all'accadere degli eventi per restituire così il pensiero alla storia. Storia che per Irigaray è quella dell'insorgere del movimento delle donne, una storia in cui le donne, finalmente, entrano in scena da protagoniste. Ed è nel desiderio di dar voce ai nuovi soggetti storici che Irigaray elabora un pensiero situato

⁷⁷ L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 5.

⁷⁸ Cartesio, *Meditationes de prima philosophia*, Adam-Tannery 1641; trad. it. di Crapulli *Meditazioni metafisiche*, in *Opere complete*, Laterza, Bari 1996.

ed incarnato che sappia essere giusto interprete delle trasformazioni del proprio tempo. Un pensiero che vuole e deve essere logico ma allo stesso tempo aderente alla sua realtà, ossia in grado di dire il proprio tempo.

Il pensiero filosofico di Irigaray è composto da due momenti: da una parte afferma la novità sovversiva e la realtà storica del femminismo, realtà che lei stessa vive, e dall'altra intesse la trama di un dialogo critico con i pensatori della filosofia classica. Si sviluppa un doppio movimento che combina insieme critica e creazione. In questo modo è possibile incontrare Irigaray, colei che attraverso un gesto di riappropriazione dei luoghi del femminile, che la tradizione nega e trasfigura a suo uso, svela il carattere maschile del discorso e pone con urgenza la creazione di una nuova soggettività femminile-femminista, nel tentativo di forgiare una nuova dimensione etica, discorsiva e simbolica che renda conto del femminile e delle donne come soggetti storici.

Il progetto filosofico e politico di Irigaray avviene sotto il segno della differenza sessuale, ma spiega: «perché abbia luogo l'opera della differenza sessuale occorre è vero, una rivoluzione di pensiero e di etica. Tutto è da reinterpretare nelle relazioni tra il soggetto e il discorso, tra il soggetto e il mondo, il soggetto e il cosmo, il micro e il macrocosmo. Tutto; e per cominciare che il soggetto si è sempre scritto al maschile, benché si pretendesse universale o neutro: l'uomo»⁷⁹.

Luce Irigaray adotta come sua premessa che il «femminile» è il non detto di tutto il discorso, o meglio è detto ma per essere negato, e sviluppa a partire da ciò una critica radicale del *logos* metafisico

⁷⁹ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 12.

tentando di inscrivervi la differenza sessuale. Rileva infatti nel discorso filosofico, che a suo parere ha sempre proceduto per polarità binarie e oppostive (maschile-femminile, stesso-altro, uno-molti), non la conclusione logica di un procedimento argomentativo, ma il pulsare di linee di forza, che attraverso il testo rivelano lo stratificarsi gerarchizzante di un discorso del *Medesimo* eludente la propria parzialità sessuata. Irigaray mira a restituire particolarità e specificità sessuale al discorso, contro le sue rivendicazioni universalizzanti. Vede perciò nell'*in-differenza* sessuale la base della logica maschile e la sua tendenza a ridurre tutto all'Uno: «Il dominio del *logos* filosofico viene in gran parte dal suo potere di ridurre ogni altro nell'economia del Medesimo (...) si rende perciò necessario 'riaprire' le figure del discorso filosofico – l'idea, la sostanza, il soggetto, la soggettività trascendentale, il sapere assoluto – per farne risaltare i prestiti al/del femminile, far loro 'rendere' quello che devono al femminile. Ciò si può fare in vari modi, per diverse 'strade'. Ce ne vogliono anzi parecchie, almeno»⁸⁰.

Il suo campo operativo è la storia della metafisica, sebbene il suo stile di scrittura sia letterario e molto creativo, il *corpus* teorico con cui ha a che fare è costituito dai testi fondamentali della filosofia occidentale. Il suo percorso di ricerca del femminile nella storia della filosofia inizia sicuramente con *Speculum*, la sua prima opera. E con il saggio che si intitola "L'ὑστερα di Platone" Irigaray inaugura una serie di riletture dei classici del pensiero occidentale, da Platone a Nietzsche, da Levinas a Derrida, tese all'elaborazione della tematica dell'*entre-deux*, cioè dello spazio ontologico in cui i differenti possono comunicare senza assimilazione o sopraffazione. La sua ricostruzione

⁸⁰ L. Irigaray, *Questo sesso*, cit. p. 60.

genealogica del femminile inizia con l'idea di quest'ultimo come negato ed escluso dal discorso della metafisica: le idee eterne di Platone segnano il processo di inizio d'esclusione del femminile, tutta l'intellezione si fa contro la *materia* e la *physis*. Sin dal principio la metafisica nega la materia, ne ammette l'esistenza ma la subordina al *logos*, principio razionale. Irigaray osserva come proprio ciò che è escluso costituisce il fondamento di un discorso che si considera auto-fondante ed auto-cosciente, ed identifica proprio nel femminile l'esclusione costitutiva del *logos*. Inizia un itinerario nella storia della filosofia, da Platone ad Aristotele e Plotino per riscoprire quei momenti in cui la filosofia dice del femminile per negarlo. Prosegue il suo percorso nella storia della filosofia con le opere successive: *Amante Marina*, *Passioni elementari* e *L'oblio dell'aria*, qui Irigaray incontra la filosofia antica, ritorna al mondo dei presocratici, e si rivolge in particolare ad Empedocle, per scoprire le più antiche origini del femminile. Questa volta però il confronto con la storia della filosofia non è diretto, avviene infatti attraverso i filosofi a lei più vicini: Nietzsche, Heidegger e Derrida e attraverso di essi si immerge nella filosofia antica; il confronto qui non è più un corpo a corpo con i testi della metafisica classica, ma un dialogo a tre voci: Irigaray, i primi filosofi della differenza e i filosofi presocratici.

Qui Irigaray utilizza una lettura incrociata di testi sovrapposti, e attua quella che lei stessa ha creato, ossia la strategia testuale della «mimesi»⁸¹: mima cioè le indifferenziate inclinazioni universalistiche

⁸¹ «Nella mia rilettura della strategia testuale e politica della “mimesi” di Irigaray, ho affermato che si tratta di una forma positiva di decostruzione, vale a dire di una collettiva riappropriazione delle immagini e delle rappresentazioni della Donna già codificate dal linguaggio, nella cultura, nella scienza, nella conoscenza e nel discorso e, di conseguenza, interiorizzate nel cuore, nella testa, nel corpo e nella viva esperienza delle donne. La ripetizione mimetica di tale istituzione immaginaria e materiale della femminilità è la sovversione attiva delle modalità

del soggetto e del *logos*.⁸² Riconosce le posizioni a cui il femminile è stato destinato dal pensiero come l'eterno Altro dello Stesso, ma solo al fine di poterlo distruggere. Irigaray auspica una riappropriazione delle immagini e delle rappresentazioni della donna già stabilite da un *logos* maschile, allo stesso tempo, attraverso la ripetizione mimetica, decostruisce il *logos* per costruire una genealogia di pensiero che permetta alle donne di creare un proprio ordine simbolico femminile. Questa opzione metodologica si presenta come una focalizzazione preferenziale dei testi classici della tradizione filosofica, attraversati da una strategia mimetica che riprende le parole liminari, gli oggetti muti ricreandoli nel luogo dell'impensato e della profusione originaria dell'altro. Iniziano così a delinearsi i tratti di una genealogia⁸³ filosofica che tentando di inscrivere il femminile nella storia e nel pensiero come positivo e affermativo, combina insieme denuncia e

ufficiali di rappresentazione e espressione fallogocentrica dell'esperienza femminile che tende a ridurla all'irrepresentabilità [...]. Il femminismo della differenza sessuale contesta tali generalizzazioni a tutto campo e pone come alterità radicale il soggetto pensante femminile e sessuato, che è in relazione asimmetrica con il maschile. La ripetizione produce differenza perché, se non vi è simmetria tra i sessi, ne deriva che il femminile sperimentato e espresso dalle donne continua a non avere rappresentazione, dal momento che non è stato colonizzato dall'immaginario maschile [...]. Irigaray questa irriducibile e irreversibile differenza la propone come condizione per una possibile visione alternativa della soggettività e della sessualità delle donne»; R. Braidotti, *In Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press, Cambridge UK 2002; tr. it. di M. Nadotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 38. Qui Braidotti legge Irigaray alla luce di quella che lei definisce politica della collocazione, che significa dare conto della diversità tra donne entro la categoria della «differenza sessuale», ed è a quest'ultima che affida il compito di trasformare il «sito materiale/materno» in luogo di resistenza. Qui la «mimesi» non è solo pensata come pratica discorsiva, ma viene tradotta in termini politici come pratica di resistenza e creazione di una nuova soggettività femminile-femminista.

⁸² «L'imitazione, *naturalmente*, fa parte della sua tattica, e la sua ripresa degli errori filosofici richiede che impariamo a leggerla (Irigaray) attraverso la differenza che la sua lettura rappresenta». J. Butler, *Bodies that matter. On the discursive Limits of sex*, Routledge, New York, tr. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 32.

⁸³ Cfr. G. Stanchina, *La filosofia di Luce Irigaray*, cit., pp. 86-96. In queste pagine del testo l'autrice spiega la tecnica discorsiva di Irigaray che lei definisce «ermeneutica decostruttiva». Ma a nostro avviso alla decostruzione Irigaray aggiunge la «genealogia».

La genealogia tiene insieme due momenti costitutivi del pensiero: critica e creazione, momenti che ci sembra possibile individuare nel pensiero di Irigaray. Critica delle pretese universali del *logos* occidentale e al tempo stesso costruzione di una nuova soggettività femminile. In questa lettura del metodo irigarayano seguiremo R. Braidotti, *Dissonanze le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, cit.; Ead. *In Metamorfosi*, cit.

creazione, decostruisce le pretese universalizzanti del *logos* e allo stesso tempo pone le basi per il costituirsi di un nuovo orizzonte di senso, questa volta declinato dallo specifico femminile. Traccia una genealogia femminile recuperando immagini, figure e filosofi che offrono la possibilità di un'altra definizione della donna.

È opportuno ricordare che la posta in gioco della filosofia di Irigaray è, in ogni passaggio della sua opera, decostruire la dialettica Stesso/Altro per ridare positività alla «differenza» e far rientrare nel discorso coloro che ne sono stati tradizionalmente esclusi, per primi il femminile e la donna. È pertanto necessaria una trasvalutazione dei valori che consenta oltre ad un'affermazione positiva della differenza, una rivalutazione collettiva della singolarità, si tratta quindi di attivare un processo di ri-significazione del femminile e della donna.

Irigaray per delineare una filosofia al femminile parla attraverso le voci di Arianna, Melusina, Afrodite ecc..., recupera il mito cosmogonico di Empedocle, l'immagine delle *Menadi* (le donne nutrici di Dioniso) attraverso Nietzsche, il diritto materno con Bachofen, i legami di sangue sotto l'ordine materno nell'*Antigone* di Sofocle⁸⁴. Sono queste le «contro-genealogie»⁸⁵ di Irigaray, incursioni

⁸⁴ Su Arianna e le Menadi Cfr. L. Irigaray, *Amante marina*, cit., qui Arianna è la fidanzata del dio Dioniso, rappresenta qui il femminile umbratile perché ombra del dio, le Menadi invece sono il simbolo della sconfitta del patriarcato e della potere gineocratico. Sul mito cosmogonico di Empedocle Cfr., sempre di Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit.; su Melusina: *Sessi e genealogie*, cit., su Afrodite: *Le temps de la différence: pour une révolution pacifique*, Librairie générale française, Paris 1989, tr. it. di D. Marchi, *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma 1989 *Il tempo della differenza*, cit., su Bachofen e il diritto materno: *Je, tu, nous: pour une culture de la différence*, Grasset, Paris 1990; tr. it. di M. A. Schepisi, *Io tu noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, su Antigone: *Speculum*, cit. ed *Etica della differenza sessuale*, cit.

⁸⁵ Il concetto di «contro-genealogie» è qui preso in prestito da R. Braidotti, *In Metamorfosi*, cit. p. 39. Ricordiamo che la nozione di genealogia è cruciale nell'opera di Irigaray, ed è in particolare elaborata sulla coppia madre-figlia. Sostiene infatti che la cultura logocentrica ha distrutto le genealogie femminili per far valere i suoi propri miti e rappresentazioni: «Per rendere nuovamente possibile un'etica della differenza sessuale, bisogna rinnovare il legame delle genealogie femminili [...]. Se la razionalità della Storia consiste nel ricordarci tutto quello che è accaduto e nel tenere conto, è necessario che entri nella Storia l'interpretazione dell'oblio delle

in un nuovo sistema simbolico delle donne. Ricordiamo infatti che la ricerca di genealogie femminili alternative per via di immersione nell'immaginario materno rappresenta uno dei momenti fondamentali del lavoro irigarayano. Per Irigaray la donna solo così resiste a quell'idea secondo cui: «dovrebbe ritrovarsi, tra l'altro, attraverso le immagini di lei già depositate nella storia, e le condizioni di produzione dell'opera dell'uomo, e non a partire dalla propria opera, dalla propria genealogia»⁸⁶. Crea quindi una genealogia ed una simbolica che pensa il femminile come valore in continua ridefinizione.

Ci sembra, quindi, possibile poter affermare che il dispositivo teorico di Irigaray non cerca sintesi o soluzioni ma piuttosto permane nel problema, incontra i filosofi sul limite del loro dire, di ogni teoria filosofica ne interroga l'infinita apertura del pensare. Significativa è l'affermazione della filosofa riportata nel suo testo su Heidegger: «Si tratta di proseguirne l'apertura, non di ripeterne l'aperto verso una fine già raggiunta»⁸⁷. Difatti la sua tecnica interpretativa dei testi è l'indicazione di un pensiero che insegue il non detto, che porta l'autore in uno spazio di confronto, insegue quindi quei luoghi in qui è possibile incontrare il darsi della differenza.

È alla scrittura che Luce Irigaray affida la differenza sessuale perché la tramuti, la custodisca e la renda feconda. E ancora è la scrittura che, attraverso i suoi passaggi logici, le sue immagini, le sue prefigurazioni, il rinvio ad una dimensione impensata, l'intreccio tra visibile e invisibile, si fa messaggio di un divenire possibile, di un

genealogie femminili ed è necessario che se ne ristabilisca l'economia», L. Irigaray, *Il tempo della differenza*, cit., pp. 82-83.

⁸⁶ L. Irigaray, *Etica*, cit., p. 14.

⁸⁷ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 15.

nesso possibile, e contemporaneamente luogo della propria auto rivelazione. «Il suo stile resiste a, e fa esplodere ogni forma e figura, idea, concetto solidamente stabiliti. Non vuol dire che il suo stile sia niente, come fa credere una discorsività incapace di pensarlo. Ma il suo “stile” non può sostenersi come tesi, non può farsi oggetto d’una posizione»⁸⁸.

Qui la posta in gioco è trovare un luogo possibile per il femminile, luogo di enunciazione e di pratica; non si tratta infatti di interpretare il discorso filosofico restando fedeli a un tipo di enunciazione che garantisce la coerenza discorsiva quanto piuttosto di sconvolgerne l’ordine interno, sottraendo il femminile a quella logica che lo mantiene nel rimosso, nella cesura e nel nascondimento. L’obiettivo è non l’elaborazione di una nuova teoria di cui la donna sarebbe il *soggetto* o l’*oggetto*, ma quello di inceppare il macchinario teorico stesso. Le donne sostiene Irigaray non si vogliono uguali agli uomini nel sapere, il che significa: «che non pretendono di rivalizzare con essi costruendo una logica del femminile che pretendesse ancora come modello l’onto-teo-logico ma che cerchino piuttosto di staccare questa questione dall’economia del logos»⁸⁹.

Pertanto la scrittura diviene letteraria e poetica, insegue il divenire, abbraccia la materia e allontana la forma. Ma questo non basta ad Irigaray per dar voce alla differenza, opera perciò un significativo cambio di prospettiva, scegliendo di non situarsi nella neutralità asettica del discorso in «terza persona» ma di usare piuttosto una formula discorsiva diretta, ovvero il discorso in seconda persona, un

⁸⁸ L. Irigaray, *Questo sesso*, cit., p. 64.

⁸⁹ Ivi, p. 63-64.

“tu”⁹⁰ identificato con il filosofo posto a critica o con un generico soggetto maschile. Un paradigma comunicativo indirizzato ad un interlocutore non necessariamente vivente ma presente attraverso la propria opera: questa modalità comunicativa diventa la possibilità di uno scambio non preceduto da nessuna possibile economia assimilativa, un confronto senza intermediari con i filosofi e le loro teorie. La parola qui apre virtualmente lo spazio relazionale di uno scambio reciproco non anticipabile né dominabile. E non è un caso che scelga di parlare da una posizione decentrata, ad esempio in *Amante Marina*, la filosofa parla attraverso Arianna, la donna che Nietzsche pensa solo come fidanzata di Dioniso; in *Passioni elementari* parla invece attraverso la voce di un generico femminile che rivendica il desiderio di appartenere alla sua propria *physis*, sono voci minori, troppo spesso passate inosservate quelle a cui Irigaray prova a ridare la parola.

Una modalità discorsiva quella irigarayana che deve necessariamente ripensare la relazione tra scrittura e pensiero, come relazione di reciproca contaminazione. La questione infatti della relazione tra la scrittura come spazio di creazione soggettiva e il discorso come esercizio critico su di sé è uno degli aspetti più significativi della filosofia di Luce Irigaray che elabora un dispositivo di pensiero in grado di tenere insieme il *pathos* della scrittura e il *logos* del pensiero, ed in questo spazio in cui questi due momenti entrano in relazione è

⁹⁰ Irigaray sostiene che il discorso in seconda persona apre la possibilità di uno scambio equo che rispetti le differenze; nel dibattito filosofico contemporaneo una delle voci più significative è rappresentata da Roberto Esposito, che nel suo ultimo lavoro, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007 (p. 20) sostiene l'impossibilità del discorso in «seconda persona» di sottrarsi da una dinamica speculare vincolata dalla prima persona: «nel contesto discorsivo l'io si rivolge sempre, implicitamente o esplicitamente, a un tu, così come il tu presuppone sempre un io che lo designi tale, prima di esserne sostituito nel ruolo di soggetto dell'enunciazione». Il 'tu' secondo Esposito rimane in un sistema speculativo dialettico, per Luce Irigaray è invece espressione di singolarità e pluralità.

possibile riscrivere il femminile e il maschile come diversità imprescindibili e affermative⁹¹. In particolare in *Amante Marina* e in *Passioni elementari*, Irigaray, insieme ad una trasformazione della scrittura, elabora una significativa trasformazione del linguaggio caratterizzato da un'estrema densità poetica e da una evidente sperimentazione linguistica. Qui il punto di vista è quello di una rinascita del femminile fondato sul rispetto della corporeità e su un attento ascolto dei ritmi della *physis*, il linguaggio quindi subisce una radicale trasformazione. In queste opere, in particolare in *Passioni elementari*, la filosofa, al modo dei presocratici, parla la lingua di una filosofia ritornata poetica⁹². Ritorna quindi ad una lingua che per Irigaray è la sola in grado di dire della «materia naturale» che costituisce il nostro vivere in un mondo, la sola che sappia dire del femminile, e che sappia far parlare il corpo. Un linguaggio che ritornando poetico si riappropria della materia elementare, di quel semplice della *physis* che la filosofia ha ormai cancellato, una lingua che segue il corpo con i ritmi del suo *phyein*, ridando così valore a tutta una simbolica femminile che il *logos* ha continuamente rimosso. Un linguaggio ed un pensiero che ripartono dal mondo, da quel mondo che ha occultato il femminile, quello stesso che ora vede le donne protagoniste. Con il desiderio di ripartire dal mondo Irigaray osserva fin dalle prime pagine di *Passioni elementari* come il distacco del pensiero filosofico dalla realtà abbia trasformato il linguaggio teorico

⁹¹ Sarà così Braidotti a ricordarci lo stretto legame tra la letteratura e la filosofia presente nelle opere di Irigaray: «La coerenza del suo corpus vario ed apparentemente eterogeneo riposa su un legame effettivo immaginario, concettuale e teorico tra letteratura e filosofia». *Dissonanze*, cit., p. 233.

⁹² «La parola poetica aiuta a cogliere la realtà violata dalle varie tecniche e soprattutto dalle mistificazioni della ragione. (...) Anche questo è un modo per rifondare il *Logos*, la parola filosofica» M. Forcina, *Luce Irigaray. Militante politica di ciò che ancora non è*, in A. Ales Bello e F. Brezzi, (a cura di) *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi nel pensiero femminile del Novecento*, Mimesi, Milano 2001, p. 235.

ormai divenuto incapace di dire del mondo. «Lutto della lingua»⁹³ così definisce questa separazione del linguaggio dal mondo materiale e naturale; è questa una significativa critica alla filosofia divenuta metafisica. La lingua della metafisica dimentica il rispetto della natura, di quella natura che per Irigaray significa in primo luogo la terra, l'aria, l'acqua, il fuoco, il vento, i vegetali, i corpi viventi, natura prima di qualsiasi definizione o fabbricazione che li separi dalle loro radici o cause indipendenti dall'azione trasformatrice dell'uomo, qui la natura è pensata nella sua semplicità.

La filosofia, osserva Irigaray, distaccandosi dal mondo fisico, perde il contatto con la natura, dimentica la propria appartenenza alla *physis* e cancella quella *materia elementale* che la filosofia antica ha posto all'origine delle cose, quel sito materiale in cui è inscritto il femminile. Quindi cancellare la propria appartenenza alla materialità della *physis* significa consentire al *logos* metafisico di rimuovere il femminile dal pensiero. Pertanto il recupero del femminile come *physis* permette ad Irigaray di guardare a quell'ordine cosmico descritto dalle mitologie greche⁹⁴ secondo cui il femminile era posto come uno dei principi causa del venire al mondo delle cose, in gioco di mescolanza e unione con il principio maschile. È quindi evidente come nell'ordine cosmico della *physis* la differenza tra la donna e l'uomo è pensata come differenza da custodire, una differenza non assimilabile e non dialettizzabile. Ma porre l'accento sulla differenza tra l'uomo e la donna porta a considerare il loro avvicinarsi e il loro congiungersi. «I generi non sono opposti né in contraddizione. È il metodo dell'universale che non si cura del genere, ad avere come

⁹³ L. Irigaray, *Passioni elementari*, cit., p. 7.

⁹⁴ Un chiaro esempio è il riferimento di Irigaray al mito cosmogonico empedocleo, di cui vedremo qui di seguito.

effetto che essi siano immaginati tali. La loro differenza necessita un nuovo pensiero, un nuovo discorso»⁹⁵. Perciò l'intento di Irigaray è rielaborare secondo altri paradigmi discorsivi la relazione uomo-donna. Relazione che la filosofa reinscrive è al di là quindi dell'orizzonte di un *cogito* solipsistico e disincarnato che ha sempre pensato la relazione tra l'uomo e la donna come espressione secondaria di una differenza costituitasi altrove, una differenza già stabilita. Ma affinché sia possibile praticare questa relazione, è necessario che l'uomo rinunci al dominio della natura e all'economia della soggettività, e la donna da parte sua deve essere in grado di controllare la sua natura affinché le sia consentito di divenire soggettività.

Irigaray infatti lavora al fine di creare entro i codici mondani costituiti una possibile economia alternativa in cui ad ogni soggetto sessuato sia garantito l'accesso al proprio specifico rapporto con la *physis*, per poter così creare un economia rappresentativa del mondo che sia adeguata ai due sessi. «Solo la differenza sessuale può sostenere un simile processo, assegnando a ciascuno una *physis*, una storia e un mondo relazionale proprio»⁹⁶. Con Irigaray il pensiero della differenza sessuale si pone nella direzione di operare una reale mutazione storica, un reale cambiamento nella relazione uomo donna.

2. Ontologia dell'essere due

All'interno del progetto filosofico e politico il cui orizzonte è delineato dalla differenza sessuale Irigaray elabora un paradigma

⁹⁵ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 161.

⁹⁶ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 14.

filosofico in grado di assegnare un altro nome alla filosofia, ossia filosofia come discorso sul e del *due* e non su o dell'*uno*. Dare nome adeguato alla filosofia significa creare le condizioni per un ordine simbolico in cui il venire al mondo di singolarità incarnate consente di restituire senso a ciascuna e a ciascuno, ossia ai due soggetti: donna e uomo. «La propria esistenza, la differenza invece la può tutelare: io sono se tu sei, essere insieme a te mi consente di divenire. Il due, questo due, è l'in più che mi è indispensabile per essere»⁹⁷. È nell'orizzonte della differenza sessuale che «la dicibilità originaria della differenza non si numera nei *molti* ma nel *due*: ed è un due che porta al linguaggio viventi umani incarnati in tutto lo splendore della loro finitezza»⁹⁸.

Perciò Irigaray, affermando l'irriducibile dualità dei generi, sostiene la necessità di pensare due reciproche apprensioni dell'Essere adeguate ai due corpi *sessuati*, il discorso sull'Essere avviene quindi nell'orizzonte problematico delineato dalla differenza sessuale, critica la riduzione solipsistica della differenza sia che si traduca in logica binaria come in Lacan, o che si trasformi in proliferazione disseminale come la *différance* derridiana, o che si disperda nei molteplici divenire deleuziani; auspica invece una differenza inscritta nel *due*⁹⁹, e pensa

⁹⁷ L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 25.

⁹⁸ A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*. Editori Riuniti, Roma 1999, p. 8.

⁹⁹ Cfr. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 20: «Il due è per forza di cose inscritto nella logica dell'uno, così come l'uno tende sempre a sdoppiarsi in due per potersi specchiare, e riconoscere, nel proprio interlocutore umano o divino». Ancora una volta Esposito è il nostro interlocutore polemico, sostiene che tutte le filosofie della seconda persona sono interne allo statuto della prima; il due non può sfuggire alla dialettica, necessita sempre un io che lo interpella, sia nella forma del comando, che in quella dell'invocazione o della preghiera. L'attacco alle filosofie del due è qui condotta da Esposito in nome di una critica alla nozione di persona, che secondo l'autore ha sancito lo scarto tra il diritto e la vita, tra l'anima e il corpo, aperto fin dalle origini della nostra tradizione. Inaugura con questo saggio una riflessione sulla categoria dell'impersonale ossia della terza persona che è l'unica in grado di superare il meccanismo escludente della persona. La terza persona rimanda invece all'unità del vivente, è la possibilità di riunificazione tra forma e forza, modo e sostanza, *bios* e *zoé*.

l'incontro tra i due sessi al di là del solipsismo e dell'assimilazione dialettica. La sua attenzione rivolta alla realtà dell'essere, che è *due*, non ha nulla di metafisico, né si presenta come struttura necessaria, né tanto meno come sostanza; nei suoi scritti infatti è rintracciabile la priorità assoluta dell'essere come esistenza. Riporta così il pensiero alle radici della filosofia quando per la prima volta fu posto il problema dell'essere, ma per sconvolgerne la tradizione su cui l'ontologia si è costruita. L'*essere* per Irigaray è *due*; ed è alla donna che affida il compito di perseverare nel *due* al fine di superare la scissione tra soggetto e oggetto, scissione che non riguarda la sua soggettività di donna, l'invito è infatti a pensare la relazione tra soggetti. «Questo *due* non sopporta la sottomissione dell'uno all'altro, pena la perdita del *due*. Non corrisponde neanche a una giustapposizione di uno + uno soggetti. Si tratta di una relazione *fra*»¹⁰⁰. La donna, nata da una simile a lei, ha una maggiore predisposizione alla relazione, è più capace in una relazione tra soggetti, deve quindi permanere nel *due* e insegnare il *due*. Non è infatti secondo Irigaray nella fusione o nell'estasi dell'Uno che si supera il dualismo fra soggetto e oggetto ma nell'incarnazione del *due*, un *due* che sfugge alle pretese universalizzanti del *logos*, e che diviene possibilità di incontro con l'altro sesso. Il *due* secondo Irigaray si struttura intorno ad una dialettica della soggettività in grado di destrutturare la tradizionale dialettica soggetto-oggetto. Qui la scelta, spiega Irigaray, non è tra dualità o non dualità, ma piuttosto è rimanere nella ricerca di un *due* volte *uno*, lasciando ciascuno nell'unità della sua incarnazione, e nella limitatezza della sua corporeità. «In questa prospettiva, non esiste un'origine unica, né

¹⁰⁰ L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 44.

un'origine comune a molti: un *logos*, una civilizzazione, un'autorità religiosa o civile. Non apparteniamo soltanto a una famiglia, a un popolo, una nazione, una cultura. Esistono per me, per noi e fra noi, delle origini singolari e molteplici, delle genealogie differenti (...) Insieme rappresentiamo molte diversità, più o meno compatibili. Il desiderio ci può tenere insieme. Ma, vecchia quanto il mondo, questa mediazione per una vita comunitaria non è stata colta. La nostalgia dell'uno ha sempre soppiantato il desiderio a due»¹⁰¹.

Irigaray costruisce quindi un'ontologia dell'*essere due* per resistere alla tirannia del *logos* e sfuggire all'Uno, essendo il suo intento di salvaguardare le differenze: ma per sostenere l'*essere due* Irigaray ritorna agli inizi del pensiero occidentale, parte dalla filosofia presocratica per sostenere l'idea del *phyein* ossia del venire alla luce in una dinamica di opposizione e al tempo stesso di unione tra il principio maschile e quello femminile. Ricorda Irigaray che nell'antichità greca e nelle nostre radici e ramificazioni orientali, l'universo è ripartito fra i generi e questi governano gli elementi insieme, talvolta in maniera conflittuale¹⁰². Nella tragedia greca, come ad esempio accade nell'*Antigone* di Sofocle, luogo in cui si esprimono certi fondamenti della nostra etica sociale, ci viene raccontata la perdita del rispetto delle leggi della natura, e delle loro rappresentazioni mitologiche. Non osservando più le differenze tra giorno e notte, la luce e il buio, l'estate e l'inverno, in nome di obblighi sociali il popolo degli uomini ha perso il governo micro e

¹⁰¹ Ivi, p. 68. Cfr. L. Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, Ead. *Il tempo della differenza*, cit. In queste opere l'ontologia dell'*essere due* si sposta su un terreno più propriamente etico; il *due* qui diviene la base per pensare una convivenza pacifica tra i sessi. Cfr. anche Ead. *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, Manifesto libri, Roma 1997.

¹⁰² Cfr. L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit.

macrocosmico, governo che può esercitare solo con l'altro genere, non il suo resto ma il *genere femminile*. Fra i *due* generi si spartisce infatti il governo del micro e macrocosmico. Questo destino non è neutro bensì appartiene ai *due*. Tutte le grandi culture l'hanno detto: si tratta infatti di salvaguardare la differenza tra i generi e il loro differente rapporto con la vita, con il pensiero e con il divino, ma soprattutto salvaguardare il loro differente rapporto con la natura. «*Forse questo significa riconoscere che siamo ancora e sempre aperti al mondo e all'altro per il fatto che siamo vivi e sensibili, sottoposti ai tempi e ritmi dell'universo, universo del quale condividiamo certi attributi, differenti a seconda che siamo uomini o donne*. Non ci troviamo però più in società primitive né in culture attente a ritmarsi secondo l'istante, l'ora, la stagione, al fine di rispettare le produzioni naturali e di rispettare noi come tali. Se così fosse, il sacrificio ci sembrerebbe inutile? L'inverno non è l'estate, la notte non è il giorno, le parti dell'universo non sono tutte equivalenti. Questi ritmi dovrebbero bastarci a costruire delle società. Perché l'uomo non se ne è accontentato? Da dove gli viene quel di più di violenza da sfogare? Da una crescita ritardata o bloccata?»¹⁰³.

Traccia quindi una filosofia ed un'etica sempre attenta al divenire della *physis*: «La natura non si doma ma si sposa nel provare i suoi ritmi, le sue necessità, il cammino del suo divenire, della sua crescita»¹⁰⁴, solo in questo caso l'alterità non resta dalla parte del medesimo ma spetta all'altro.

Per meglio sostenere la creazione di un'ontologia del *due* Irigaray guarda alla prima filosofia greca (soprattutto ad Empedocle); sebbene

¹⁰³ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 103.

¹⁰⁴ L. Irigaray, *Tra Oriente e Occidente*, cit., p. 111.

anche nel pensiero greco antico il dualismo dei principi generativi (identificato con il maschile e femminile) doveva essere superato in nome dell'unità, vi era comunque il mantenimento del *due*, cioè di *due* principi differenti e opposti pensati come causa della nascita. Irigaray infatti afferma: «La natura è sessuata sempre è ovunque. Tutte le tradizioni fedeli al cosmico sono sessuate e rendono conto delle potenze naturali in termini sessuati. Esse sono parimenti regolate sull'*alternanza* ma non veramente sui contraddittori. La primavera non è l'autunno nè l'inverno l'estate, la notte non è il giorno. Non c'è qui l'opposizione che noi conosciamo dove l'uno si oppone a o contraddice l'altro, l'uno è superiore a l'altro e *deve sopprimere l'inferiore*. C'è un punto di crescita in cui i due poli sono necessari, pare. L'inverno non distrugge l'estate permette alla linfa di ritornare nella terra per radicarsi»¹⁰⁵. La natura quindi è detta nei termini della differenza sessuale, differenza tra maschile e femminile.

Il riferimento è qui alla prima filosofia greca e ai racconti mitologici, secondo la prima filosofia greca il nascere delle cose era spiegato in termini sessuati, in questo senso Irigaray fa in particolare riferimento alla filosofia di Empedocle, secondo cui l'unione dei differenti, che consentiva la nascita delle cose, era detta nei termini di maschile e femminile, ed era l'Amore a presiedere all'unione dei diversi principi. Sono chiare a questo proposito le parole di Elisabeth Grosz: «la rappresentazione di Empedocle dei quattro elementi fornisce una sorprendente e ancora opportuna metafora dell'incontro di differenti sostanze, un pericoloso incontro che attraverso Amore, può portare produttività e un'imprevista creazione, e attraverso Conflitto può abbattere le unità apparenti e le forme stabili della co-esistenza. È

¹⁰⁵ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 126.

perciò una ricca metafora per contemplare le possibilità di autonomia e interazione fra i sessi»¹⁰⁶. È proprio all'interno di una costruzione dell'ontologia dell'*essere due* che Irigaray si avvicina alla filosofia presocratica, questa consapevolezza è presente nella monografia di Margareth Whitford: «La corrispondenza tra la descrizione dell'immaginario di Irigaray, e le categorie ontologiche pre-Socratiche, non è, naturalmente, accidentale. Io interpreto la descrizione dell'immaginario femminile, per esempio, non una descrizione essenziale di come è realmente la donna, ma come nella descrizione del femminile essa appare, ed è simbolizzata, nell'immaginario della cultura occidentale. L'esplorazione degli elementi, allora, costituisce un aspetto molto costruttivo del lavoro di Irigaray, e non è un semplice momento critico. [...] Io dissi per prima che la coincidenza fra la concettualizzazione dell'immaginario e le categorie ontologiche dei pre-Socratici non fu accidentale; essa è parte del suo tentativo di indietreggiare attraverso l'“immaginario”. Senza implicare un ritorno alla visione presocratica del mondo, offre anche un numero di strategie per evitare le sofisticate strutture difensive della teoria. In primo luogo fornisce un vocabolario per conversare con la maggiore quantità di termini fondamentali sulla materia della vita passionale, in opposizione e conflitto, o amore e scambio, su fertilità e creatività, o sterilità e morte, un vocabolario che è più immediato e diretto nel suo linguaggio delle astrazioni di concettualizzazione, già senza le tendenze immobilizzanti del concetto. È una strategia discorsiva che tiene conto della fluidità»¹⁰⁷. Qui è significativamente sottolineato il legame tra la filosofia della

¹⁰⁶ E. Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminist*, Allen & Unwin, Sidney 1989, p. 169.

¹⁰⁷ M. Whitford, *Luce Irigaray*, cit., pp. 60-61.

differenza sessuale di Irigaray e la sua origine nel pensiero filosofico greco.

Irigaray, come abbiamo già detto, si sofferma in particolare sulla filosofia di Empedocle e sulla concezione dell'amore. Riporta l'amore anche sul piano cosmologico, riprendendo il mito cosmogonico empedocleo sull'alternanza duale di Amore e Odio per sostenere che sotto il predominio dell'amore ogni cosa mantiene la sua propria *physis* in un processo di continuo mescolamento e trasformazione in cui l'essenza degli elementi continua il proprio movimento. «L'amore dell'altro e l'amore di sé organizzano il mondo. (...) Il tutto è prodotto per mezzo di mutue proporzioni e del mescolamento, che comporta un'alternanza di rovesciamenti senza la quale il tutto sarebbe dissolto»¹⁰⁸. L'amore è infatti per la filosofa femminista desiderio di incontro con l'altro che non risponde all'appello di chiusura dell'uno, ma piuttosto costituisce l'unica possibilità di incontro tra differenti.

L'amore per Irigaray ha la potenza di unire i dissimili senza assimilazione, dà la nascita attraverso la mescolanza; l'odio invece nutre attrazione per il simile, separa e divide, è esso causa di morte. «In luce dorata, ti spandi. Densità sicura e così leggera. Prima che fossero separati la terra e il cielo, il mare e i continenti, il chiaro e lo scuro. Mescolanza di roccia, di fuoco, di acqua, di etere. In cui la violenza sposa ancora la dolcezza. Il corpo eroico straripando di tenerezza. Le sue armi essendo quelle di una nativa innocenza. Che confonde tutte le distinzioni taglienti, e riconduce le divisioni alle loro nozze originarie. Alleanza in cui i partiti opposti vengono ad unirsi in un'intensa mescolanza»¹⁰⁹. In questa prospettiva ogni sesso è

¹⁰⁸ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 78.

¹⁰⁹ L. Irigaray, *Le passioni elementari*, cit., p. 101.

ricondotto alla sua essenza più propria ricevendo dall'altro il dono del proprio luogo, ridestandolo alla coscienza della propria differenza come luogo dell'altro, si delinea quindi in questa prospettiva discorsiva una nuova economia rappresentativa del mondo.

Nella cosmogonia di Empedocle la morte avviene a causa della separazione del fuoco dagli altri elementi e della condensazione dell'aria nella volta cristallina che circonda l'universo. «Il primo elemento che venne separato *dall'odio* fu l'aria, e circondò il mondo come cerchio, o come uovo. [...]. Così il mondo fu costituito come un tutto chiuso su sé stesso. L'elemento cosmico più fluido facendogli da scorza solida»¹¹⁰.

Attraverso questo emblematico fenomeno fisico assistiamo al passaggio dal dinamismo trasformatore del fluido al predominio ontologico ed epistemologico del solido. In virtù di questa rappresentazione del venire al mondo dell'uomo: «egli avrebbe il suo primo luogo di nascita dove l'aria e il fuoco si trovano, dapprima disgiunti. Comincia a respirare uscendo dal calore della sua prima dimora. Accede all'aria come all'abbandono che segue un'irreparabile perdita d'amore»¹¹¹ entrando «nell'oblio del lutto, nella gioia del lutto, nella mania del lutto, che apre al pensiero dell'Occidente»¹¹². Un lutto primordiale segna la nascita che riceve la significazione di un violento esilio da un'antiorità immemorabile in cui la compiutezza si traduceva in una profusione inesauribile di vita: questa irreparabile cesura si moltiplica nella costruzione inesausta di nuovi luoghi, nel diradamento di nuove contrade, nella tecnica che costruisce artifici di dimora. L'oblio dell'aria come mediatrice impensata del logos, del

¹¹⁰ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 30.

¹¹¹ Ivi, p. 79.

¹¹² Ivi, p. 53.

linguaggio e della voce, crea una divaricazione in cui le cose vengono a presenza nella modalità del porsi-di-fronte, soggiornando in una distanza vitrea che ha il proprio fondamento di sussistenza nell'essere-gettato dell'ex-sistere umano. L'intorno d'aria che protegge l'altro/a salvaguardandolo nella sua anima, nella sua essenza singolare più propria, è negato nella nientificazione del lutto.

Irigaray tenta di riscrivere nella sua filosofia del femminile e della *physis*, l'aria; pensata come l'elemento costitutivo e differenziante di ogni essere vivente. «L'aria è ciò che dona l'autonomia ad ogni vivente. Salvaguardando l'aria tra loro, respirandola con misura, lui e lei possono incontrarsi, permanendo due»¹¹³. Sostiene infatti la nostra filosofa: «Dopo l'involucro pieno *d'acqua* del soggiorno prenatale, dobbiamo costruirci a poco a poco, l'involucro *d'aria* del nostro soggiorno terrestre, aria non ancora libera da respirare e da cantare, aria in cui si distendono le nostre apparenze, in nostri movimenti. Siamo state pesci. Avremmo da diventare uccelli. Cosa che non si può fare senza apertura e mobilità nell'aria».¹¹⁴

Irigaray riscrive nelle tre opere sugli elementi (*Amante Marina*, *Passioni elementari*, *L'oblio dell'aria*, l'opera dedicata al filosofo Martin Heidegger), una filosofia della natura segnata dalla differenza sessuale; qui ad ogni elemento posto in posizione paritaria la filosofa restituisce la capacità di divenire che gli è propria, ognuno degli elementi, spiega, Irigaray è uguale per potenza.

Nell'opera che dedica a Heidegger, Irigaray dichiara che «Rendere omaggio a Martin Heidegger nel suo rapporto con la terra, il cielo, i divini e i mortali implica per me lo svelamento e l'affermazione di un

¹¹³ Ivi, p. 13.

¹¹⁴ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 79.

altro rapporto possibile con questa Quadratura (*Geviert*)»¹¹⁵. Il testo infatti esprime il tentativo di rielaborare attraverso l'orizzonte interpretativo delineato dalla differenza sessuale una differente Quadratura in grado di esprimere l'essere come sessualmente differente, l'essere donna e l'essere uomo. Qui la relazione non è tra la terra, il cielo, i divini e i mortali, la nostra filosofa non è più preoccupata come Heidegger di mettere in relazione il finito con l'infinito.

Nel luogo che accorda un posto alla Quadratura avviene il rapportarsi della cosa al mondo, ed in questo luogo in cui la cosa torna al mondo che è possibile ripensare una nuova relazione tra la realtà ed il pensiero. In questa prospettiva teorica Irigaray sviluppa ed elabora le conseguenze discorsive di una nozione della differenza che trae i suoi presupposti fondativi dall'interrelazione tra il mondo e la cosa. A partire da ciò Irigaray riformula un nuovo *Geviert*: aria, corpo (sessuato), mondo e amore, sono i quattro poli di una Quadratura immanente, che designa il lasciar-essere della *physis*, ossia accompagna il *phyein*. «Anche a me toccano la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco. Perché abbandonarli e farmeli restituire da te, appropriati da te. Perché estasiarmi nel tuo mondo quando, già, vivo altrove»¹¹⁶, Irigaray affermerà un nuovo rapporto possibile con i quattro elementi

¹¹⁵ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 15. Il termine *Geviert*, alla lettera «quadrato», è anch'esso usato da Heidegger con l'accentuazione del prefisso collettivo *ge-*, che dà «la riunione dei quattro». Noi traduciamo la «Quadratura», intendendo che risuonino nel termine due richiami: uno a «quadernità», uno a «squadrare»; da una parte intendiamo che ogni cosa è nel mondo come la riunione dei Quattro; in una seconda parte i Quattro sono presenti «nella» cosa come direzioni aperte. Sulla questione della Quadratura (*Geviert*), Cfr., M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957; tr. it di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1998, e M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske, Pfullingen, 1959; tr. it di A. Caracciolo e M. Caracciolo Pernotti, Mursia, Milano 1990.

¹¹⁶ Ivi, p. 34.

causa del nascere. L'aria torna nella sua filosofia in quanto elemento imprevedibile, che sfugge persino alle prese del *logos*.

L'aria, per il suo potere di sfuggire, è pensata dalla filosofia occidentale come costante minaccia di morte. «Il fluido – come ciò che sta dentro/fuori del discorso filosofico – è per natura instabile»¹¹⁷.

Irigaray invece afferma che all'aria si deve il cominciare a vivere, l'aria ci accompagna sin dall'inizio della nostra vita; «e non è vero che una cultura della vita esiga la morte come il suo maestro, nemmeno come orizzonte»¹¹⁸. «A forza di allontanarci dalla nostra condizione di viventi, potrebbe subentrare la dimenticanza dell'elemento più indispensabile alla vita: l'aria. L'aria con la quale respiriamo, viviamo, ci parliamo, ci mostriamo, tutto “entra in presenza” e può venire ad essere. Quest'aria, impensata, proviene da una nascita e una crescita, una *physis*, un *phyein*, che il filosofo dimentica»¹¹⁹. Questa materia aerea negata dal *logos*, è scelta da Irigaray come fondamento della sua filosofia, una materia fluida sempre in movimento se dire meglio del femminile: «rilevandosi questa resistenza dell'aria, sentii come una possibilità di scoprirmi diversamente»¹²⁰.

La *physis* è anche nella sua materia più leggera sempre riserva di vita. «Il gesto del pensiero è sempre stato di scongiurare e dominare la morte? Dedicandosi in primo luogo al più grave pericolo? [...] Un mondo in cui giunga all'incontro con la natura per piegarla alla sua misura, e non lasciarla essere. Un mondo in cui si curi meno di assicurarsi la sua sussistenza, di trovare risposta ai suoi bisogni, di disporre un luogo vivibile, che di trasformare il tutto nel suo universo.

¹¹⁷ L. Irigaray, *Questo sesso*, cit., p. 92.

¹¹⁸ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 10.

¹¹⁹ L. Irigaray, *Etica*, cit., pp. 99-100.

¹²⁰ L. Irigaray, *Le passioni elementari*, cit., p. 103.

Il rapporto con la *physis* essendo determinato da un progetto di appropriazione più che da un desiderio di vita, o di sopravvivenza»¹²¹. Ed è in nome di una filosofia che afferma continuamente la vita che Irigaray recupera la filosofia presocratica, la lettura qui avviene attraverso il paradigma filosofico della «differenza sessuale». Irigaray rilegge infatti fuori da un rapporto demiurgico e assimilativo l'alternanza della materia *elementale* come condizione necessaria della nascita (*physis*), e ripensa l'idea greca della mescolanza degli elementi come condizione del venire alla luce del diverso. Pensa il rispetto dei ritmi di crescita di ogni sesso e la possibilità d'accesso ad uno specifico rapporto con la *physis* come condizioni imprescindibili del darsi della differenza sessuale. La filosofia presocratica è il luogo in cui sono custodite le origini di un pensiero che salvaguarda la materialità corporea di cui ogni soggetto è costituito. Per riappropriarsi del proprio essere è necessario un ritorno alla natura, che qui non è pensata come il negativo dell'essere, né calcolata in una dialettica assuefatta a togliere e poi scoprire ancora, mentre «la terra come un grande nido cova la nostra rinascita». L'aria che permette calma e raccoglimento, permette la nascita nella familiarità con il vegetale, mentre il mondo diviene una madre. «Ascoltare la terra mi piace. Nell'ascolto riscopro la beatitudine, la meraviglia della percezione attenta, la felicità della carne sonora [...]. Né rumore, né parole, è silenzio animato. Bianchezza del fruscio della vita dal quale nessun verbo emerge [...]. Apparentemente è nulla se non la felicità di essere con lei, restando però io»¹²². Il senso delle parole di Irigaray è in questa continua ricerca dell'essere che senza nessuna acrobazia

¹²¹ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 27.

¹²² L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 12.

mentale lasci essere ciò che è: la natura non più ridotta a negativo o inganno, il soggetto e il negativo convivono senza annullamenti reciproci, e l'altro non più sedotto, risucchiato o sussunto dal mio essere, ma ancora in grado di rivelarsi nell'incontro senza assoggettamenti. È perciò necessario salvaguardare il dispiegamento della *physis* nell'altro e in me, e rinunciare così al tradizionale privilegio di domino sull'ente.

«È importante che ci ricordiamo che dobbiamo rispettare la natura nei suoi cicli, nella sua vita, nella sua crescita; è importante che ci ricordiamo che l'avvenimento storico, *la storia non può né deve riscoprire gli avvenimenti e i ritmi cosmici*, ma nella prospettiva di divenire più donne e non meno. Resistere alla gerarchia uomo-donna, Stato-donna, un certo Dio-donna, macchina donna, per ricadere sotto il *potere* natura-donna, animale-donna, o matriarche-donne, donne-donne, non presenta un grande interesse. Rispettando l'universo come una delle nostre dimensioni vitali e culturali, come una delle chiavi macrocosmiche del nostro microcosmo, dobbiamo diventare più donne e non più estranee ancora a noi stesse di quello che eravamo, più in esilio di prima»¹²³.

È quindi chiaro che la proposta filosofica di Irigaray dischiude senza esaurirla una dialettica che si muove tra la *fedeltà al proprio essere e un lasciar essere sé e l'altro*: «si tratta, infatti, di essere fedeli a ciò che è per natura – anche nel soggetto stesso – ma di partecipare alla sua crescita pur rispettando un divenire proprio, proprio a sé e dall'altro»¹²⁴. La sua intenzione è quella di assicurare una cultura che consenta di divenire *ciò che si è*. Bisogna quindi riconoscere la

¹²³ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 73.

¹²⁴ L. Irigaray, *La via dell'amore*, cit. p. 78.

differenza sessuale sia come dato immediato e naturale ma soprattutto come componente reale ed irriducibile dell'universale. Basti pensare che nessuna vita sarebbe possibile sulla terra senza la differenza sessuale, che ne è la manifestazione e la condizione di produzione e di riproduzione.

3. Femminile/materia

L'analisi di Luce Irigaray non si limita alla questione della rappresentazione dei due sessi nella filosofia.

Il discorso filosofico è pensato come autoriflessione di un «soggetto maschile», è pertanto edificato su opposizioni gerarchiche, di forma analoga o conseguenti all'opposizione maschile/femminile. Ciò è confermato dall'attenzione che il discorso ha per l'Uno, per la verità, per il solido, per il permanente. Luce Irigaray non si stanca di ricercare quale debito abbiano nei confronti del femminile i concetti fondamentali della razionalità tradizionale. Ella analizza in quale modo l'Uno si pone a svantaggio dell'altro. Così accade per il rapporto tra la forma e la materia, in cui la forma imprime il suo sigillo alla materia; e allo stesso modo accade per la dominazione dello spirito sul corpo, materia e corpo sono considerati come espressione del femminile.

È interessante a questo proposito ricordare le parole di Geneviève Lloyd: «Nella tabella pitagorica degli opposti, formulata nel VI secolo A. C., la femminilità fu esplicitamente collegata con l'illimitato – il vago, l'indeterminato – in confronto al limitato – al preciso e al chiaramente determinato. I Pitagorici vedevano il mondo come un

insieme di principi associati a una forma determinata, visti come buoni, ed altri associati con l'informe – l'illimitato, irregolare o disordinato – che erano visti come cattivi o inferiori. Nella tabella c'erano dieci simili contrari: limitato/illimitato, dispari/pari, uno/tanti, destra/sinistra, maschile/femminile, riposo/movimento, diritto/curvo, chiaro/scuro, buono/cattivo, squadrato/oblunga (rettangolare). Così "maschile" e "femminile", come gli altri messi in contrasto, non funzionavano qui come classificazioni chiaramente descrittive. "Maschile", come gli altri termini sul suo lato della tabella, fu costruito grammaticalmente come superiore al suo opposto; e la base per questa superiorità fu la sua associazione con il primario contrasto pitagorico tra forma e informe»¹²⁵. Lloyd fa notare come sin dalle origini il femminile è pensato come l'informe opposto alla forma che è attribuito maschile; il femminile perciò è determinato da sempre in funzione del maschile, è solo oggetto di predicazione altrui.

In *Speculum*, Irigaray indica una significativa catena metonimica: madre-materia-matrice, che il discorso metafisico usa per indicare il femminile e le donne, e che nella lettura del "mito della caverna" trova espressione figurale nell'*hystera*, concavità della terra, luogo buio da cui provengono ingannevoli opinioni. Un'interpretazione figurale, quella irigarayana che rileva nelle immagini simboliche i referenti reali di una modalità di pensiero e di azione che esclude il femminile. I termini "*hystera*" e "*speculum*" vanno di pari passo, Irigaray infatti sottolinea la valenza polisemica dei due termini: il

¹²⁵ G. Lloyd, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Methuen, London 1984, p. 3 (traduzione nostra). In questo testo l'autrice incrocia il metodo decostruzionista di Derrida e la genealogia della differenza sessuale di Irigaray che le forniscono uno strumento critico di lettura con il quale attraversa la storia della filosofia da Platone ad Aristotele.

primo indica sia la caverna che l'utero, il secondo indica sia lo specchio e che antro.

Attraverso la metafora dello specchio che si annuncia sin dal titolo del testo, unita in un'oscillazione indissolubile alla metafora della caverna, è possibile analizzare il movimento di repulsione della materia. L'unione tra lo *speculum* e l'*hystera* è pensata come strategia di riappropriazione dell'alterità da parte del *logos*. «Come esempio o in modo esemplare, potremmo ripartire dal mito della caverna. Per leggerlo questa volta, quale metafora – a rigore impossibile, lo vedremo come inscritto nel testo – dell'antro o matrice o *hystera* o ancora terra. Tentativo di tradurre in metafora, processo di sviamento che comanda, tacitamente, tutta la metafisica occidentale, ma che, in forma più esplicita, la dichiara annunciando la sua conclusione, la sua interpretazione»¹²⁶.

Irigaray nel prosiegua della sua narrazione avvicina la metafora dello specchio ai caratteri della *chora* platonica, e attraverso quest'ultima ripensa le vicende del concetto di materia. Riparte dall'analogia tra il femminile “mater” e la “materia”, che si prolunga nelle differenti concezioni della *physis* qui pensata però come nei termini della ‘*chora*’ platonica, ovvero: «superficie malleabile, docile alle strette, ceppo generoso che alimenta i nuovi germogli del patriarca, ma che rimanda più opachi i raggi luminosi dell'astro che la riscalda, illumina e feconda»¹²⁷.

Il rifiuto quindi del femminile dal discorso filosofico avviene secondo Irigaray attraverso la formulazione della materia, il femminile è secondo la nostra filosofa precisamente ciò che è escluso

¹²⁶ L. Irigaray, *Speculum*, cit. p. 255.

¹²⁷ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 282.

dall'opposizione binaria, in virtù dell'opposizione stessa. Qui reinscrivere il femminile nel discorso significa assumere la materialità del sesso e del corpo come irriducibile, è questa la precondizione necessaria alla pratica femminista.

La materialità come orizzonte irriducibile, assume un particolare rilievo nell'economia del discorso della differenza sessuale, in quanto intorno ad esso e alla sua presunta accettazione acritica da parte di Irigaray si impernia la critica di "essenzialismo", da parte di alcune teoriche anglo-americane. È Monique Wittig una delle principali portavoce della scuola materialista francese che ha lanciato la campagna di denigrazione della teoria della differenza sessuale. È stata tra le prime a coniare il termine "essenzialismo" per riferirsi in termini peggiorativi a un femminismo che dava importanza all'inconscio, alla differenza sessuale e alla scrittura femminile, vale a dire all'interpretazione del post-strutturalismo femminista¹²⁸.

¹²⁸ È qui necessario precisare che la critica sostenuta da Monique Wittig è riferita al particolare materialismo di cui Irigaray è espressione. Di fatti anche le posizioni filosofiche di Wittig sono da ascrivere all'interno di una prospettiva materialista, ma si tratta qui di quello che potremmo definire materialismo di genere. Quest'ultimo si differenzia dal materialismo della differenza sessuale in quanto rifiuta di pensare la struttura del soggetto come non unitario o diviso e rifiuta l'idea della non trasparenza costitutiva del linguaggio. Così mentre Irigaray procede attraverso una decostruzione affermativa, Wittig opera attraverso la convinzione del potere di plasticità del linguaggio. In questo modo Wittig invita le donne ad usare il linguaggio per esprimere i loro personali significati senza cadere nelle complessità decostruttive della scrittura femminile di Irigaray né nella ricerca di un'altra simbolica per le donne.

La critica di essenzialismo della differenza sessuale è sostenuta in particolare dalle teoriche, tra queste ricordiamo Toril Moi e Monique Plaza. Scrive Toril Moi in *Sexual, textual, politics*, Methuen, London 1985, p. 139: «Questo precisamente è il dilemma di Irigaray: dopo aver mostrato che finora la femminilità è stata prodotta esclusivamente in relazione alla logica del Medesimo, cade nella tentazione di produrre una sua propria teoria positiva della femminilità. Ma, come abbiamo visto, definire la "donna" significa necessariamente essenzializzarla». Ed ancora: «La sua mimesi dell'equazione patriarcale tra la donna e i fluidi ha la sola conseguenza di rafforzare il discorso patriarcale. [...] Il tentativo di Irigaray di stabilire una nuova teoria della femminilità che si sottragga alla specula(rizza)zione patriarcale scivola necessariamente in una forma di essenzialismo», pp. 142-143. Ribadisce Monique Plaza: «Ogni modo dell'esistenza che l'ideologia imputa alla donna come parte dell'Eterno Femminino, e che per un momento Irigaray è parsa porre come risultato dell'oppressione, ritorna come essenza della donna, essere della donna. E tutto ciò che la donna 'è' le deriva in ultima istanza dal suo sesso anatomico», M. Plaza, «Phallographic Power» and the psychology of «Woman», in «Ideology and Consciousness», 4 (1978), pp. 31-32. (traduzione nostra). Ricordiamo che la critica mossa ad Irigaray è dovuta ad un

Irigaray invece parte dalla distinzione nella storia della filosofia tra forma e materia e traccia una storia di quest'ultima come il luogo nel quale il femminile è escluso dai binari filosofici ed attraverso una riformulazione positiva del concetto di «materia», re-immette il femminile nella filosofia e delinea una nuova storia della materia in cui la differenza sessuale non è più vittima di un progetto di negazione. L'intento speculativo però non è riconciliare la divisione tra forma e materia ma dar voce nuova al femminile. Infatti per Irigaray c'è sempre una materia che eccede la materia sebbene quest'ultima è ripudiata per lasciar spazio all'accoppiamento forma-materia. Ma ritornare ad esaminare questa storia di esclusione del femminile significa «per una donna, tentare di ritrovare il luogo del suo sfruttamento attraverso il discorso senza lasciarvisi ridurre pari pari. Significa risottomettersi – ma dalla parte del “sensibile”, della “materia”... – a dell’ “idee”, in particolare su di lei elaborate da /in una logica maschile, per farvi però “apparire”, mediante un effetto di ripetizione ludica di ciò che dovrebbe restare occultato: che nel linguaggio si nasconde una possibile operazione del femminile. Significa anche “svelare” il fatto che, se le donne mimano così bene,

concetto di differenza sessuale legato alla componente biologica del corpo e alla valorizzazione delle funzioni materne del femminile, aspetti, che come vedremo meglio qui di seguito, rappresentano i punti cardine della sua filosofia. È però necessario chiarire che queste posizioni teoriche rientrano all'interno del paradigma filosofico del materialismo di genere, corrente di pensiero che ha il suo fondamento nella teoria di Simone de Beauvoir. La cui posizione possiamo definire culturalista, chiaramente sintetizzata nel famoso motto «Donna non si nasce ma si diventa». De Beauvoir mette in rilievo in maniera quasi esclusiva la ricognizione delle condizioni socio-culturali dei ruoli sessuali, ritenendo del tutto astorica ogni teoria della differenza sessuale che ne prescindere. Cfr. S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit. Sulla critica di riduzionismo biologico rivolta alla teoria della differenza sessuale cfr. l'introduzione del nostro lavoro.

Per una mappa della critica essenzialista mossa ad Irigaray cfr. Naomi Schor, *This Essentialism Which is not One*, in C. Burke, N. Schor e M. Whitford, *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*, Columbia University Press, New York 1994, pp. 41-61, e cfr. G. Stanchina, *Luce Irigaray*, cit.

Cfr. M. Whitford, *Luce Irigaray and the female imaginary: speaking as a woman*, in «Radical Philosophy», 43 (1986).

vuol dire che esse non sono totalmente assorbite in tale funzione. *Esse restano anche altrove*: altra insistenza di “materia” ma anche di godimento»¹²⁹.

Irigaray rilegge non solo il mito platonico della caverna, ma nel saggio *Una madre di vetro* analizza il tentativo fatto da Plotino, nella terza *Enneade*, di leggere la *chora* platonica attraverso la materia aristotelica, qui il testo di Plotino si incrocia con quello platonico. È opportuno ricordare che ciò che a Irigaray più interessa non è una lettura fedele di Platone o dei filosofi posti in esame, quanto una lettura che vada oltre il testo, che imiti ed esponga gli eccessi speculativi del filosofo posto a critica. Una prima formulazione della materia, ci ricorda Irigaray, ci viene dal *Timeo* di Platone che invocherà l’immagine di un *logos* maschile costituito da forme perfette, che forgia la passiva, ricettiva e informe materia. È «importante notare che questa materia inarticolata indica l’esterno costitutivo dell’economia platonica: è ciò che deve essere escluso affinché quella economia possa vantare una coerenza interna»¹³⁰. Una *madre*, o per lo meno qualcosa che porta questo nome c’era fin dall’origine: a dirlo è Platone. Qualcosa che compare come ‘terza’ sulla scena dell’opera demiurgica: «una terza specie», né modello né copia, né padre né figlio, né intelligibile né sensibile. «Per ora occorre

¹²⁹ L. Irigaray, *Questo sesso*, cit., p. 62.

¹³⁰ J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 34; Anche Butler ritorna sul *Timeo* di Platone. La lettura del dialogo platonico è qui occasione per sostenere che la materia non è un dato irriducibile, ma ha una storia, ossia appartiene a quel registro discorsivo che con la filosofia greca inizia a produrre la storia della *materia*. Il percorso speculativo di Judith Butler è costituito da due momenti, il primo consiste nel focalizzare la matrice eterosessuale che produce i regimi di significazione materializzando i corpi, il secondo consiste nell’indicare le maggiori potenzialità destabilizzanti della *chora*, vista qui come figura destabilizzante del sistema binario. La soggettività che propone sia in *Gender trouble* (il suo primo testo femminista) che in *Corpi che contano* è quella del *drag*, ossia il travestimento con abiti del sesso opposto. Il *drag* portato all’eccesso confonde le identità e rovescia l’ordine delle loro valenze nei codici gerarchici di significazione, provocando una proliferazione del simbolico.

concepire tre generi, quello che è generato quello in cui è generato, e quello a cui somiglianza nasce quello che è generato. È così convien paragonare alla madre quello che riceve, al padre quello donde riceve, al figlio la natura intermedia»¹³¹.

Tre le specie elencate da Platone, il mondo visibile in quanto è generato, la *chora* in cui esso si genera, e il modello intelligibile di cui esso è copia; il padre fecondante è la *forma* perfetta e intelligibile, il figlio è la sua *copia* e infine la madre colei che riceve, una sorta di nutrice.

Occorrerà a Platone «una strana e insolita esposizione»¹³², un certo tipo di «ragionamento bastardo»¹³³ su di essa nel tentativo di nominarla. E molteplici sono i suoi nomi: «madre», «materia», «nutrice», ma soprattutto «*chora*» ossia «spazio», «luogo», «ampiezza»; ed è così che Platone continua a nominare ciò che egli stesso definisce innominabile. Materia comunque definita come «invisibile informe ricettrice di tutto»¹³⁴, «ricettacolo di tutto ciò che si genera, quasi una nutrice»¹³⁵ e ancora di essa «si deve dire che è sempre la stessa, perché non perde affatto la sua potenza, ma riceve sempre tutte le cose, e in nessun modo prende mai un forma simile ad alcuna di quelle cose che entrano in essa»¹³⁶. È qui chiaro che la sua funzione è di ricevere, prendere, accogliere; essa è solo principio ricevente, è colei che non ha forma propria, è l'informe infinitamente informabile, è colei a cui è vietata la somiglianza con qualunque forma, è *physis* che può solo essere penetrata e che mai può penetrare.

¹³¹ Platone, *Timeo* 50d.

¹³² Ivi, 48d.

¹³³ Ivi, 52b.

¹³⁴ Ivi, 50a.

¹³⁵ Ivi, 49a-b.

¹³⁶ Ivi, 50 d.

«*Chora* riceve, per dare loro luogo, tutte le determinazioni, ma non ne possiede alcuna in proprio. Essa le possiede, le ha, giacché le riceve, ma non le possiede come delle proprietà, non possiede niente in proprio. Essa non «è» nient'altro che la somma o il processo di quanto giunge ad iscriversi «su» di lei, circa il suo soggetto, ma non è il *soggetto* o il *supporto presente* di tutte queste interpretazioni, sebbene, nondimeno, non si riduca ad esse»¹³⁷. Madre, materia, ricettacolo che «non può avere uno statuto ontologico, poiché l'ontologia è costituita da forme, e il ricettacolo non può essere una forma»¹³⁸. Un ricettacolo/*chora* che ha caratteristiche femminili e al quale è vietata la somiglianza con qualunque forma. Irigaray descrive bene la duplicazione della figura femminile: «La donna, in quanto sesso muliebre plasmato dagli dei in una logica necessariamente binaria, è per un verso speculare all'uomo. Essa è tuttavia, per un'altro verso, la *chora*, ossia qualcosa che, in quanto indicibile presenza senza forme o figura alcuna, eccede l'ambito stesso del *logos*, pur essendo materia indispensabile al prodursi delle copie che le forme del padre vi imprimono»¹³⁹.

¹³⁷ J. Derrida, *Chora*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di M. Ferraris, *Chora*, in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 56-57. Derrida sostiene che la *chora* non può coincidere con nessuna delle figure che essa produce, perciò sarebbe errato pensare la *chora* come il femminile, il che significherebbe ricollocare la materia sul binarismo dal quale è esclusa. «Non sono nemmeno sicuro che possa esistere un concetto di "al di fuori", assoluto, non dirò nemmeno che il concetto di materia è un concetto in se metafisico, né che è un concetto in se non-metafisico. Dipenderà dal lavoro che promuoverà (...)», J. Derrida, *Posizioni*, Ombre Corte, Verona 1997, p. 97. La *chora* quindi è per Derrida il non luogo, il differire spaziale e temporale che dà luogo alla topologia dialettica: «Questa assenza di supporto, che non si può tradurre in supporto assente o in assenza come supporto, provoca e resiste a ogni determinazione binaria o dialettica, a ogni controllo di tipo filosofico, diciamo più rigorosamente di tipo *ontologico*», J. Derrida, *Chora*, cit., p. 57.

¹³⁸ J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 39.

¹³⁹ A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 96. In questa interpretazione che Cavarero dà della *chora* platonica attraverso la lettura di Irigaray emerge una duplicità del ruolo della *chora* platonica, essa infatti costituisce allo stesso tempo sia una radicale alterità rispetto al *logos* sia ciò che il *logos* produce come residuo ma anche come necessario presupposto alla sua produzione di copie.

La scena del *Timeo* evoca l'immagine di un *logos* maschile, costituito da forme perfette, che forgia la passiva, ricettiva e informe materia. «Si tratta, in fondo, di una mimesi in chiave cosmica del coito, curiosamente inserita nella mimesi del lavoro artigiano»¹⁴⁰. È questa la narrazione che conferma, in forma sempre più marcata, la divisione tra maschile e femminile, tra un *logos* maschile come pura forma intelligibile e un femminile-donna come pura materia inintelligibile, priva di forma. Il dualismo continua a dividere (*dividere* il maschile dal femminile), ma divide per fondare (*fondare* il maschile come ordine simbolico universale), e fonda per escludere (*selezionare* il femminile dall'ordine cosmico)¹⁴¹. Una strana sorte toccherà al concetto di materia. Di parlarne spetterà, per primi, a chi più accanitamente tenterà di scongiurarne la minaccia. Ed è forse in un certo modo d'intendere la «materia» la radice del *rifiuto* del femminile dal discorso; un discorso che si dice autofondantesi ma che è costretto ad ammettere ed a negare il femminile come alterità amorfa, in cui egli stesso non smette di riconoscere le sue copie, per edificare un sistema fallogocentrico.

Al femminile nulla è riconosciuto se non il suo ruolo di nutrice e ricettacolo. «Lei nutre oppure lei patisce, soffre, gode, in caso minaccia. Lei – associata a un predicato senza oggetto. Lei – oggetto di predicazione. Lo schema della predicazione quasi all'inverso: un soggetto assoluto che subisce predicazione nell'assoluto. E, in apparenza, immediatamente. Quando invece il soggetto – un soggetto

¹⁴⁰ Ivi, p. 95.

¹⁴¹ È Gilles Deleuze che ci aiuta a cogliere il legame profondo, in seno al platonismo, fra *divisione*, *fondazione*, *selezione*. Secondo Deleuze la «volontà di selezionare» è la sola vera «motivazione» del platonismo. Cfr. Id., *Platone e il simulacro*, appendice a *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 223 sgg.

– differisce il suo riunirsi in totalità nella enumerazione e articolazione delle sue proprietà. Lei sopporta una predicazione senza esserne contrassegnata in un senso stretto: non si determina in base all'applicazione di questa o quella qualità. Sussiste “in lei medesima” sotto il discorso. Cosa che avrebbe anche nome di materia prima»¹⁴².

Ci ricorda Irigaray in *Amante Marina* le drastiche e amare parole proferite da Apollo nelle *Eumenidi*: «Non è la madre la generatrice di colui che si dice da lei generato, di suo figlio, bensì è la nutrice del feto appena in lei inseminato. Generatore è chi getta il seme; è la madre è come ospite ad ospite, che accoglie e custodisce il germoglio, almeno ai due non rechi danno qualche iddio»¹⁴³. A prova del fatto che la madre non ha alcuna funzione nella generazione, Apollo racconta di Atena la figlia spirituale di Zeus «tale germoglio che nessuna dea può partorire»¹⁴⁴. Qui afferma Irigaray «La femminilità fa sistema con l'ordine patriarcale. Dissimularsi della donna nel pensiero del padre. Dal quale si genera tutta vestita armi comprese (...) la legge del padre aveva bisogno della femminilità – di una sembianza di donna – per trionfare sulla *passione* della madre, ma anche sul piacere della donna»¹⁴⁵. La femminilità è qui garanzia della cancellazione del

¹⁴² L. Irigaray, *Amante Marina*, cit., p. 74. Irigaray individua nelle *Eumenidi* di Eschilo il racconto del passaggio dall'ordine matriarcale a quello patriarcale, dall'amore carnale alla fallocrezia. Atena e Apollo sono figure-traccia di questa transizione.

¹⁴³ Eschilo, *Eumenidi*, vv. 658-661. Su questi versi Cfr. A. Cavarero, *Nonostante Platone*, cit., p. 73: «L'ignoranza genetica si mostra quindi anche in questo caso per quello che è: un supporto funzionale all'ordine simbolico che ora la società patriarcale fonda sul concetto di morte (il «danno» divino agli umani germogli). Infatti la nascita, sia pure recuperata ad un'esclusiva matrice biologica maschile, lungi dal costituire il manifestarsi nel mondo dell'esistente umano nella sua *singolare interezza*, si è già qui ridotta ad un significato meramente corporeo, secondo il quale con essa viene «fornita» la parte caduca dell'essere umano, poiché questi ha nella parte intellettuale dell'anima la sua vera ed umana eccellenza. Insomma, il vivente umano si è scisso in corpo e pensiero: appunto in un corpo destinato a morire e in un pensiero capace di contemplare l'eterno [...] . La madre ora non è più origine della vita ma contenitore di passaggio, apparato nutritivo del corpo dei nascituri e dei nati», A. Cavarero, *Nonostante Platone*, cit., pp. 73-74.

¹⁴⁴ Eschilo, *Eumenidi*, vv. 658-661.

¹⁴⁵ L. Irigaray, *Amante Marina*, cit. p. 78, (corsivo nostro).

materno. Atena e Apollo sono nella lettura di Irigaray figure-segno della transizione dal matriarcato al patriarcato, «o piuttosto dall'amore carnale, del quale la donna è dea, alla fallocrazia»¹⁴⁶, conferma questa della supremazia del maschile.

La narrazione irigarayana sul concetto di materia e sulla stretta unione tra questa e la figura femminile della madre nella storia della filosofia, storia che Irigaray continuamente tenta di decostruire, prosegue con Aristotele. Irigaray nel saggio: *Come concepire una femmina?*, in *Speculum*, sostiene che Aristotele confermi la divisione tra il maschile come forma e il femminile come materia. «L'uomo, schiavo per natura, è sempre in divenire per il possesso della sua forma. Ma l'atto resta comunque suo privilegio nella relazione con la donna, la quale ha un rapporto con la sostanza che è prevalentemente *dynamis* [...]. Lei insomma è più vicina alla materia e meno adatta a conferirsi la forma nell'ordine dell'essere»¹⁴⁷.

In Aristotele, spiega Irigaray, la materia è detta *dynamis*, ma potenza come «non ancora», potenza verso un'essenza, materia che dev'essere formata, che deve passare all'atto. Potenza protesa verso l'atto come verso il suo *telos* (fine). «Il fine è l'atto è in garanzia di questo si acquista la potenza»¹⁴⁸. «La *physis* è sempre in atto di adeguamento verso il suo *telos*. Così si può dire della natura della pianta e persino del *fiore*»¹⁴⁹. Paradossale potenza, perché sempre in potenza di ciò che la predetermina, di ciò che le è per natura anteriore e superiore «*próteron enérgheia dynámeos*»¹⁵⁰. Il suo essere dipende sempre da altro: «in potenza di», «non ancora», «atto potenziale». Materia è solo

¹⁴⁶ L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 69.

¹⁴⁷ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 156.

¹⁴⁸ Aristotele, *Metafisica*, IX, 8, 1050 a 10.

¹⁴⁹ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 155.

¹⁵⁰ «Risulta evidente che l'atto è anteriore alla potenza», Aristotele, *Fisica*, I 9, 192.

oggetto di predicazione altrui, sempre «in mancanza di», mai pienamente realizzata nel suo essere; priva di forma propria, di lei si dice: «l'elemento che desidera è la materia, come la femmina il maschio e il brutto il bello»¹⁵¹. La donna quindi resta nella potenza non attualizzata, è quindi secondaria all'uomo, e può essere come non essere, è quindi per Aristotele incompiuta nel suo statuto ontologico: «Se tu pensi che la completezza sia il mio progetto, allora io resto sempre insoddisfatta. Ma è altro ciò che mi commuove indefinitamente – il movimento»¹⁵². La materia è ciò che sfugge alla forma, ed è proprio questo essere imprendibile che attiene al femminile: il femminile è il problematico, *l'essere del problematico*. Essa è sempre altrove, sempre diversa rispetto alla sua definizione, indeterminata, irrappresentabile. Sempre agitata è instabile, questo dicono di lei; essa infatti non è mai la stessa. «E se lui agisce su o in essa, non per questo le parla di più, quanto alla *hyle*, l'uomo non trova che da ridire. Egli non la dice nel suo primo comparire. Ripete, in essa o su di essa, il suo progetto. E non la incontra che già prodotta da lui. La raccoglie in essa, senza mai accoglierla nel suo primo sorgere, nella sua prima nascita. Quando lui e lei stanno qui non sono già più insieme»¹⁵³. La donna, materia prima, resta piuttosto nella potenza non attualizzata, è colei che si sottrae alla domanda metafisica del τὸδε τί (che cos'è?), perché è sempre passibile di mutamento. Sempre in potenza, immersa in un continuo processo di divenire, essa è *metamorfica*. Natura che sfugge ai progetti di rappresentazione e cattura che il *logos* ha su di lei. Il continuo divenire del femminile è secondo Aristotele dovuto all'incapacità di giungere alla forma, perciò

¹⁵¹ Ivi IX, 8, 1049b 5.

¹⁵² L. Irigaray, *Le passioni elementari*, cit., p. 75.

¹⁵³ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 140.

la donna non ha e non avrà luogo. La riflessione teoretica si evolve verso una definizione dell'Essere assoluto. La nozione di Dio (Motore Immobile) articolata da Aristotele è fondata sul divorzio madre-materia, «Dio gode di sé senza riserve, ma in cielo e senza rapporti con la madre-materia che egli non conosce e non ha mai conosciuta, essendo perfetta nella sua entelechia»¹⁵⁴.

Ma il percorso filosofico che Irigaray traccia prosegue con Plotino. L'indeterminato del pensiero: questo è il femminile. A dircelo è Plotino, che della materia dirà: «è l'indeterminato del pensiero (...) anche riguardo alla materia il concetto enuncia qualcosa, ma ciò che il pensiero vuole enunciare di essa, non è pensiero, quanto piuttosto negazione di pensiero»¹⁵⁵.

Ebbene, nel suo tentativo iterato di scongiurarne la minaccia, Plotino ci rivela una grande verità sulla materia, che noi stessi potremmo rivolgere contro il suo stesso antimaterialismo. La materia, infatti, è proprio ciò che sfugge alla presa del *logos*, ai suoi tentativi di definirla, determinarla, acconciarle un abito, assegnarle un'identità, darle un nome. Ma una pura potenza non poteva rimanere libera e incontrollata; il maschio, infatti, per la sua realizzazione, e per il pieno possesso di sé ha sottomesso il femminile, questo luogo da cui egli ha origine. «Chi devi sormontare? Chi ti ha portato alla luce? (...) Dove comincia la differenza? Dov'è lei? Dove sono io? (...) Come dominare quel luogo oscuro in cui trovi nascita? In cui cominci ad essere»¹⁵⁶. Così il *logos*-maschile continua a nutrirsi della potenza del femminile, la donna è per il maschio specchio, è ciò che permette la ripetizione del *Medesimo*, luogo da cui avranno origine le sue copie.

¹⁵⁴ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 156.

¹⁵⁵ Plotino, *Enneadi*, II, 4, 10.

¹⁵⁶ L. Irigaray, *Amante marina*, cit., p. 57.

Essa è materia, supporto per lo stampo delle forme, continente nero di sogni e fantasmi, timpano che rimanda al maschile-*logos* la propria verità, l'unica che vuole ascoltare, rappresentante-rappresentativo della negatività. Il potere (ri)produttivo della madre, il suo sesso, sono le due poste in gioco che permettono il proliferare di luoghi e modi di sottomissione del femminile. La materia è vista dal maschile solo come ciò su cui ci si può appoggiare per darsi un nuovo slancio, ma essa ha in sé un segreto, infatti, è già natura che fa riferimento a se stessa, lei donna-materia si dà «per lei medesima». «La donna può sussistere in sé stessa essendo già in sé stessa doppia: l'una e l'altra. Non: una più un'altra, più d'una. Più di. Essa è estranea all'unità. E al numerabile, alla quantificazione»¹⁵⁷. Sfugge alla determinazione.

Considerata amorfa, mancante, è costretta a mimare e ripete desideri che non sono suoi, desideri imposti. Essa, infatti, vive in condizione di assoluta estraneità, pensa attraverso un pensiero che qualcuno le ha imposto, desidera un desiderio altrui e parla un linguaggio di cui non è soggetto, è straniera nella lingua, ha linguaggio solo nella separatezza¹⁵⁸. E la sua femminilità è ciò che diviene ridicibile allo stesso. Questo è sempre stato quello che il *logos* e la storia hanno pensato del femminile. Una storia, quella della filosofia che si presenta come storia del pensiero che pensa se stesso, essa è infatti storia di una cancellazione, storia di una negazione, e ancora storia di un occultamento. L'Uno si diversifica a partire da sé, ammette il molteplice, ne controlla le differenziazioni, classificandole e dominandole. Così il *logos* rende omogenea e controllabile la differenza, ed è così che la differenza sessuale che il vivente porta

¹⁵⁷ Ivi, p. 70.

¹⁵⁸ Cfr. Diotima (comunità filosofica femminile), *Il pensiero della differenza sessuale*, la Tartaruga, Milano 2003.

nella sua carne viene compresa tra le altre differenze. È questo l'occultamento della differenza sessuale, occultamento di una differenza originaria trasposizione di essa a differenza secondaria, il che permette all'uomo di identificarsi nel soggetto neutro universale, nel vivente razionale; la donna invece rappresenta l'irrazionale, il passionale, essa è portatrice di una differenza sessuale che diventa una mancanza, un di meno, è incompleta rispetto all'essenza universale.

La filosofia si caratterizza per il suo desiderio famelico di fagocitare l'alterità, sopprimere la differenza, formare la materia, esorcizzare la potenza del femminile: supremazia dell'intelligibile sul sensibile, dell'idea sul corpo.

Irigaray continua a descrivere materia, questa volta attraverso la narrazione plotiniana. Quest'ultima è qui descritta come sottomessa, mendicante, tra i suoi nomi: *Penia*, nome di cosa mai sazia. Qui ci appare ancora più povera, a dirlo è Plotino: «*Penia* è la materia, poiché la materia è bisognosa di tutto, e poiché l'indeterminatezza stessa che è nel desiderio del Bene – infatti in chi desidera il Bene non potrebbe esserci né forma né ragione – rende simile alla materia l'essere che desidera il Bene. Il quale invece, rispetto al desiderante, non è che forma che permane in se stessa. E quando un essere desidera ricevere, si offre come materia a ciò che gli si accosta come nuova perfezione»¹⁵⁹. *Penia*, colei che manca di «essere», la cui natura è priva di bene perché essa è nella povertà, essa è la povertà. Oscura e tenebrosa essa si aggira «come un fantasma fragile e vago incapace d'essere formato»¹⁶⁰; «informe», «assolutamente influenzabile», «instabile», «cattiva». Come la femmina madre essa è sterile – così

¹⁵⁹ Plotino, *Enneadi*, III, 5, 9.

¹⁶⁰ Ivi, III, 5, 5.

Plotino: la materia «è femmina solo in quanto riceve, ma non in quanto può procreare; questo significa il fatto che chi le si avvicina non è né donna né individuo capace di generare, avendo perduto con la castrazione tutta la potenza generativa che appartiene soltanto a colui che si mantiene maschio»¹⁶¹. Con queste parole Irigaray conclude il saggio sulla materia riletta da Plotino. Attua quindi una decostruzione della storia della filosofia ma sempre nel tentativo di riscrivere il femminile come momento affermativo e reattivo.

4. Il pluralismo in filosofia

Alla donna, infatti, sostiene Irigaray nel suo lavoro filosofico, è dato identificarsi nelle immagini che il *logos* e la storia hanno dato di lei, si trova così in condizione di assoluta estraneità, priva di una propria lingua, di *genealogie* proprie, di un comune ordine di riconoscimento. Connotata solo al negativo, solo in condizione di mancanza, di assoggettamento; così è pensata la donna e così è costretta a pensarsi, in un pensarsi che corrisponde da sempre ad un essere già pensata. Le donne vivono, infatti, l'esperienza di esser dette e allo stesso tempo negate; la loro consistenza ontologica, il loro esserci, risulta scisso tra la rispondenza al discorso che le dice e uno stare presso di sé senza parole e senza un linguaggio proprio. Affinché le donne possano uscire dall'alienazione di pensarsi già pensate, sostiene Irigaray è necessaria una riappropriazione del femminile; ed è necessario volgere lo sguardo altrove per affermare un femminile positivo e nuovo, rivolgendosi a coloro che del femminile hanno esaltato la potenza creativa e che alla materia hanno riconosciuto vita propria. Lo sforzo

¹⁶¹ Ivi, III, 6, 9.

di Irigaray infatti è tracciare una linea differente nel pensiero, nel discorso metafisico risuonano strane voci, voci dissonanti, differenti, inaudite, intonazioni *eretiche* del pensiero: di materia si dirà essere potenza affermativa. Preludi di un'ispirazione nuova del pensiero, preannuncio di un femminile *altro*, voci.

Voci che le donne dovrebbero riascoltare, voci di cui le donne dovrebbero riappropriarsi per intonare il loro canto, per venire al mondo con melodie gioiose, per infrangere definitivamente quel silenzio a cui sembravano destinate. Ricostruire una storia *altra* delle donne, creare una genealogia che renda conto della potenza femminile, è l'obiettivo critico creativo di Luce Irigaray; per ciò, sostiene, è opportuno rivolgersi a quelle voci della metafisica spesso passate inosservate. Perché se si pensa che la storia della filosofia sia un blocco monolitico e compatto si sbaglia, in esso abitano forze dissidenti attraverso cui la *materia-femmina* ha trovato voce ed espressione per se stessa, non più in sottordine all'*uomo-forma*, come accade nell'universo gerarchizzato del logocentrismo metafisico. Ad un tratto la *materia* sembra vivere di vita propria, come potenza in sé positiva.

Ricordiamo che l'itinerario fin qui seguito inizia con la *physis* pensata come origine femminile del nascere, perlomeno secondo la lettura che Irigaray dà della filosofia presocratica e di Empedocle in particolare, alla *madre-materia (chora)* stampo per le forme del *logos/Padre* che la nostra filosofa trova nella filosofia di Platone, Aristotele e Plotino. Ma il femminile di qui ci narra Irigaray si allontana dalla passiva materia di origine platonica, essa infatti sostiene un femminile affermativo e creativo.

Il femminile di Irigaray sembra avvicinarsi alla creatrice «materia-natura» di Lucrezio. Sebbene nelle sue opere Irigaray non citi mai direttamente Lucrezio, ci sembra possibile rinvenire in esse delle tracce di una concezione della natura come creatrice di vita, una natura femminile affermativa. In *Passioni elementari* Irigaray utilizza un linguaggio poetico-amoroso per ridare voce ad un femminile che sempre in movimento desidera dire di sé a partire da sé. Qui la natura ha nuova voce assume il linguaggio di una passione amorosa, una natura femminile sempre in divenire: «essa non è mai chiusa. Scorre sempre anche all'esterno. Non si estingue se non perché tu stesso la copri, la incarceri dentro di te per mezzo di te»¹⁶². È questa la descrizione di una natura che insegue sempre il divenire, descrizione di una madre, materia, terra, «*alma Venus*», principio di metamorfosi, leggera, fluttuante e piena di sé, rinasce alla vita. Natura che sia in Irigaray che in Lucrezio è pensata come produzione del diverso: ma qui la diversità è affermata, è diversità che incalza la potenza del divenire, è divenire come affermazione potente della totalità positiva dell'essere. La Natura di Lucrezio segue il modello del divenire, la sua forza è congiuntiva e non attributiva, “e” e non “è”, divenire puro senza modello. «Dunque è ancora più necessario che le particelle elementari delle sostanze, in quanto prodotte dalla natura e non formate da una mano sul modello definito di uno soltanto, volteggino distinte fra loro da una diversa figura»¹⁶³. Con Lucrezio il divenire riluce dei colori della *Terra*, il suo naturalismo sembra annunciare la *primavera del femminile*.

¹⁶² L. Irigaray, *Passioni elementari*, cit., p. 17.

¹⁶³ Lucrezio, *De rerum natura*, II, 377-380.

La Natura appare come un «piano comune d'immanenza», in essa stanno i corpi, le anime, gli individui, le stagioni, su di essa scorre la vita, ogni elemento si intreccia con l'altro in un gioco dinamico di composizioni e scomposizioni, tessendo in divenire la trama dell'essere. Tutto ciò che viene alla luce non è né modello né copia, ma simulacri, differenze pure, espressioni di un divenire puro che afferma il molteplice, il nuovo, il differente. «Tutti i corpi si creano da semi specifici, (...) ciascuno dov'è la materia sua propria e i germi essenziali; ogni cosa non può nascere da ogni elemento, poiché in ognuna di esse è una forza segreta»¹⁶⁴. Dirà a conferma Irigaray: «La mescolanza non è l'indistinto»¹⁶⁵, la natura è perciò produzione del diverso. «La natura non ripete. Diventa continuamente. Anche nei suoi cicli esistono similitudini, essa non si ripete mai identica a sé. Cresce, diventa, unendo le sue radici e i suoi fiori. Informa in continuazione, con il suono e tutti i sensi»¹⁶⁶. Si fanno sempre più evidenti i legami tra Lucrezio e Irigaray, per entrambi la materia afferma differenze, è produzione del diverso.

A questo proposito Deleuze, potrà dire: «Con Epicuro e Lucrezio cominciano i veri atti di nobiltà del pluralismo in filosofia. Non riscontreremo nessuna contraddizione tra l'inno alla Natura Venere e il pluralismo essenziale a tale filosofia della Natura. La Natura è precisamente la potenza, ma potenza in nome della quale le cose esistono *una ad una*, senza possibilità di radunarsi *tutte nello stesso tempo*, né di unificarsi in una combinazione che sarebbe adeguata ad essa o che l'esprimerebbe interamente *in una volta sola*»¹⁶⁷. Lucrezio

¹⁶⁴ Lucrezio, *De rerum natura*, I, 162-173.

¹⁶⁵ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 78.

¹⁶⁶ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 126.

¹⁶⁷ G. Deleuze, *Lucrezio e il simulacro*, appendice a *Logica del senso*, cit., pp. 234-246.

è espressione di un pluralismo che ha origini in Empedocle, il quale afferma che non esiste una sola sostanza originaria, ma sono ben quattro gli dei-elementi che concorrono al nascere, tutti e quattro disposti secondo una posizione paritaria, c'è quindi un'uguaglianza di tutte le forze divine. Empedocle afferma con forza una filosofia pluralista, l'essere infatti qui non è monistico, come per Parmenide, ma plurale. E su questa linea del pluralismo in filosofia che troviamo Irigaray, nella sua teoria sul divenire e sul nascere delle cose i quattro elementi originari sono uguali per potenza, ma attraverso un gioco di mescolanza la natura è produttrice del diverso. Il pluralismo filosofico di Irigaray si iscrive all'interno del paradigma discorsivo della differenza sessuale, sostenere infatti l'origine plurale del venire al mondo significa per la nostra filosofa pensare la nascita come *sessuato generarsi*. Il pluralismo quindi è alla base di una filosofia che pensa l'essere come *due* e la differenza come sessuale.

Il pluralismo filosofico che riconosciamo al discorso di Irigaray è da addebitarsi all'idea della natura *duale* dell'essere, quello stesso che la filosofia ha sempre pensato come uno ed unico. Ed è proprio questa visione plurale dell'essere e del mondo che consente ad Irigaray di elaborare un discorso e un'etica che sappia render conto principalmente di *due* differenti soggettività¹⁶⁸. Con Irigaray possiamo quindi affermare che filosofia significa porre la domanda sul *due*.

¹⁶⁸ Ma riconoscere la differenza sessuale come primario elemento di differenziazione dell'umano significa aprire la strada verso un riconoscimento delle molteplici differenze (di genere, classe, religione, nazionalità e cultura). Il pluralismo inscritto nell'essere *due* dell'umano pone la questione della convivenza fra differenti, il messaggio etico di Irigaray è che: solo il rispetto della differenza sessuale apre la strada ad un nuovo discorso sul multiculturalismo. Cfr. L. Irigaray, *La Via dell'amore*, cit.

Capitolo 3

Materialismo corporeo

«ho voglia di dirvi che, quando un pensiero è un pensiero della differenza sessuale, ciò mette i causa due soggetti e due mondi, naturali e spirituali insieme, non è una fondazione come le altre perché il limite passa sempre tra i due e il pensiero è sempre in tensione non fra due contraddittori ma fra due universi differenti, che si proteggono reciprocamente dalla chiusura».

Luce Irigaray

1. Soggettività corporea

In tutto l'itinerario filosofico di Irigaray, ritorna frequentemente la domanda sul perché la differenza sessuale non ha mai avuto modo di essere ciò che le toccava essere: «C'entra sicuramente la dissociazione del corpo e dell'anima, della sessualità e della spiritualità, il difetto di passaggio dello spirito, del dio, tra il dentro e il fuori, il fuori e il dentro, e la loro spartizione dei sessi nell'atto sessuale. Tutto è congegnato perché queste realtà restino separate o addirittura opposte. Perché non facciano lega, non si mescolino, non si sposino. Le loro nozze sempre rimandate al di là, in una vita futura, o svalorizzate, sentite e considerate poco nobili a confronto delle nozze tra lo spirito e il Dio in un trascendentale che avrebbe tagliato i ponti con il sensibile»¹⁶⁹.

¹⁶⁹ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 38.

È quindi chiaro, come in parte abbiamo visto nel capitolo precedente, che per inscrivere la differenza sessuale nel registro del *logos* filosofico è necessario ricucire il legame tra il pensiero e il corpo, tra il soggetto e il mondo, tra la filosofia e la storia. È infatti nella separazione di questi elementi che Irigaray individua il luogo d'esclusione del femminile dal *logos* e delle donne dalla storia. Queste identificate come corpo, materia in cui ha origine la forma, destinate per la loro natura materiale all'immanenza rappresentano la metà imperfetta di un *Tutto* armonico e trascendente. Indicando nella *dimenticanza* del femminile la causa della «schisi ontico-ontologica del corpo dal pensiero», Irigaray ci offre, sotto il segno della differenza sessuale, un paradigma filosofico capace di restituire al pensiero le sue radici materiali.

Per riportare il pensiero nel mondo il primo passo da compiere è elaborare quel «matricidio simbolico»¹⁷⁰ che, secondo Luce Irigaray, è all'origine della cultura occidentale. Riavvicinare il soggetto al mondo e il pensiero al corpo implica primariamente l'elaborazione della propria nascita, intesa non come un venire dal niente, ma piuttosto come il nascere da madre, un nascere da un corpo sessuato al femminile e nascere a propria volta come singolarità sessuata. Si tratta, quindi, di rielaborare la propria origine riconoscendo il debito genealogico verso il femminile/materno, debito occultato dal *Logos* maschile. Tuttavia il compito che ci attende lungo un percorso di riappropriazione del mondo è molto complesso. Bisogna rimettere il pensiero nel mondo, ma soprattutto riconoscere che «rimettersi al

¹⁷⁰ Scrive Irigaray: «emerge nei fatti più quotidiani come nell'insieme della nostra società e della nostra cultura, che queste ultime funzionano originariamente su un matricidio»; L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 21. Matricidio che Irigaray individua nel mito di Demetra, quest'ultimo ci parla appunto di una interruzione della genealogia femminile sopraffatta dall'ordine patriarcale. Ma di questo vedremo meglio qui di seguito.

mondo è necessario anche da parte della donna»¹⁷¹. Il che significa elaborare le condizioni *a priori* che consentano di ottenere cambiamenti reali nelle strutture simboliche e materiali. È necessario elaborare un nuovo ordine simbolico del mondo che parallelamente corrisponda ad un concetto di realtà in grado di dare significazione al fatto che donne e uomini, e non solo uomini, vivano nel mondo. Si tratta, quindi, non di assegnare un posto al femminile nell'ordine patriarcale già esistente, ma di istituire un nuovo ordine simbolico in cui al femminile è riconosciuto il posto che gli è proprio: non più ancella del maschile, ma protagonista nella creazione del mondo.

Il progetto teoretico di Luce Irigaray, incentrato sulla critica della struttura fallocentrica del Logos e sulla sistematica esclusione del femminile dalla rappresentazione teoretica, pone le basi per una filosofia del femminile e sul femminile, ma anche la possibilità di riaprire la domanda filosofica sulla dimensione situata del discorso e incarnata della soggettività. Sebbene Irigaray inizi il suo percorso filosofico riflettendo sul femminile e sulla sua natura materiale, il suo invito di pensare a partire dal corpo è rivolto sia alle donne che agli uomini. È necessario quindi ripensare il corpo femminile non più «oggetto del bisogno degli uomini o delle loro diverse arti, ma come la posta in gioco di una soggettività che da sé si mette alla prova e s'identifica»¹⁷². «Una tale ricerca tende anche a invitare il soggetto maschile a definirsi egli stesso come corpo in vista di scambi tra soggetti sessuati»¹⁷³. Il corpo è qui inteso come la nostra primaria realtà, ovvero la nostra prima collocazione nel mondo. Prima di vivere nel mondo viviamo nel corpo, o meglio, viviamo con il corpo nel

¹⁷¹ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 28.

¹⁷² L. Irigaray, *Io tu noi. Per una cultura della differenza*, cit., p. 53.

¹⁷³ *Ibidem*.

mondo: un corpo che è insieme naturale e simbolico, *biologicamente sessuato e culturalmente differenziato*. Questo significa assumere come «universale» la differenza sessuale, riconoscendo, in questo modo, quel dato immediato e naturale, quale è la “sessuatezza”, come componente reale ed irriducibile dell’universale. Ma perché ciò accada è necessario rielaborare la nozione di soggettività.

Nell’*incipit* di una delle sue opere più significative, *Parlare non è mai neutro*, Irigaray afferma: «Si è realizzato un codice del mondo da cui il soggetto è estromesso e sottomesso, sotto il pretesto dell’universale, ad uno o più soggetti»¹⁷⁴. Sembra quindi che, da una parte il legame tra il soggetto e il mondo sia stato reciso, e che dall’altra il soggetto si sia disperso in mille frammenti. Difatti, l’imperialismo del soggetto epistemologico ha causato la nascita di un regno in cui l’unico soggetto è quello della scienza che ci restituisce un’idea del soggetto come essere privo di mondo. Ricordiamo che il proposito di Irigaray è ricucire il legame tra il soggetto e il mondo in nome di ciò rielabora nuove strutture definitive per la soggettività.

Se è vero, infatti, come abbiamo osservato in precedenza, che il più ampio programma di antiumanesimo che segna la nostra epoca decostruisce la nozione del soggetto razionale, restituendoci un’immagine di soggetto come frammentato, nella filosofia di Irigaray, invece, il soggetto ritorna rinnovato. Pur decostruendo il soggetto almeno, nella sua matrice cartesiana, la nostra filosofa propone una nuova teoria non soggettivistica della soggettività. Per Irigaray ridefinire la soggettività implica sia il riconoscimento della dualità antropologica (uomo-donna) che segna il vivente, sia

¹⁷⁴ L. Irigaray, *Parler n’est jamais neutre*, Minuit, Paris 1985; tr. it. di G. Cuoghi e G. Lazzerini, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. IX.

un'operazione di decostruzione delle fondamenta su cui poggia la sua definizione. Irigaray propone, allora, una soggettività incarnata e sessuata. Riparte dalla rivalutazione delle radici corporee del soggetto e afferma la necessità di ritornare alla materialità che segna il proprio venire al mondo. Ogni soggetto, uomo o donna che sia, nasce da un corpo femminile. In questo modo si riconosce la *mater-materia* come sito d'*origine* primario e costitutivo del soggetto. Il che implica affermare la *radice femminile* di ogni umano e criticare la pretesa autarchica di un soggetto che si vuole più originario di qualunque origine. Si inaugura così un percorso di destrutturazione dell'Io onnipotente e de-corporeizzato presente in quasi tutta la tradizione filosofica¹⁷⁵.

Sebbene il discorso di Irigaray crei le basi per costruire una filosofia del femminile, l'invito a ripartire dal materno riguarda entrambi i soggetti (uomo e donna), perché il materno è qui inteso come matrice dell'apparire umano. Irigaray si sofferma a lungo nella sua opera a ridefinire il materno, riconoscendo in questo sia il luogo dove le donne vengono catturate nella logica speculare dello stesso, logica che le subordina al maschile, come abbiamo visto prima a proposito del concetto di materia, ma anche un mezzo per esplorare modalità e percezioni che vanno al di là dell'economia fallologocentrica. Se infatti sotto l'impero del fallologocentrismo il materno contrassegna la mancanza, e l'assenza di riconoscimento simbolico, per Irigaray è invece proprio il materno che si può trasformare in un gesto di potenziamento e di affermazione.

¹⁷⁵ Qui nostro il riferimento è alla filosofia cartesiana. Esamineremo di seguito la lettura irigarayana su Cartesio.

L'onere dell'incarnazione, mostra Irigaray in tutto il suo itinerario filosofico, viene da sempre riconosciuta al femminile e subito negata, il materiale/materno è, infatti, ciò che è stato assimilato prima di ogni percezione di differenza, «lei, dimenticata almeno due volte, rimane fondo notturno, sonno letale a partire dai quali lui si erge, e trasparenza impercettibile nell'entrata in presenza»¹⁷⁶. Nella cancellazione della propria origine materiale Irigaray individua il costituirsi del soggetto razionale e le basi del fallologocentrismo. «L'uomo occidentale ha costruito la propria soggettività contro la sua origine naturale. Non ha elaborato il suo inizio materno, lo ha piuttosto collocato impensato della propria storia e della storia in generale. Per sfuggire al ritorno di un simile sostrato, ha elaborato una cultura di e fra uomini, una cultura del simile a sé: padre, fratello, figlio, che condividono le stesse necessità, gli stessi valori, lo stesso mondo»¹⁷⁷. In questa cultura le donne sono definite oscure nutrici, e la nascita e la nutrizione, ovvero la cura dell'altro nato, diviene funzione comandata dal mondo degli uomini. Si concretizza quindi un ordine simbolico maschile che si nutre di dualismi: uomo/donna, nascita/morte, corpo/pensiero, ma non si tratta qui di funzioni bipolari che si muovono su un piano paritario, il polo maschile comanda l'altro, perché l'universalizzazione di un sesso riduce l'altro a propria funzione. Il Logos diventa quindi legge, ordine del mondo e, nello stesso tempo, luogo da cui parlare con parole che sottraggono la realtà ad ogni percezione immediata, «togliendo per sempre all'uomo ogni possibilità di dare senso al suo cominciamento naturale, di nominare la sua relazione con una materia-madre da cui deriva ma a partire dalla

¹⁷⁶ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria in Martin Heidegger*, cit. , p. 94.

¹⁷⁷ L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre i due*, Balbini Castoldi, Milano 2006, p. 13.

quale esiste solo separandosene»¹⁷⁸. In questo mondo, la matrice materiale dell'umano apparire è stata cancellata.

Pertanto, sebbene il discorso di Irigaray crei le basi per costruire una filosofia del femminile, ripartire dal materno è compito che riguarda sia le donne che gli uomini. L'uomo, che come tutti gli umani proviene da un altro, «non può staccarsi da colei da cui nasce, come una cosa rispetto a chi l'ha fabbricata»¹⁷⁹. È necessaria, da parte dell'uomo, la scoperta e la custodia di un nuovo senso dell'origine, perché solo la consapevolezza che il materno sia il luogo dell'umana generazione, secondo un movimento in cui la vita mai nasce e mai muore ma si dispiega in nascite e morti di singoli viventi, consente di riscrivere diversamente il rapporto con il femminile-materno.

L'invito è qui a non limitarsi alla sola critica di una cultura monosoggettiva, che pur deve rimanere un gesto costante, ma a costruire un'altra cultura, in cui al femminile è data l'opportunità di ritessere una nuova trama del discorso. Una cultura in cui insieme al femminile rientrano in scena da protagonisti tutti quegli *altri* che la metafisica ha lasciato nel regno dell'impensato, come il corpo e la natura. Sotto il segno della differenza sessuale, Irigaray ricostruirà una nuova filosofia del corpo.

2. Filosofia materialista

«L'affermazione del corpo, e l'amore del corpo, che ancora si significano nell'epopea omerica, nell'edificio metafisico finiranno per

¹⁷⁸ L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, cit., p. 282.

¹⁷⁹ L. Irigaray, *La via dell'amore*, cit., p. 88.

essere dimenticati»¹⁸⁰. Infatti la speculazione filosofica è un'attività di pensiero che opera un'astrazione dal mondo materiale, espressione massima di quest'allontanamento del pensiero dal corpo è Cartesio, qui l'*io penso* paga il prezzo per la conquista della propria certezza dell'eliminazione di ogni realtà oggettiva.

Nella filosofia cartesiana il soggetto si afferma mediante la svalutazione del corpo, ridotto a *res extensa*, e trova il suo fondamento nel pensiero (*res cogitans*). L'io pensante diviene un soggetto neutro, universale e disincarnato. Afferma Cartesio: «So cosa sono: una cosa che pensa»¹⁸¹. In questo modo, spiega Irigaray, «la sostanza pensante fa ritorno su se stessa e chiude il cerchio della (sua) soggettività»¹⁸². Questo significa che il soggetto cartesiano si dà come momento privilegiato del discorso e si fa passare come ciò che fonda la propria condizione d'essere. Ecco, quindi, che il metodo cartesiano traccia un percorso intellettualistico che esclude la relazione con l'altro. Si suppone, dunque, che l'io non pensi «che sulla base dell'introiezione dell'altro»¹⁸³. E' su questo punto che insiste la critica di Irigaray: «Solipsismo autoaffettivo, di autoattribuzione, della rappresentazione che elabora il suo sogno di potenza in solitudine appartata, indifferente, almeno per un certo tempo, al resto della (sua) storia la quale continua a svolgersi. Che ri-taglia e rielabora, solitaria, con un *negativismo* che non si scosta però dalla prudenza, *i legami del soggetto con i suoi archivi. E con il suo processo di generazione.* Mentre prima, in quello che si predicava in particolare della sostanza, del sub-jectum, qualcosa appariva che faceva riferimento al divenire

¹⁸⁰ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 81.

¹⁸¹ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere complete*, cit., Seconda Meditazione.

¹⁸² L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 170.

¹⁸³ Ivi, p. 172.

della genesi, adesso in un gesto di un'audacia appena credibile, è ad un soggetto singolare che spetta di ri-generare tutto l'universo, dopo che lui stesso s'è rimesso al mondo secondo una modalità di vita che sfugge alla precarietà dell'esistenza quale s'intende abitualmente. Una volta tagliata *la trafila, il cordone* con gli ascendenti e i misteri della concezione, non c'è più niente se non colui che a tale operazione può in ogni momento fare ricorso. In un atto speculativo di (de)negazione che dovrebbe bastare ad attestare la sua autonomia. Mediante un *verbo* che come per caso – o per necessità? – può in caso fare a meno dell'oggetto, predicarsi anche in assoluto; certo ci vuole per questo una dose di ascetismo, una parte di perseveranza volontaria. Speculazione “pura”, intransitiva nel suo processo quanto “vivere” o “essere”»¹⁸⁴. È quindi chiaro che il soggetto cartesiano nega l'essere corporale e trova la sua origine nel puro pensiero.

È opportuno ricordare che la caratteristica del *cogito* è di mettere tutto in dubbio ad eccezione dei suoi meccanismi di pensiero. Ma, scrive ancora Irigaray: «essendo il “tessuto pensante” costituito dall'altro – si riflette – soltanto in forza di uno schermo riflettente»¹⁸⁵; schermo che Irigaray individua nel corpo della donna, luogo speculare privilegiato dal tutto il pensiero filosofico occidentale. «Specchio onnipotente (de)negato nell'autosufficienza del soggetto pensante (se stesso), il cui corpo viene quindi integralmente specularizzato»¹⁸⁶. In questo modo, il soggetto cartesiano, riflesso dal corpo femminile divenuto specchio, non vede più né il suo specchio né il suo pensiero ed il cogito si autoconferisce esistenza purificata da ogni confusione sensoriale o passionale, costruendo così la sua assoluta certezza. *Io penso* significa

¹⁸⁴ Ivi, pp. 171-172.

¹⁸⁵ Ivi, p. 172.

¹⁸⁶ Ivi, p. 173.

quindi *Io ho l'essere*. «Così sono Io. Finalmente solo, copula. Io-me riuniti in un accoppiamento che ricomincia sempre»¹⁸⁷. Sogno solipsista che si gioca a spese del corpo della donna, della materia e delle radici corporee dell'intelletto umano. «'Io' pensa; dunque la cosa, il corpo che è anche la natura, che ugualmente è la *madre*, diventa estensione disponibile alle sue investigazioni analitiche, alle sue proiezioni scientifiche, all'esercizio regolato del suo immaginario, alla pratica utilitaria della sua tecnica»¹⁸⁸. Sostiene ancora Irigaray: «il "soggetto" allora si fa molteplice, plurale, a volte dif-forme, ma continuerà a postularsi come causa di tutti questi (suoi) messaggi che l'enumerazione chiama continuamente a riunirsi [...] Il gioco del "soggetto" consiste nel moltiplicarsi in essi, o addirittura nel deformarsi. Lui da solo è padre, madre, figli(o). E i loro rapporti. Lui da solo è maschile, femminile, e i loro rapporti. Derisione della generazione, parodia della genealogia e della copula, che continua a prendere la sua *forza* dallo stesso modello: il soggetto, il modello (del medesimo)»¹⁸⁹. Il soggetto cartesiano è quindi trascendentale, trascende la sua base materiale espellendo definitivamente la madre-materia. In questo modo, la filosofia cartesiana sancisce perentoriamente la supremazia del pensiero sul corpo e la definitiva esclusione del femminile dal *logos* filosofico.

Contro la concezione dualistica cartesiana, che ha separato anima e corpo e ha espulso quest'ultimo dal registro filosofico, Irigaray elabora una strategia di riappropriazione del corpo, creando forme alternative di sapere e di rappresentazione del soggetto, al fine di consentire una sovversione radicale della cultura occidentale,

¹⁸⁷ Ivi, p. 174.

¹⁸⁸ Ivi, p. 175.

¹⁸⁹ Ivi, p. 131.

trascendentalista e logocentrica. Ma per fare ciò è necessario innanzitutto ripartire dalla differenza sessuale. Scrive Irigaray: «La questione della differenza sessuale, questione che va pensata specialmente dopo e con la “morte di Dio” e l’epoca della differenza ontico-ontologica, richiede che si riveda la schisi tra pensiero e corpo. Tutta l’analisi storiografica o storica della filosofia mostra come l’essere non si è ancora mai detto del corpo né della carne. Pensiero e corpo sono rimasti separati»¹⁹⁰. Nella prospettiva indicata da Irigaray si tratta primariamente di riposizionare simmetricamente pensiero e corpo, mente e corpo, spirito e materia, ristabilendo fra i termini in questione un rapporto di uguaglianza ontologica. È quindi necessario negare qualunque forma di superiorità dell’anima sul corpo. Ad aiutarla lungo questa direzione è sicuramente Spinoza. «Per Spinoza – afferma Irigaray – un corpo non è delimitato da un pensiero né un pensiero da un corpo. I due rimangono “paralleli” e non si incrociano mai»¹⁹¹. Qui Irigaray assume a paradigma filosofico il parallelismo spinoziano. In questo orizzonte di pensiero l’unione fra mente e corpo accompagna il discorso della differenza sessuale. Si tratta, perciò, di pensare il corpo come sessualmente differenziato. Ma ancora, riportare il corpo ad una feconda unione con la mente, significa anche affermare l’impossibilità di un’attività di pensiero come prodotto della sola attività mentale: si pensa sia col corpo che con la mente¹⁹².

¹⁹⁰ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 70.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² È interessante fare riferimento agli studi della teorica femminista Genevieve Lloyd, lettrice di Irigaray ed attenta studiosa di Spinoza. La teorica sostiene che il parallelismo tra mente e corpo consente non solo di sostenere che la mente non è indipendente dal corpo, ma soprattutto di affermare il carattere sessuato sia della mente che del corpo. Ne consegue che un corpo femminile è sempre correlato ad una mente femminile. Cfr. G. Lloyd, *Part of Nature. Self-knowledge in Spinoza and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994.

Si tratta quindi di pensare la soggettività non più definita solo dalla struttura materiale, né solo da quella simbolica o dall'insieme delle due, ma la soggettività è qui data in prima istanza dalla presa di coscienza della propria immediatezza naturale. Il pensiero secondo Irigaray non è mai separato dal corpo che quel pensiero ha prodotto. Nel ricucire il legame tra il corpo e il pensiero è possibile riconoscere in Irigaray l'elaborazione di una nuova forma di materialismo¹⁹³ filosofico. Com'è stato opportunamente ricordato, «il femminismo condivide con le altre filosofie della modernità il dubbio privilegio di un rapporto irrisolto con il materialismo. La nozione di materialismo ha sofferto un doppio handicap: venire opposta all'idealismo e esser

¹⁹³ Qui facciamo riferimento a quella matrice materialista, che costituisce forse l'aspetto della filosofia europea più interessante, che ha le sue radici nella tradizione francese del XVIII secolo, che da Diderot arriva sino all'epistemologia di Bachelard e Canguilhem, alla fenomenologia di Merleau-Ponty, alla psicoanalisi di Lacan, alle analisi sul potere di Foucault, fino a Deleuze e ai mille piani di un corpo senza organi.

È questa che, prendendo in prestito un' espressione di Rosi Braidotti, chiamiamo la scuola del «materialismo della carne» (R. Braidotti, *In Metamorfosi*, cit., p. 14), nel senso che si mettono in primo piano i temi della sessualità e del desiderio. Ed è proprio nella sua versione materialista che la filosofia continentale si distanzia da quella analitica di lingua inglese. Sostenuto dai movimenti sociali dei tardi anni Settanta, questo pensiero materialista permette una critica radicale del potere e un ripensamento critico della soggettività. Nell'incarnarsi del soggetto si può dire che prenda forma una nuova materialità corporea. È interessante notare che sulla questione del materialismo in filosofia il decostruzionista Derrida sembra prendere le distanze, dal momento che sia sul concetto di materia, sia sulla concezione del materialismo in filosofia i dubbi e gli equivoci sono numerosi. E Derrida li ricorda con molta incisività: «Se raramente ho usato il termine “materia”, non è [...] per una diffidenza di tipo idealista o spiritualista, bensì perché, nella logica o fase di rovesciamento, troppo spesso si è visto tale concetto venir reinvestito di valori «logocentrici», associati a quelli di cosa, realtà, presenza in generale – ad esempio presenza sensibile –, pienezza sostanziale, contenuto, referente, ecc., [...]. Insomma il significante “materia” mi sembra costituire un problema solo nel momento in cui la sua reinscrizione evita di fare un nuovo principio fondamentale in cui, per una regressione teorica, lo si ricostituisca a “significato trascendentale”. Il significato trascendentale non è soltanto ciò a cui ricorre l'idealismo in senso stretto. Esso può venire a rafforzare anche un materialismo metafisico. Allora diventa un referente ultimo, secondo la logica classica implicata nel valore di referente ultimo, oppure diventa una “realtà oggettiva” assolutamente “anteriore” a ogni lavoro della marca, un contenuto semantico o una forma di presenza che garantiscono dal di fuori il movimento del testo generale [...]. Per questo motivo, non dirò né che il concetto di materia è un concetto in sé metafisico, né che è un concetto in sé non metafisico. Dipenderà dal lavoro che promuoverà». Derrida *Posizioni*, cit., pp. 78-82. È significativo riportare queste affermazioni derridiane perché marcano in maniera diremmo inequivocabile l'impossibilità di assimilare il decostruzionismo alla teoria della differenza sessuale. Per quest'ultima è impossibile prescindere da una rielaborazione del concetto di materia e dalla ridefinizione di una teoria materialista, essendo la differenza sessuale strettamente legata ai concetti di corpo e corporeità.

stata colonizzata dal materialismo storico»¹⁹⁴. Tuttavia, è anche vero che proprio dal pensiero delle donne, e da Irigaray in particolare, arriva la proposta di un nuovo pensiero materialista¹⁹⁵. Irigaray, indubbiamente vicina alle teorie dei filosofi post-strutturalisti a lei contemporanei quali Deleuze e Foucault, ritorna frequentemente sulla questione del corpo, ma, diversamente da essi, indica nel corpo sessuato l'elemento costitutivo della soggettività¹⁹⁶.

Fondamentale è l'intuizione di Luce Irigaray che sostiene che «mater» è la radice del termine materialismo. È quindi evidente che il materialismo di Irigaray si distingue nettamente dal materialismo dei filosofi a lei contemporanei perché ha a che fare con la materia/mater e riguarda innanzitutto l'incarnazione sessuata dei corpi.

Come suggerisce opportunamente Tina Chanter, Irigaray «riporta in scena il corpo, non come pietra angolare del femminismo, ma come

¹⁹⁴ R. Braidotti, *Femminismo, corporeità e differenza sessuale*, in P. Bono (a cura di), *Questioni di teoria femminista*, La Tartaruga, Milano, 1993, p. 88.

¹⁹⁵ Ricordiamo che attualmente il rinnovato interesse sulla questione del materialismo è particolarmente intenso in due aree della teoria femminista contemporanea. La prima è di ispirazione deleuziana e pone l'accento sull'immanenza. Su questo si può vedere: I. Buchanan e C. Colebrook (a cura di), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000; P. MacCormack, *Pleasure, Perversion and Death: Three Lines of Flight for the Viewing Body*, Monash University, Melbourne 2000. In essa risulta centrale l'analisi dei processi del divenire; ad esempio: E. Grosz (cura di), *Becomings: explorations in Time, Memory and Futures*, Cornell University Press, Ithaca 1999; M. Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London-New York 1996; M. Gatens e G. Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, London-New York 1999; R. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, London 1991; Ead., *Metamorfosi*, cit.. E naturalmente si pone il problema tutto filosofico di come costruire una nuova ontologia. Su quest'ultimo punto: D.

mobile insieme di differenze»¹⁹⁷. Il corpo è qui da intendersi come luogo di intersezione di forze materiali e simboliche. Si tratta infatti di pensare il corpo come intreccio di registri e di pratiche discorsive, situato tra il materiale, il simbolico, il culturale e il sociologico. Pertanto possiamo affermare che in questa prospettiva il corpo non è solo una categoria biologica o sociologica; esso segna la non coincidenza del soggetto con la sua coscienza. In questa prospettiva, il corpo non è una nozione essenzialista, ma costituisce un punto di intersezione tra il fisico e il simbolico, tra il biologico e il culturale. Il corpo, quindi, per Irigaray non può essere ridotto al solo dato biologico¹⁹⁸. Sebbene sia necessario mantenerne la dimensione biologica, è opportuno non ridurlo a corpo esclusivamente organico¹⁹⁹. In questo senso Irigaray fa molta attenzione a liberare la questione del corpo dalla morsa dei postulati naturalistici e a proporre una visione della soggettività come materialità incorporata. Così, il corpo è sganciato da quel movimento a doppia cattura che, ad esempio, ha valorizzato il corpo femminile solo in quanto macchina riproduttiva e l'ha svalutato in termini sociali, epistemologici e politici, restituendoci un'immagine del corpo come lacerato tra il biologico e le norme di

¹⁹⁷ T. Chanter, *Ethic of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosopher*, Routledge, New-York-London, 1995, p. 46.

¹⁹⁸ Ecco che qui ancora una volta è opportuno fare riferimento alla critica di essenzialismo mossa alla teoria irigarayana da parte delle teoriche anglo-americane, a cui abbiamo fatto riferimento nel capitolo precedente. Ci riferiamo qui in particolare alla critica di Monique Plaza che intende la differenza sessuale come ridotta al solo significato anatomico e l'elevazione di tali determinanti fisiologiche al livello di categorie dello spirito; cfr. M. Plaza, *Phallographic Power and Psychology of Woman*, cit., pp. 4- 36. È inoltre possibile affermare che in questa critica si scorge l'idea secondo cui il discorso sulla dimensione naturale e biologica del soggetto sarebbe intrinsecamente regressivo e politicamente reazionario. Ma a nostro avviso, di conseguenza ai recenti sviluppi di ambiti come la genetica, la biologia molecolare e le neuroscienze, è impensabile non considerare le basi biologiche della soggettività. Cfr. in proposito, E. Wilson, *Neural Geographies: Feminism and the Microstructure of Cognition*, cit.

¹⁹⁹ Cfr. in proposito, R. Braidotti, *In Metamorfosi*, cit., p. 37; dove Braidotti propone una interessante lettura che avvicina il «corpo sessuato» di Irigaray al «corpo-senza-organi» di Deleuze.

socializzazione. Irigaray compie un interessante sforzo. Il suo materialismo filosofico che è legato alla corporeità e alla sessuatezza delle soggettività, riparte, infatti, dagli elementi propri del corpo biologico della donna per delineare una nuova morfologia e una nuova simbolica femminile, ma senza dimenticare l'elemento culturale che definisce il soggetto come donna o uomo. Il materialismo filosofico di Irigaray, attraverso il paradigma della differenza sessuale, rielabora la relazione tra cultura e natura. Infatti, la soggettività che Irigaray ci propone è *biologicamente sessuata e culturalmente differenziata*; ed è la differenza sessuale a costituire il luogo di incontro tra il naturale e il culturale, perché è allo stesso tempo biologica e culturale. È questo carattere ambivalente della differenza sessuale a condurre Irigaray verso una nuova definizione del concetto di umano²⁰⁰. L'umano è definito come vivente sessuato, ovvero risultato di elementi biologici e culturali. In questa prospettiva, l'umano rappresenta il luogo in cui si ridefinisce l'alleanza tra il corpo e lo spirito, ma soprattutto tra il maschile e il femminile.

3. Morfologia sessuata

Siamo nate donne ma dobbiamo ancora diventarlo: è questo l'invito di Irigaray. Ma per diventare donna è necessario primariamente

²⁰⁰ È interessante notare come gli ultimi esiti della riflessione femminista si soffermino a lungo sui concetti di *umano* e *vita*. Ad esempio: J. Butler, *Precarious Life: Power of Violence and Mourning*, Routledge, London-New York 2004, tr. it di O. Guaraldo, *Vite precarie*, Meltemi, Roma, 2004; A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano, 2007; R. Braidotti, *Traspositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge, Polity Press, tr. it di D. Attanasio, M. Leonardi, S. Bre, V. Viganò, S. Pettrignani, S. Pellegrini, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella, Roma, 2008. Queste teoriche, seppure con delle significative differenze, propongono un'idea di vita come intreccio tra *zoe* (vita naturale) e *bios* (forma di vita). Anche qui, sebbene non sempre sotto il segno della differenza sessuale, l'intento è quello di rielaborare il legame tra il naturale e il culturale.

riappropriarsi del proprio corpo. Non si tratta di affermare che il corpo è nostro, ma piuttosto di attivare un processo di risignificazione del femminile nella sua specificità corporea.

Il femminile è in cerca di una nuova definizione di sé che proviene da sé; definizione possibile solo attraverso l'elaborazione da parte del soggetto-donna di processi di auto-affezione e di auto-rappresentazione del proprio corpo e del proprio sesso. Alle donne spetta, quindi, un percorso di scoperta di sé. Il femminile è pensato non come un'entità essenzializzata, bensì come una «realtà virtuale», ancora da scoprire e ogni volta da definire. Si tratta – spiega la filosofa – «di diventare quella donna che si è per natura»²⁰¹.

Irigaray delinea per le donne una nuova morfologia femminile in cui «le forme della materia vivente e quelle che vi sono concesse»²⁰², possono finalmente dirsi. Per fare ciò, è necessario immergersi nell'immaginario femminile e cogliere l'imprescindibile unione tra la specificità del corpo biologico femminile e la sessualità che da questo ne deriva. Le caratteristiche fisiologiche del corpo della donna sono reimmesse, in questo modo, in un nuovo processo di risignificazione in cui è la differenza biologica a ridefinire un ordine simbolico declinato dallo specifico femminile. Non si tratta qui di elevare a categorie dello spirito umano le specificità del corpo biologico femminile, quanto semmai di riconoscere che negli elementi più

²⁰¹ L. Irigaray, *Amo a te*, cit., p. 112. In questo testo che ha per sottotitolo *Verso la felicità nella storia*, la proposta è di un ripensamento del naturale non per rimanervi, ma per trasformarlo in relazione, in politica, per assicurarvi la dimensione civile.

²⁰² L. Irigaray, *La rédemption des femmes*, in L. Irigaray (a cura di), *Le souffle des femmes*, ACGF, Paris 1996, tr. it. di P. Callizzano, *Il respiro delle donne*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 172. Ricordiamo che il termine morfologia così come è utilizzato da Irigaray non è sinonimo di anatomia insieme a fisiologia (designazione di organi e del loro funzionamento), morfologia significa dare senso a quelle forme che appartengono al sesso femminile. Ricordiamo che per Irigaray solo attraverso la ridefinizione della sessualità è possibile rispondere alla domanda: 'Chi sei?'

propriamente biologici e naturali è già presente una dimensione spirituale. In questa prospettiva, il corpo diventa il luogo in cui risiede lo spirituale, qui pensato solo come un aspetto corporale più evoluto, trasmutato, trasfigurato. Scrive Irigaray: «Il naturale non deve dunque più annullarsi nello spirituale, e lo spirituale concreto consiste nella cultura del naturale»²⁰³. Ciò significa che la *materia corporale* si tramuta in *carne spirituale*. In tale senso, lo spirito non perde il corpo e il corpo conquista lo spirito. Per mantenere lo spirituale nel corporeo, tuttavia, bisogna rieducare il corpo a sviluppare le sue percezioni, per non staccarsi dal sensibile e favorire una cultura non più astratta, non più speculativa. Tutto ciò per il femminile significa ricucire un proprio specifico legame con il corpo, e solo a partire da ciò, elaborare una propria dimensione spirituale. Non esiste quindi nella filosofia materialista di Irigaray un corpo privo di spirito né uno spirito privo di corpo. Allo stesso modo non vi è un materialismo corporeo senza trascendenza²⁰⁴, né soggettività incarnata senza incorporeità.

²⁰³ L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 59.

²⁰⁴ La questione della trascendenza appare sin dalle prime opere di Irigaray, sebbene inizialmente è pensata attraverso altre figure: dapprima è «intervallo», poi diviene «irriducibilità» e «intransitività», ancora «relazione amorosa» e dopo «relazione di trascendenza». Spiega Irigaray: «Tale trascendenza non consiste allora in un al di là fabbricato da me in funzione delle necessità della mia coscienza, né in un al di là imposto che mi aliena. La trascendenza si svela nell'altro qui presente a me, ma irriducibile alla mia percezione razionale, se non come un altro». L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 106. Si tratta di «una trascendenza che rimane viva, sensibile, e anche carnale. Una trascendenza che non può essere ridotta a un'idea della mente o a una credenza, ma è incarnata anche in un altro. La trascendenza rimane così sempre mistero per noi perché risulta dall'esistenza di un irriducibile altro rispetto a noi», Ead., *In tutto il mondo siamo due*, cit., p. 267. A questo proposito è significativo il neologismo: «*Amo a te*» creato dalla filosofa, la “a” di *Amo a te* indica esattamente quell'intervallo di intransitività, di non immediatezza, di estraneità, di mancata assimilazione dell'altro o meglio ancora di trascendenza che segna la relazione tra i sessi. Spiega la filosofa: «L'a è il garante dell'in-direzione. L'a impedisce il rapporto di transitività, in cui l'altro perderebbe la sua irriducibilità, e la reciprocità non sarebbe possibile. L'a mantiene l'intransitività tra le persone, l'interpellanza, la parola o il dono interpersonali: parlo a te, domando a te, do a te (e non: ti do te a un altro)», L. Irigaray, *Amo a te. Verso la felicità nella storia*, cit., p. 114. Qui l'amore è condizione di avvicinamento tra il soggetto maschile e quello femminile, ma avvicinarsi significa anche avere consapevolezza delle differenze tra i due. In questo senso la relazione amorosa è relazione di trascendenza, perciò trascendenza indica la modalità di un

È nella restituita unione tra spirituale e corporeo, unione che la teoria della differenza sessuale rende possibile, Irigaray elabora una nuova morfologia²⁰⁵ che consente di definire altrimenti il femminile e di rendere alle donne il loro modo di percepire il sensibile e di costruire la propria dimensione spirituale. Ricordiamo che il progetto teoretico

cammino che conduce ad un fecondo incontro le due soggettività. Trascendenza è sinonimo esatto di irriducibilità ma è anche modalità d'incontro tra maschile e femminile. A proposito della relazione amorosa come relazione di trascendenza cfr. L. Irigaray *La via dell'amore*, cit., pp. 49-117. In questo testo la filosofa ritesse la trama di una cultura della prossimità e della vicinanza che si accompagna ad una cultura della scoperta dell'altro in quanto altro. Ricordiamo che la trascendenza intesa come modalità dell'incontro con l'altro conduce Irigaray alla questione del negativo, che è inteso accettazione dei limiti del mio genere e positivo riconoscimento dell'irriducibilità dell'altro. Afferma Irigaray: «La pratica del negativo è qui senza superamento in una soggettività o oggettività assolute. È ciò che salvaguarda il sito in appropriabile della differenza – il fatto che l'altro non sarà mai io, né me, né mio. Invece di lavorare alla realizzazione di un mondo proprio, l'uso del negativo serve a mantenere un luogo invalicabile fra due soggetti. Per incontrare l'altro, devo innanzitutto lasciar essere, anzi restaurare, il niente che ci separa. È una via negativa quella che conduce verso l'approccio del differente e la possibile relazione con lui, o con lei. Io non sono te e tu mi resterai per sempre altro, tale è il necessario presupposto all'entrata in presenza dell'uno e dell'altro, dell'uno con l'altro. La ricerca di un legame richiede il rispetto dell'estraneità dell'uno per l'altro, il riconoscimento di un niente in comune che rimette in discussione il proprio a ciascuno», L. Irigaray *La via dell'amore*, cit., p. 113. Si tratta di una negatività senza negazione.

È a questo punto chiaro che il discorso filosofico di Irigaray attorno alla questione della trascendenza mira a ridefinire quest'ultima come orizzontale ed a iscriverla nell'immanenza radicale della differenza sessuale. Si tratta quindi di una trascendenza che indica l'insieme di valori e concetti che consentono di riconoscere l'altro in quanto altro. Ricordiamo inoltre che il concetto di trascendenza inteso come radicato nella differenza sessuale è detto da Irigaray anche nei termini di «trascendentale sensibile». Ci sembra opportuno riportare le parole di Claire Colebrook a questo proposito: «Il sensibile è prossimo. Il sensibile, che non è la né la piena presenza dell'esperienza, né l'anteriorità radicale della condizione trascendentale si dà come altro corpo che io riconosco come altra forma di divenire, come un "universale concreto"». C. Colebrook, *Is sexual difference a problem?*, in I. Buchanan e C. Colebrook (a cura di), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, pp.110-127. Sulla questione del trascendentale sensibile ricordiamo anche il saggio di Halsema A., *Trascendenza orizzontale*, in A. Buttarelli e F. Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi, Milano 2008, pp. 416-426.

²⁰⁵ Nel più recente dibattito femminista la questione della creazione di una specifica morfologia femminile viene ripresa in particolare dalle teoriche americane che incrociano la filosofia deluziana con le teorie femministe della differenza sessuale di chiara ispirazione irigarayana. Proprio sulla morfologia femminile ritorna Dorothea Olkowski, che scrive: «La donna come essere in divenire è dunque anomica, contro e fuori regola, principio e struttura. Le sue molecole sono un potente strumento di contagio, che si diffonde per via di simbiosi e mucosità. E se riusciamo a depatologizzare tutto ciò che a lei si associa, creando una logica e un linguaggio della fluidità, tutte queste parole così ripugnanti in quanto esprimono il corpo femminile – l'uterino, il vulvare, il clitorideo, il vaginale, il placentare o lo stesso, luminoso corpo femminile – potranno finalmente entrare a far parte dei nostri saperi», cfr. D. Olkowski, *Body, knowledge and becoming-woman, morphologic in Deleuze and Irigaray*, in I. Buchanan e C. Colebrook (a cura di), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, p. 1007. In queste parole ritorna esplicitamente il messaggio irigarayano, la teorica ripropone un'idea di femminile come corpo sessuato e sottolinea al contempo la necessità di una logica e di un ordine simbolico specifico per le donne.

e politico di Irigaray è incentrato sull'identità naturale delle donne, scrive: «La mia intenzione è di assicurarne la cultura per divenire quello (quella) che sono, oltre che di rendere spirituale la mia (in quanto donna) natura»²⁰⁶. L'attenzione rivolta da Irigaray alla natura corporea del coro femminile si spiega solo comprendendo l'intento di ripensare una naturalità incarnata per nulla priva di spiritualità.

In questa ridefinizione della morfologia femminile Irigaray individua tre figurazioni, che a suo parere ben rappresentano la sessualità delle donne: le «due labbra», i «fluidi» ed il «mucoso». Attraverso queste immagini Irigaray contrasta quella idea secondo cui alla donna «toccherebbe la “mancanza” e l’“atrofia” (del sesso)»²⁰⁷. Si tratta di pensare la sessualità femminile non più in base a parametri maschili, è infatti chiaro che «l'attenzione quasi esclusiva data all'erezione nella sessualità occidentale prova a che punto l'immaginario che la comanda sia estraneo al femminile»²⁰⁸. Al femminile per secoli è toccata la definizione di «un sesso che non è un sesso» è per questo è stato considerato negativo e inverso rispetto a quell'unico sesso visibile e morfologicamente designabile che è il sesso maschile.

È perciò necessario criticare quell'unica forma di valore che una civiltà fallocentrica riconosce alla donna. In questo modo nasce per la donna la possibilità di viverci non più sospesa alla domanda dell'altro ma in una pienezza d'essere in cui il soggetto donna esprime la propria sessualità.

²⁰⁶ Scrive Irigaray: «La loro identità consiste nella non scissione sistematica della natura e dello spirito, nel ritoccarsi di questi due universalì», L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 131. In questa prospettiva il dato naturale diviene punto di partenza e anche progetto per una nuova spiritualità.

²⁰⁷ L. Irigaray *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 17.

²⁰⁸ Ivi, p. 18.

Le labbra²⁰⁹ sono una dell'immagini più significative che Irigaray individua per opporsi al modello di sessualità fallocentrica, scrive: «L'uno della forma, dell'individuo, del sesso, del nome proprio, del senso proprio... soppianta, separando e dividendo, il toccarsi d' *almeno due* (labbra) che tiene la donna in contatto con se stessa ma senza discriminazione possibile di ciò che si tocca»²¹⁰.

Le labbra si toccano e ritoccano infinitamente in un movimento di apertura e chiusura, «sono raccolte l'una contro l'altra, ma senza sutura possibile. [...] Esse accolgono, modellano l'accoglienza ma non assimilano, non riducono ne inghiottono [...] sono quindi soglia e movimento dello scambio»²¹¹.

²⁰⁹ Ricordiamo che la parola labbra indica sia le labbra in senso stretto sia le labbra vaginali.

²¹⁰ Ivi, p. 20. È qui evidente la critica alla teoria freudiana della sessualità femminile. Ciò che interessa Irigaray nella lettura dei testi freudiani non è l'aspetto contenutistico apparente del testo, quanto l'economia speculare e speculativa, la scenografia che lo sostiene e che Irigaray descrive come un'economia fondata sul primato del Medesimo e sulla schisi sensibile/intelligibile. Irigaray nell'ultimo testo rivolto alla comunità psicoanalitica afferma che ciò che maggiormente le interessa non è tanto: «tornare su argomenti anatomo-fisiologici storicamente datati. Ma piuttosto d'interrogare il primato d'una morfologia. Ovvero il prevalere come norme del discorso – e in generale della lingua – di formazioni rispondenti alle necessità e ai desideri di un solo sesso. [...] Ridurre a criteri anatomo-fisiologici la messa in questione del dominio fallico [...] è la prova della resistenza ad interrogare la differenza uomini-donne quale si presenta a voi, come avente luogo all'interno di un solo e medesimo discorso che disconosce d'essere determinato sessualmente», L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, cit., p. 270. Evidenzia quindi che la posta in gioco della scena analitica non è l'egemonia di un significante marcato sessualmente entro un quadro sociale supposto immutabile, ma più radicalmente, il paradosso stesso di una struttura che si organizza intorno ad un sistema valoriale che privilegia i criteri euristici di *produzione, proprietà, visibilità, unità e forma*.

²¹¹ L. Irigaray, *Etica della differenza*, cit., p. 20. Scrive ancora Irigaray: «Quando lei si ritocca. Chi è "lei"? E "si"? inseparabili, "lei" e "si" fanno parte l'una dell'altra, senza fine. Esse non si distinguono veramente, ma non per questo sono la medesima, né il medesimo. [...] E mentre "toccarsi", per il genere maschile, è ciò che comincia a porre la distinzione soggetto-predicato, soggetto-oggetto, nel modo più arcaico, cioè il rapporto di attribuzione. X e (di, in...) y – il che lascia alla passività di avere in qualche modo luogo nell'auto affezioni, una certa sospensione tra attività e passività nell'attuazione dell'essere – , nel femminile non si saprà mai chi/che cosa è X, chi/che cosa è y», L. Irigaray, *Amante marina*, cit., p. 104. Questo ritocco, che dipende sempre le due labbra eluderebbe qualsiasi logica opposizionale. Supererebbe qualsiasi discriminazione: «Ma l'aperto, nell'abbraccio delle labbra, non è l'opposto del chiuso. Le labbra chiuse restano aperte. E il loro toccarsi fa passare da dentro a fuori e da fuori a dentro, senza che mai questo scambio sia interrotto da una chiusura di bocca», L. Irigaray, *Passioni elementari*, cit., p. 63. Scrive ancora la filosofa: «Due labbra? Il *ritocco*, rinchiudersi non chiuso del corpo. L'involucro della pelle vi si trova non saturato, né aperto su di un "canale" che prende o respinge, ma socchiuso sul tatto di due mucose, o quattro, almeno: le labbra in alto e in basso», L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, cit., p. 298.

Con l'immagine «delle labbra» Irigaray sostiene un'idea del femminile come forza che afferma il nascere ovvero principio di vita: «le mie labbra non si oppongono alla generazione. Esse tengono aperto il passaggio. Accompagnano la nascita senza trattenerla in un luogo o in una forma – chiusi. Abbracciano il tutto con il loro desiderio. Dando e ridando contorno incessantemente, senza mai fermarsi. Tutto si tiene nel loro abbraccio senza essere trattenuto. Esse rischiano di inabissare ciò che avrebbe origine radicandosi in una creazione definitiva. Ciò che proverrebbe dal gesto unico di un demiurgo.

Accompagnano l'abisso ma non vi si trovano. Si raddoppiano prima di ogni rispecchiamento. Sembrano mimarsi. Ma la separazione che permette il mimetismo rimane loro estranea. Nessun bisogno, tra esse, di questo oltrepassamento.

La parete, tra esse, è porosa. Lascia passare. Del fluido»²¹².

È chiaro quindi che le labbra indicano la complessità dell'eros femminile, che include sia i piaceri sessuali, sia quelli riproduttivi. Con l'immagine delle «due labbra» Irigaray osserva anche come sia mancata l'elaborazione di un'omosessualità femminile nella cultura occidentale, questione che è qui completamente differente dal lesbismo. Infatti, con omosessualità Irigaray intende: amore per il proprio genere²¹³. Irigaray spiega come la mancanza di questa forma

²¹² L. Irigaray, *Passioni elementari*, p. 65.

²¹³ A proposito dell'amore omoerotico nella filosofia di Luce Irigaray Rosi Braidotti spiega: «La radicale eterosessualità di Irigaray postula la necessità di un nucleo omosessuale primario. Non è di per sé preludio a una posizione lesbica: esprime semplicemente l'importanza strutturale dell'amore per il proprio sesso, per l'identico sessuale, come elemento fondante nella costruzione della propria autostima», R. Braidotti, *In Metamorfosi*, cit., p. 77-78. Si tratta, infatti, per il soggetto donna di riconoscere importanza simbolica al legame con le altre donne in quanto mediatrici nel rapporto tra la singola donna e il mondo. La coppia di donne a cui Irigaray fa riferimento nella sessione *Quando le nostre labbra si toccano*, cit., è espressione di una relazione dialettica tra individui differenti e allo stesso tempo uguali perché dello stesso genere. Qui entrambe le donne sono espressione del femminile e nel loro rapporto amoroso non vi è la

di amore tra appartenenti allo stesso sesso ha come conseguenza il mancato riconoscimento del proprio genere, che vede la donna costretta nel ruolo di oggetto e di natura a disposizione del maschile/uomo, che la pensa solo come amante e madre.

L'amore omoerotico è qui pensato come spazio di crescita e preconditione per il riconoscimento tra donne, si tratta di una forma d'amore in grado di generare nuove forme culturali e nuove relazioni. Questo amore si esprime sia nella relazione madre-figlia che nelle relazioni con le altre donne. L'ipotesi di Irigaray è che la relazione e il riconoscersi tra donne indicano lo spazio concreto e reale di una riformulazione simbolica femminile, solo così è possibile ripensare lo stare nel mondo delle donne. Attraverso l'elaborazione dell'amore per il proprio genere è possibile una rivoluzione simbolica che sposta completamente la posizione di esclusione strutturale a cui è relegato il femminile. Afferma infatti Irigaray: «Bisogna che si crei un simbolismo tra donne perché l'amore tra loro possa aver luogo. Tale amore del resto, fin d'ora è possibile soltanto fra donne che possono parlarsi. Senza questo intervallo *di scambi*, o di parole, o gesti, le passioni tra donne si esercitano con modalità animali o vegetali alquanto crudeli. [...] Occorre che si amino in quanto madri di un amore materno, in quanto figlie e di un amore di figlia. *L'una e l'altra*. Loro due. In una e non chiusa»²¹⁴. Ecco quindi che attraverso

riproposizione dei ruoli uomo-donna, come invece spesso accade nella relazione amorosa tra lesbiche.

È opportuno precisare che sebbene il progetto teorico e politico di Luce Irigaray sia eterosessuale, tuttavia non è di certo eterosessista, non vi è infatti alcuna forma di rifiuto verso le relazioni omosessuali.

²¹⁴ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 84. Scrive la teorica australiana Elisabeth Grosz a proposito della relazione madre-figlia: «Essa fornisce un modello di omosessualità che non si sostituisce all'eterosessualità, ma ne è il disconosciuto prerequisito. Rende esplicita l'intollerabile minaccia al desiderio delle donne entro una cultura fondata sul suo diniego», E. Grosz, *The hetero and the homo: the sexual ethics of Luce Irigaray*, in C. Burke, N. Schor e M. Whitford (a cura di), *Engaging with Irigaray*, cit., p.338, La relazione madre figlia è

l'amore per il proprio genere è possibile di riscoprire se stessi ed imparare ad essere fedeli alla propria natura femminile che è fluttuante, diffusa e trasgressiva.

Irigaray che non cessa mai di essere fedele al carattere diveniente della donna attribuisce alla sessualità femminile il movimento. Osserva come nella donna le labbra e i bordi del corpo si rimandino continuamente l'uno all'altro in un movimento corporeo di costante contatto e sfioramento. Si genera in questo modo un' indistinzione tra interno ed esterno e si sviluppa un immaginario del corpo sessuato femminile come forma che non si stacca mai dalla materia che le dà la nascita. Da qui nasce una nuova visione dell'erotismo femminile.

Ecco qui che la sessualità femminile si presenta come non unitaria, multipla, complessa ed *ex-centrica*, letteralmente fuori dal centro, fuori dalla sessualità fallica. Afferma Irigaray: «la donna non ha un sesso. Ne ha almeno due, ma non identificabili in uni. La sua sessualità, sempre almeno doppia, è anche *plurale*»²¹⁵. La donna espressione del divenire, è sola capace di stare nel movimento. La donna afferma: «Sola io ritrovo la mia movenza. Il movimento è il mio abitare. Non ho riposo se non nella mobilità. Chi m'impone un tetto, mi consuma. Lasciami andare dove io non sono ancora»²¹⁶. La donna sostiene Irigaray è «costantemente scossa, agitata, irrigidita»²¹⁷, perciò il femminile è secondo la nostra filosofa raffigurabile nell'immagine dei fluidi²¹⁸. «La donna non parla mai uguale. Quello

qui pensata come strumento per destrutturare l'intreccio edipico e per sperimentare una *jouissance* tutta al femminile.

²¹⁵ L. Irigaray, *Questo sesso*, p. 21.

²¹⁶ L. Irigaray, *Passioni elementari*, cit., p. 25.

²¹⁷ L. Irigaray, *Amante Marina*, cit., p. 7.

²¹⁸ La filosofa scrive sul fluido: «Il fluido è così sempre in eccesso o in difetto rispetto all'unità. Si sottrae sempre al: "Tu sei questo". Ovvero ad ogni identificazione definita, L. Irigaray, *Questo sesso*, cit., p. 97.

che emette è fluente, fluttuante. Vago. E non la si ascolta, se non per perderci il senso (del) proprio»²¹⁹, «Non “soggetto”, a meno di venire trasformata dal fallocratismo. Parla “fluido”, anche nei rovesci paralitici di questa economia»²²⁰. Il femminile è quindi, fluido, principio di differenza e principio originante.

In questo carattere diveniente del femminile Irigaray individua un'altra immagine: il «mucoso», che fisiologicamente rappresenta lo spazio intrauterino di custodia del feto, spazio terzo che funge da intermediario tra la madre e il figlio. Possiamo definirlo come spazio an-edipico di pienezza piuttosto che di mancanza, di singolarità anziché di universalità. Inoltre il femminile materiale/materno come suggerisce Helene Rouch, interlocutrice di Irigaray, proprio nella sua dimensione più eminentemente biologica offre immagini alternative di intersoggettività, è quindi opportuno osservare la complessa relazione madre e figlio²²¹ che di questa né è un chiaro esempio.

²¹⁹ Ivi, p. 92.

²²⁰ Ivi, p. 91.

²²¹ Nella critica all'immaginazione simbiotica che talvolta regge l'interpretazione del ruolo materno, Irigaray è influenzata dagli studi della biologa Hélène Rouch che ha analizzato i rapporti tra la madre ed il bambino nella vita intrauterina. Oggetto privilegiato nei suoi studi è la membrana placentare, che secondo la studiosa svolge il ruolo di elemento terzo, ovvero mediatore tra la madre e il bambino. Ci spiega bene Rouch, in un'intervista rilasciata ad Irigaray per la rivista *Rinascita* (*Modello pré-maman. Intervista a Hélène Rouch*, in *Rinascita*, 28 (1987), p. 19, che la placenta: «è un tessuto formato dall'embrione, che, pur imbricandosi strettamente nella mucosa uterina, ne rimane separato. Ed è necessario ricordarlo perché è opinione molto diffusa che esso sia una formazione mista, a metà materna e a metà fetale. La placenta, pur se formata dall'embrione, si comporta come un organo quasi indipendente da esso. Svolge un ruolo di mediazione a duplice livello. Da un lato, è spazio che media tra madre e feto, e ciò significa che non vi è mai fusione tra tessuti materni e tessuti embrionali. Dall'altra costituisce un sistema di regolazione degli scambi tra i due organismi, un sistema che non solo regola quantitativamente gli scambi (sostanze nutritive dalla madre al feto, rifiuti nel senso opposto) ma modifica il metabolismo materno, trasforma, immagazzina, ridistribuisce i materiali materni per conto proprio e per conto del feto. Stabilisce dunque tra la madre e il feto una relazione che permette al feto di crescere senza che la madre si esaurisca, e la sua funzione non si limita alla semplice trasmissione di sostanza nutritive». La placenta è quindi organismo terzo che segna il limite tra il grembo materno e il feto, limite che è separazione ma allo stesso tempo condizione di comunicazione tra i due. Spiega ancora Rouch che affinché sia possibile la comunicazione tra il grembo materno e il feto è necessario che la madre riconosca l'embrione come «altro» ossia come «non-sé», affinché possano prodursi i fenomeni placentari, necessari alla vita del feto. Tutto avviene come se la madre sapesse da sempre che l'embrione è l'«altro» e lo facesse sapere alla placenta, che a sua volta produce tutti i fattori

Sul mucoso scrive Irigaray: «Il mucoso si prova dal di dentro. Nella notte prenatale e amorosa di entrambi i sessi. Ma per il femminile esso costituisce in più l'intimità della percezione corporea e della sua soglia [...] Ebbene, il mucoso corrisponde forse a ciò che si deve pensare oggi. Per più ragioni e imperativi. Un pensiero del o al femminile deve pensare il mucoso; è impossibile elaborare un pensiero della differenza sessuale non tradizionalmente gerarchica senza pensiero del mucoso»²²². È necessario secondo Irigaray che le donne imparino a scoprire e abitare la morfologia di un corpo sessuato specialmente nella sua singolarità e qualità mucose. Il mucoso è traccia specifica del corpo femminile ed allo stesso tempo indica il luogo originario di accoglienza dell'altro. Si dispiega quindi tutta un'idea del femminile come produttore di differenza e come eccedente. Eccedenza quella del femminile dovuta all'apertura del corpo (Il mucoso e le labbra), questo suo darsi come carne mai chiusa in continuo rapporto fra l'interno e l'esterno. Come sottolinea Merleau-Ponty, a cui Irigaray seppur con sguardo critico fa riferimento, fra corpo e mondo vi è un rapporto di abbraccio²²³ essendo fatti della stessa carne, dove l'abbraccio non si trasforma mai in fusione, nell'indistinto bensì in prossimità e partecipazione. Ed è in questa prossimità e partecipazione alla carne del mondo che la donna

che permettono all'organismo materno di accettarlo come «altro». In questo modo la placenta ha la funzione di regolare e permettere la crescita dell'uno nel corpo dell'altra. Sul tema della placenta cfr. anche H. Rouch, *La placenta come terzo*, in «Inchiesta», 77 (1987), p. 41.

Per Irigaray la placenta è quel terzo organismo che trova il suo luogo solo nella mucosa femminile, lì dove è possibile la custodia di un'altra vita. Irigaray attraverso il ricorso ad una attitudine biologica del corpo femminile sostiene che questi è già per sua natura produttore di differenza. Il corpo femminile ha infatti la prerogativa di tollerare e custodire in sé la crescita dell'altro, senza che nessuno dei due organismi viventi si ammali, venga rigettato o muoia. Irigaray attingendo dall'esperienza corporea delle donne scopre che il corpo femminile sviluppa un'economia rispettosa ed ordinata che permette di generare nel rispetto della differenza.

²²² L. Irigaray, *Etica*, cit., pp. 87-88.

²²³ Cfr. M. Merleau Ponty, *Visibile e Invisibile*, cit.

deve rientrare come protagonista sganciandosi da quell'idea secondo cui: «Storicamente le donne sono solo le custodi della carne e sono una garanzia di corpo per gli uomini»²²⁴.

Per Irigaray è proprio il mucoso, elemento di singolarità della differenza femminile nella carne, che come la pelle ma in modo più fluido, senza bordi, né forme o limiti permette il passaggio dall'interno all'esterno dei corpi e del mondo senza ferita. Questa costante posizione del corpo della donna di apertura alla carne del mondo permette in lei l'irruzione dell'Origine. Nell'umidità del mucoso ritroviamo la Madre che nella donna non ha bisogno di essere sacrificata per permettere la costruzione dell'io, io che in lei è sempre due.

Il sesso femminile, soglia del mucoso, è infatti perennemente scisso in due, «mucosa, tu sei sempre doppia prima di ogni speculazione»²²⁵. Mucoso fatto di labbra che nel continuo gioco di toccarsi e ritoccarsi ricreano l'unione con l'Origine mescolando e rimescolando la più antica l'unione tra natura e trascendenza.

Si dispiega in questo un'economia che possiamo definire placentare, secondo cui il corpo vivente si costituisce in uno scambio fluido, in un ri-toccarsi vicendevole senza attraversamento/effrazione di frontiere, in un dono impareggiabile di vita, sangue, calore, anima.

Non si tratta di riattivare una nostalgia di regressione intrauterina, perché in questo modo il femminile sarebbe ancora ridotto a luogo di nutrimento e veicolo per il venire al mondo, ma piuttosto di riconoscere la singolarità del mondo sessuato femminile. In questa prospettiva la gravidanza e la maternità, momenti che appartengono

²²⁴ L. Irigaray, *Sessi e Genealogie*, cit., p. 29.

²²⁵ L. Irigaray, *Passioni elementari*, cit., p. 66.

alla vita biologia del corpo della donna, vengono indicate come soglia nella quale la vita di ogni singolo umano si genera per via femminile. Il materno è il luogo nel quale viene a prendere significazione l'umana esistenza. Ecco quindi che la vita ha origine come corpo in un corpo. Ma non è necessario che una donna sia biologicamente madre per avere in sé le caratteristiche del generativo: il femminile è sempre matrice di vita nuova anche in potenza. La descrizione di una nuova morfologia e di una nuova simbolica femminile riguarda, come s'è detto, sia le donne che gli uomini. Irigaray, infatti, si muove contemporaneamente su due registri: toglie il femminile/materno dalla posizione di significante di mancanza, riconfigurando la sessualità femminile come molteplice e porosa, e allo stesso tempo invita gli uomini a riscrivere la loro sessualità in maniera non fallica. Sostiene Irigaray: «il divenire culturale e spirituale della donna potrà in seguito aiutare l'uomo a diventare uomo, e non padrone e padre del mondo»; perciò, alla donna spetta «il compito di generare l'uomo non soltanto a livello corporeo ma anche a livello spirituale»²²⁶.

È quindi chiaro che ricostruire una nuova morfologia per il femminile significa anche affermare che il soggetto femminile può in prima persona dire: «desidero fiorire secondo le mie radici e, spiritualmente, secondo il mio corpo. Non ho voglia di travestirmi con le forme del corpo dell'altro»²²⁷.

Una nuova geografia del piacere è ridefinita per le donne, un piacere differente, ed è solo nella differenza che si può costituire un luogo d'abitazione possibile per ogni sesso, ogni corpo e ogni carne. Ed ancora nella differenza si riconosce e si rispetta quella «doppia soglia,

²²⁶ L. Irigaray, *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, cit., p. 123.

²²⁷ L. Irigaray, *Il respiro delle donne*, cit., p. 172.

quella che ha a che fare con la riproduzione, con il concepimento e l'altra, sempre dimentica dell'amore corporeo»²²⁸. Amore che riassegna al femminile il piacere dell'auto-affezione, ecco quindi che alla donna è ridato il proprio corpo.

4. Le nozze tra il corpo e la parola

Irigaray ritorna più volte sulla questione del linguaggio e del suo intreccio con la dimensione corporea e sessuata della soggettività. La differenza sessuale «non è soltanto fisica o culturale, ma corrisponde a una specifica articolazione fra corpo e parola»²²⁹. La questione del linguaggio, per la nostra filosofa, è posta in questi termini: *come articolare la relazione tra il corpo e la parola senza che uno dei due elementi sia subordinato all'altro?*

Per rispondere a questa domanda è innanzitutto necessario osservare il differente modo di utilizzare il linguaggio da parte degli uomini e delle donne. Consapevole che molta filosofia nel Novecento si è dedicata alla questione del linguaggio (basti pensare alla linguistica e all'ermeneutica), Irigaray osserva come nessuna di queste abbia mai affrontato l'aspetto relazionale del linguaggio. Il discorso filosofico, infatti, ha sempre pensato il linguaggio come rivelazione dell'altro, e la lingua come un sistema che riflette la realtà, ossia come luogo di articolazione tra soggetto e oggetto. D'altra parte, la filosofia non ha mai privilegiato la relazione tra soggetto e soggetto. È questo il vizio di una filosofia che si è presentata come neutra e universale, ma che in

²²⁸ L. Irigaray, *La doppia soglia*, in Aa.Vv., *Verso il luogo delle origini*, La Tartaruga, Milano 1992, pp. 181-190.

²²⁹ L. Irigaray, *Oltre i propri confini*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, 2007, p. 117.

realtà è parziale e sessuata. La filosofia, infatti, è stata sempre espressione di un pensiero maschile, ed il maschile, come hanno dimostrato alcune ricerche che Irigaray ha svolto sul linguaggio dei bambini e degli adolescenti, privilegia il rapporto con l'oggetto²³⁰. Al contrario, la comunicazione e lo scambio tra persone sono privilegiati dall'identità femminile. Queste due modalità di approcciarsi alla parola sono chiara espressione di un'irriducibile differenza tra uomini e donne.

L'uomo e la donna, spiega Irigaray, sono eterogenei, non solo perché hanno un corpo diverso, ma anche perché corpo e parola si articolano in maniera differente. Fin dall'origine uomo e donna si trovano in un contesto relazionale diverso che li costringerà a costruire differentemente la loro soggettività. Mentre la bambina nasce donna da un'altra donna, e sa di poter generare in sé un uguale a sé, ovvero una femmina, ma anche un altro, ossia un maschio, il bambino, invece, è anche egli generato da donna, ma questa è per lui un altro differente da sé; egli sa, dunque, di poter generare ma solo fuori da sé, ovvero attraverso un altro (donna). Questa differenza iscritta nella loro origine emerge nel diverso modo di utilizzare il linguaggio.

La donna afferma: «Il tuo corpo non assomiglia a un oggetto per me soggetto, e lo stesso è per il mio corpo. Per me soggetto incarnato sei incarnato. Siamo due tessuti da corpi e parole, enti ed esseri»²³¹. In questa concezione, tra la parola e il corpo vi è un rapporto di interdipendenza. Non si tratta, quindi, di dematerializzare il corpo

²³⁰ Cfr. L. Irigaray, *Chi sono io? Chi sei tu?* Studio Editoriale, Norme di Parma, 1999. A dimostrazione di quanto detto riportiamo alcune frasi di bambini e bambine di otto anni, riportate nel testo sopracitato, «la Bambina nel formulare una frase con la parola *con* dice: Con Marco io parlo. Il Bambino dice: con la mazza batto la palla. Con la mazza gioco a Basket Ball», Ivi, pp.45-46.

²³¹ L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 37.

attraverso il linguaggio, ma piuttosto di «scoprire un linguaggio che non si sostituisca al corpo»²³².

Ma quale è il luogo possibile perché si diano le nozze tra il corpo e la parola? È al gesto che Irigaray affida il compito di unire il corpo e la parola. A quel *gesto-tocco* che la filosofa indica nella *carezza*. «Il gesto di chi accarezza non è cattura, possesso, sottomissione della libertà dell'altro affascinata da me nel mio corpo, ma diviene dono di coscienza, regalo di intenzione, di parola indirizzata alla presenza concreta dell'altro, alle sue particolarità, naturali o storiche»²³³. La

²³² L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 29. In questo desiderio di ritorno al corpo e alla sua dimensione materiale Irigaray prende le distanze dalla svolta linguistica e dall'eccessiva accentuazione postmodernista su testualità, rappresentazione e interpretazione.

²³³ L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 35. Si rende qui necessario fare riferimento all'origine filosofica della carezza, questione che Irigaray riprende da Levinas sebbene con delle differenze. «La carezza consiste nel non impadronirsi di niente, nel sollecitare ciò che sfugge continuamente alla sua forma verso un avvenire -, nel sollecitare ciò che si sottrae come se *non fosse ancora*. Essa cerca, fruga. Non è un'intenzionalità di svelamento, ma di ricerca [...] In un certo senso esprime l'amore ma soffre per un'incapacità a dirlo. Ha fame di questa separazione stessa, in un continuo incremento di fame [...] nel suo soddisfacimento, il desiderio che la anima rinasce, alimentato in qualche modo da ciò che non è ancora, e ci riporta alla verginità, eternamente inviolata, del femminile [...]. La carezza cerca al di là del consenso o della resistenza di una libertà- *ciò che non è ancora*, qualcosa che non è «meno che nulla», che sta come rinchiuso e sopito in modo completamente diverso dal *possibile* che si offrirebbe all'anticipazione. La profanazione che si insinua nella carezza risponde adeguatamente all'originalità di questa dimensione dell'assenza [...] nella carezza, rapporto ancora, per un verso, sensibile, il corpo si spoglia già della sua forma, per offrirsi come nudità erotica. Nel carnale della tenerezza, il corpo abbandona lo statuto dell'ente. L'amata, che può essere compresa ma che resta intatta nella sua nudità, al di là dell'oggetto e del volto, e così al di là dell'ente, si mantiene nella sua verginità. Il Femminile essenzialmente violabile e inviolabile, l'«Eterno Femminio», è il vergine o una continua ripresa della verginità, l'intoccabile persino nel contatto della voluttà, nel presente-futuro [...] La vergine resta incomprensibile, muore senza omicidio, va in estasi, si ritira nel suo avvenire, al di là di ogni possibile promesse all'anticipazione. A fianco della notte come ronzio anonimo del *c'è*, si apre la notte dell'erotico; dietro la notte dell'insonnia, la notte del nascosto, del clandestino, del misterioso, patria del vergine, che, nello stesso tempo, è scoperto dall'Eros e sfugge all'Eros, per esprimere in modo diverso la profanazione. La carezza non si dirige né su una persona né su una cosa. Si perde in un essere che si dissipa come in un sogno impersonale senza volontà e persino senza resistenza, una passività, un anonimato già animale o infantile, già in punto di morte», E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 265.

Secondo Irigaray per Levinas il gesto della carezza esprime un desiderio di «violare» e «profanare» una «verginità», che sempre sfuggirà al toccare della carezza. Sebbene Levinas non sembra ridurre l'altro ad un corpo-oggetto, sembra, a parere della nostra filosofa, inconsapevole di quel che potrebbe essere uno scambio intersoggettivo nella relazione sessuale. Scrive Irigaray: «Per parte mia, penso che l'amore carnale potrebbe diventare l'incontro più appropriato alla nostra umanità, a patto che riusciamo a rimanere in due in questo rapporto e viverlo con la più totale condivisione tra noi», L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo in due*, cit. p. 30.

Nella teoria levinasiana della sensibilità come esposizione all'altro Irigaray riconosce l'assenza della centralità della differenza tra i sessi. Differenza che, come sappiamo, per Irigaray costituisce

carezza è tocco senza possesso. Si tratta, ci dice Irigaray, di «ritornare al senso che sottende tutti gli altri, che esiste o insiste in tutti gli altri, che è il primo dei nostri sensi, e quello che costituisce ogni abitare, ogni ambiente: *il tatto*. Senso che ci accompagna dal momento in cui siamo concepiti materialmente fino al sommo della nostra grazia, della nostra leggerezza o gloria, celeste [...] Il tutto si dà a noi attraverso il tatto, mediazione che si dimentica continuamente. Ciò che emerge come visibile, le immagini dell'uomo, del mondo, rimangono un

la condizione della nascita del soggetto alla vita etica e sociale. Sulla base di questa considerazione la nostra filosofa rinviene nell'analisi levinasiana dell'eros una radicale mancanza di etica, si tratta qui della descrizione di un rapporto che manca l'alterità dell'altra. Nel suo tentativo di ripensare la relazione amorosa, al femminile non è riconosciuto né la sua specifica economia corporale né la possibilità di essere soggetto attivo nella relazione. Scrive a proposito Irigaray: «L'amata rinviata a un'interiorità che non è tale perché abissale, animale, infantile, prepuziale, e l'amante a un appello, solitario, al suo Dio. Allontanati a due poli del vivente non si sposano. Occupano nel divenire umano luoghi messi in contrappunto. L'una custodisce il sottosuolo dell'elementare, della generazione, ma l'atto dell'amore sembra divaricarla tra l'arcaico della terra, del mare, e il volo aereo. Carezzandola per raggiungere l'infinito del proprio centro, l'amante la disfa, la spoglia, della sua tattilità, della sua porosità che si apriva sull'universo, e la obbliga ad una regressione del suo divenire donna- sempre futuro. Dimentico della fecondità, qui e ora, dell'atto amoroso: dare a ciascuno degli amanti nascita e rinascita sessuata», L. Irigaray, *Etica*, cit., pp. 153-154. In questo modo Levinas fa del femminile un Altro «refrattario alla società, membro di una società a due, di una società intima, di una società senza linguaggio», E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 272. Nuovamente la donna ricade nell'amorfo materno e il rapporto amoroso si svilupperà all'interno dell'etica paterna, per cui l'opera comune degli amanti si risolverà con il figlio, in quanto «futuro che io sarò al di fuori di me stesso» E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 275-279.

Per Irigaray la carezza è, invece, imprevedibile alleanza con l'altro, scrive: «Dare o ridare all'altro il sito possibile della sua identità, della sua intimità: secondo parto che restituisce alla verginità. Rivestimento che tale non è, ma involucro che prepara, ancora e ancora, uno spazio di nascita – divenire altro e non ritorno a sé. Divenire dove l'altro dona spazio-tempo ancora libero. Dove mi riaffida a una genesi ancora estranea a ciò che fu. Gesto più pudico della carezza. Carezza anteriore a qualsiasi carezza, che apre all'altro lo spazio possibile della sua respirazione, della sua concezione. Salutandolo come altro, accostandolo nel rispetto di ciò che lo attornia – orizzonte sottile palpabile in cui ciascuno si tiene come in un necessario contorno, irradiazione della sua presenza che oltrepassa i limiti del suo corpo. Potendo più dell'“io posso” del corpo proprio». L. Irigaray, *Etica*, cit. pp. 156-157. E quindi chiaro che le diversità che intercorrono tra la fenomenologia dell'eros di Levinas e ciò che Irigaray intende con filosofia della carezza non consistono tanto nella descrizione del gesto dell'accarezzare quanto piuttosto in una diversa concezione dell'amore. Amore che Irigaray ripensa sempre a partire da due soggettività e nella reciprocità. Irigaray nelle pagine dedicate alla carezza spiega come accarezzare possa rappresentare una modalità per rimanere due, ovvero due differenti. La relazione sessuale qui può indicare il cammino per diventare consapevoli e attenti, innanzitutto all'intersoggettività, per avvicinarci l'uno all'altro invece di appropriarci l'un l'altro. Afferma la filosofa: «grazie alla condivisione carnale potremmo diventare fecondi, non solo fisicamente ma anche soggettivamente, spiritualmente», L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo due*, cit., p. 31.

momento della storia, un'uscita che non compie tutti i nostri potenziali natali»²³⁴.

Non è un caso che l'uomo abbia dimenticato il tatto e privilegiato il vedere. Con il vedere «l'uomo ha già effettuato una sortita fuori dai bordi del corpo. Il soggetto è estatico al luogo che gli dà luogo. Abita già fuori di sé, fuori dal corpo che gli dona la vista»²³⁵. Il visibile

²³⁴ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 71.

²³⁵ L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, cit., p. 96. Il tatto che implica il toccare spiega Irigaray «deve rimanere sensibile, raggiungere il prossimo senza dissolverlo nel circostante», L. Irigaray, *La via dell'amore*, cit. Il toccare quindi è spazio di affermazione della differenza, è contatto senza sopraffazione. Irigaray sviluppa una significativa critica sul privilegio filosofico che la metafisica accorda la visibile, da Platone a Merleau-Ponty. Su Platone Cfr. Ead., *Speculum*, cit. Su Merleau-Ponty, Cfr. Ead., *Etica della differenza sessuale*, cit. In questo testo scrive Irigaray: «Merleau-Ponty attribuisce alla visione un privilegio esorbitante. O, di nuovo, dice il privilegio esorbitante della visione nella nostra cultura» ma la visione è qui «una modalità del tattile» in questo modo «Merleau-Ponty dice di essa ciò che potrebbe dire della pelle, del mucoso e dei loro contatti», Ead., *Etica della differenza sessuale*, cit. p. 134. Sebbene quindi Irigaray riconosca che Merleau-Ponty attribuisce alla visione dimensioni che la metafisica trascurava, osserva anche che il filosofo non smette di attribuirle il privilegio su gli altri sensi. In questo modo opera una riduzione del tattile sul visibile. In effetti ciò che manca nella fenomenologia di Merleau-Ponty è l'assunzione della differenza sessuale come paradigma filosofico. È opportuno precisare che sulla questione del tatto ritorna anche il filosofo Jean-Luc Nancy, anche egli prendendo le distanze da Merleau-Ponty. Nancy affida il tocco non alla carezza o alla parola come accade in Irigaray, bensì alla scrittura, scrive: «“Scrittura” non vuol dire mostrare o dimostrare un significato, ma indica un gesto per *toccare il senso*. Un toccare, un tatto che è come un'apostrofe: chi scrive non tocca comprendendo, afferrando, prendendo in mano (come nel *begreifen*: afferrare, che è la parola tedesca per «concepire»), ma tocca rivolgendosi al contatto di un fuori, di qualcosa che si allontana si sottrae si spazia», J-L Nancy, *Corpus*, Éditions A.M Métailié, Paris 1992, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004, p. 18. Credo sia qui possibile sostenere che assegnando alla scrittura la possibilità di toccare anche Nancy esclude dal suo orizzonte speculativo la differenza sessuale, la scrittura infatti riassegna il soggetto alla neutralità. Riconosciamo però anche in Nancy la rielaborazione di un'ontologia del corpo, il tentativo è riportare il pensiero alla comunione con il corpo.

Anche Derrida ritorna sulla relazione sguardo/tatto e scrive «Lo sguardo e il tatto sono evidentemente associati in molti luoghi [...] Per molto tempo ho creduto – con altri che hanno molta autorità: Hegel, Blanchot... – che la filosofia fosse dominata da una retorica del visibile, del vedere, da figure ottiche. L'*eidos*, l'idea, è il visibile, il visibile sensibile o il visibile intellegibile; il fenomeno, la fenomenalità, è anche parte del visibile e potremo dimostrare che, con molte buone ragioni, il vedere ha esercitato sulla teoria, sull'idea di teorie, il *theorein*, un'autorità egemonica, assoluta, nel discorso filosofico, sia in modo dichiarato, sia in modo clandestino o indiretto. Devo dire che mi sono reso conto abbastanza tardi, essendomi associato a questo schema, diciamo, dell'eliocentrismo, dell'otticocentrismo, quando ho scritto quel libro sul tatto, che mancava – non era così semplice, non è che mancasse qualcosa –, che dietro l'autorità del vedere, appariva sempre l'autorità del tatto, cioè anche negli intuizionismi (che sono le filosofie del vedere), intuizione, *intueri*, vuol dire vedere), vi era ciò che io chiamo aptocentrismo [*haptocentrie*]; i filosofi, da Platone a Husserl, facevano del tatto l'ultima istanza della verità, della verifica. Ebbene ci si trova in questa storia della filosofia, che è anche una storia della cultura occidentale, davanti a questa coppia vedere-toccare, indissociabile e in cui, alla fine, è il tatto ad avere l'ultima parola, contrariamente a quanto è stato spesso detto, e a volte con argomenti molto solidi; ne deriva una potente vena metaforica – di cui si trovano gli esempi più belli, più brillanti, in Hélène (Cixous) e Deleuze – dello sguardo che tocca, degli occhi che si allungano come mani e

rappresenta non solo l'uscita dalla vita intrauterina, ma soprattutto la sua dimenticanza. Ecco perché, «da sempre avrà visto la luce colui che non ha mai dimorato nella madre»²³⁶. In questo punto, ritorna l'idea da cui eravamo partiti. Il maschile opera una cancellazione dell'origine materiale e materna che segna ogni individuo, imponendo la sua padronanza sulla potenza della madre, avvertita come abisso, vuoto, informe, perciò minaccia per la costituzione della sua morfologia. Cancellazione che si presenta nel linguaggio: alle donna, infatti, è dato di identificarsi in un linguaggio che le appartiene solo nella forma dell'estraneità. «Occorre tuttavia aggiungere che la lingua, neutra nei dizionari e nelle teorie, in un primo tempo si è trovata ad avere il titolo di *lingua madre* o di *linguaggio della madre*, con i suoi determinanti sessuali, sociali, dalle economie plurime, sovradeterminate. Ed è evidentemente già meno neutra. Soprattutto passiamo da un reticolo, o rete, dai rinvii in-finiti e privi di centro direttivo, amministrativo, ad un arabesco di fili la cui tessitura segue un certo senso che la prescrive [...] La circolazione (del linguaggio materno) è finita, chiusa, se questo tesoro non viene innestato su altri circuiti, su altre reti, che lo trasmettono, assicurando rinvii

che toccano» J. Derrida e H. Cixous, *Lengua por venir*, Icaria Editorial, Barcellona 2005, tr. it di A. Mirizio, *La lingua che verrà*, Meltemi, Roma 2008, pp. 50-51. Credo sia possibile sostenere che anche per Derrida non vi è supremazia del vedere sul toccare semmai il toccare viene prima degli sguardi, viene prima che uno sguardo comunichi al tatto cosa fare. È inoltre interessante ricordare che attraverso la questione del tatto Derrida si confronta con il tema del corpo, cfr. J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Éditions Galilée, Paris 2000, tr. it di A. Calzolari, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti, Genova-Milano 2008. Questo testo è primariamente un omaggio filosofico a Nancy, sebbene il filo conduttore del libro è la questione del tatto, in tutti i significati che la parola ha assunto nella cultura occidentale, da quello erotico a quello religioso, da quello gnoseologico a quello etico. Sulla questione del tatto cfr. C. Vasseleu, *Texture of Light, Vision and Touch in Irigaray, Lévinas and Merleau-Ponty*, Routledge, London-New York 1998.

Ricordiamo invece il saggio di Chiara Zamboni, la quale prende le distanze dalla critica irigarayana mossa a Merleau-Ponty, cfr. C. Zamboni, *Merleau-Ponty, le amiche, l'ontologia carnale, la politica e gli amici*, in «Dossier Merleau-Ponty», in «Segni e comprensioni», 44 (2001), pp. 59-69.

²³⁶ Cfr. L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 276. Ancora in *Speculum*, vedi, in particolare, la lettura che Irigaray offre del «mito della caverna» di Platone, pp. 225-342.

determinati, vettorizzati, innumerevoli. Altre lingue devono intervenire, o piuttosto altri linguaggi, che rimettono in gioco il *né l'uno né l'altro*, il lavoro della *differenza*»²³⁷. Quindi il compito che ci attende è la creazione di un nuovo linguaggio e di una nuova parola che sappia dire di sé e dell'altro senza cancellarne le differenze. Scrive la filosofa: «Il gesto richiesto nella relazione alla parola sarebbe dunque l'appropriamento alla disappropriazione – cioè appropriare la parola a non appropriarsi»²³⁸.

Si tratta perciò di trovare le parole che possano accarezzare senza possedere, *parole che dicano il corpo*. Scrive Irigaray: «le parole da inventare saranno dunque appropriati a un aperto non situato nell'orizzonte dell'identico, del simile, del familiare a uno solo. E andare alla scoperta di un medesimo comune – ammesso che esista – non favorirà più l'incontro ma ne ostacolerà piuttosto l'accadere»²³⁹.

5. Il divino con voce di donna: genealogie femminili

Un'altra direttrice accompagna l'intero arco della riflessione irigarayana, manifestandosi spesso per brevi ma decisivi cenni che, come il rovescio di una trama, additano la possibilità di una nuova dizione del divino²⁴⁰ come risorsa di amore, di respiro, di grazia, di fecondità, che custodisca e ispiri la creazione comune dell'uomo e

²³⁷ L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, cit., pp. 168-169.

²³⁸ L. Irigaray, *La via dell'amore*, cit., p. 87.

²³⁹ L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo in due*, cit., p. 72.

²⁴⁰ Sulla questione del divino in Irigaray cfr. l'interessante saggio di A-C- Mulder, *Coreografia di un incontro tra Carter Heyward e Luce Irigaray*, in «Inchiesta», (1989), p. 14-80. Sempre sul divino cfr. E. Grosz, *Irigaray and the Divine*, in A. B. Dallery e S. H. Watson (a cura di), *Transitions in Continental Philosophy*, State University of New York Press, New-York-London 1994, pp. 117-128 e Hollywood A., *Divine Woman/Divine Women: The Return of the Sacred in Bataille, Lacan, and Irigaray*, in F. J. Ambrosio (a cura di), *The Question of Christian Philosophy Today*, Fordham University Press, New-York 1999, pp. 224-246.

della donna. Di questo risvolto meno conosciuto della ricerca di Luce Irigaray, le cui tracce sono presenti in diverse relazioni e conferenze, ritroviamo maggiore sviluppo nel *Il respiro delle donne*. Si tratta di un volume collettivo in cui teologhe, filosofe, psicoterapeute di diversa origine e formazione sono chiamate ad esprimersi e a dialogare intorno al tema della nuova spiritualità femminile, intesa come contributo essenziale all'avvento di una società costruita da due generi e arricchita dal dialogo e dal mutuo scambio delle sue soggettività differenti.

Il titolo del testo riprende alla lettera l'istanza innovatrice di questo nuovo orizzonte della teoria femminista, introducendo il nucleo tematico, tanto caro ad Irigaray, dell'aria come terzo mediatore che rende possibile lo scambio tra i due, come respiro e soffio che fa consistere ogni individualità incarnata. Non è dunque un concetto o un nuovo asserto fondativo quello che Irigaray propone in questo lavoro, ma l'esperienza di una comunione elementare dei differenti, che evolve e si afferma nella ricchezza dei suoi significati attraverso l'inscindibile intreccio del corporeo e dello spirituale. In questo testo Irigaray discorre attorno alla figura paradigmatica della figura di Maria di Nazareth²⁴¹, che è presentata come colei che è dischiusa senza perdita né alienazione al soffio potente dello Spirito, ed offre nutrimento e dimora al farsi corpo della Parola. Già nel testo *Amante marina* Irigaray rovesciava l'opposizione nietzschiana tra Dioniso, dio della danza e dell'ebbrezza di potenza, e Cristo, simbolo di abnegazione e di dolore, invitando a riflettere sull'istante dell'Annunciazione come "avvento di un divino che non irrompe

²⁴¹ Cfr., L. Irigaray, *La redenzione delle donne*, in L. Irigaray (a cura di) *Il respiro delle donne*, cit.

ferendo”, ma rispetta i confini dei corpi, si approssima senza effrazione, accetta da una donna il dono di un luogo sensibile dove abitare senza possesso e manifestarsi. Irigaray intravedeva nella riduzione di Maria a ricettacolo passivo dell’azione dello Spirito la matrice di una frattura insanabile nell’esperienza di fede tra il corpo, che rimane come residuo non riscattabile se non attraverso il sacrificio e la morte, e la Parola ritornata Legge astratta, norma avulsa dalla vita. Se in *Amante Marina* il ripensamento della verginità di Maria era indicato come condizione di un pensiero del Divino non più fondato sul misconoscimento del corpo e sul differimento infinito dell’incarnazione, ora questa intuizione viene a precisarsi nelle parole di Irigaray. La verginità per Irigaray va ridefinita non come attribuzione fisica ma come capacità da parte di Maria di essere fedele a se stessa, cioè di non essere definita in funzione dell’uomo e dell’altro da sé, immemore delle proprie origini e prigioniera di una dimora esteriore. La caratteristica mariana è quella di non abdicare mai al proprio modo peculiarmente femminile di relazionarsi al mondo e di essere luogo e dimora sensibile a se stessa, e perciò sempre costitutivamente aperta e disponibile al soffio non dominabile né prevedibile dello Spirito che “riapre e fa circolare il flusso della vita”. L’apertura alla novità assoluta di questo Evento non programmabile, che sfugge alla logica umana dell’equivalenza degli scambi, è reso possibile secondo Irigaray dal rispetto della propria genealogia corporea materna, sintetizzato dalla “Concezione Immacolata” che unisce Anna a Maria e dal mutuo donarsi luogo e consistenza del corpo e dello spirito, espresso nell’iconografia mariana dall’incrociarsi delle mani di Maria sul petto, fulcro del respiro e della parola, nell’istante dell’Annunciazione. L’economia

che presiede i rapporti tra Maria e il Figlio nell'incarnazione può essere perciò quella che Irigaray, attingendo le parole all'esperienza e sapienza corporea delle donne, definisce un'"economia placentare", fondata cioè sull'autonomia di due esseri distinti che tuttavia si costituisce come tale solo nella comunicazione, cioè nel dono senza riserve che fluisce fra i Due. La mediazione del soffio, dell'aria, ben diversa dalla ricerca teoretica di un fondamento solido e immutabile che stabilisca i confini e le misure e consenta la tensione progettuale e manipolatrice dell'uomo sul cosmo, ricorda il monito heideggeriano a non confondere l'Essere con le modalità finite e transitorie degli enti, pur superandolo in direzione di una possibile e praticabile esperienza esistenziale e cosmica dell'Essere nel respiro e nella comunione intersoggettiva. Il rovescio speculare della figura di Maria è per Irigaray la caduta di Eva, che tenta di appropriarsi del divino come risorsa infinita di speculazione e conoscenza, cercando nelle idee una genealogia più "nobile" e incontaminata di quella terrena. Ella perde così la misura interiore del proprio luogo, chiudendosi in una disposizione solipsistica e inaugurando la sterile sequenza dei rapporti umani fondata sul tramite oggettuale (il frutto proibito, i concetti, la merce) e non più sulla fluidità di un linguaggio in cui i due generi concregono proprio nel portare a parola la propria parzialità sessuata, nell'offrire il proprio confine come dimora e nel rispettare il confine dell'altro. Sembra qui possibile affermare che anche la riflessione sul divino non prescinde mai né dal legame con il corpo né da quello con la madre, messaggio espresso chiaramente nella conferenza *Donne divine*²⁴² del 1984. Qui Irigaray prende le mosse da *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach, e afferma la necessità per le donne di

²⁴² Cfr. L. Irigaray, *Donne divine*, in L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p.79.

pensare un dio «che s'incarna al femminile, attraverso la madre e la figlia, e nei loro rapporti»²⁴³.

L'esigenza di ridefinire un divino al femminile esprime in maniera significativa il desiderio di Irigaray di rielaborare un nuovo ordine simbolico per le donne²⁴⁴. Scrive Irigaray: «Non c'è *legge individuale* riguardante il divenire divine. E non c'è *legge collettiva* trasmessa al popolo delle donne ... Ma senza questa prospettiva –divina- non possiamo incarnare il nostro genere né fare popolo»²⁴⁵.

Se quindi da una parte Irigaray afferma che «un dio femminile è ancora da venire»²⁴⁶ è però altrettanto vero che tracce di un divino femminile sono presenti in quelle che Irigaray chiama genealogie femminili, definite come “la nostra incarnazione generica”²⁴⁷, ovvero la nostra incarnazione nel genere femminile. Qui il femminile trova nuova voce e nuova rappresentazione. Con le genealogie femminili Irigaray inaugura quello che definisce il «divenire divine delle donne».

Ricordiamo che la nozione di genealogia femminile è elaborata da Irigaray attraverso la riscrittura delle principali rappresentazioni

²⁴³ Ivi, p. 85. Ricordiamo che lo stesso Feuerbach sostiene che senza donna-madre non esiste dio, scrive il filosofo: «Dove viene meno la fede nella madre di dio, vien meno anche la fede nel Figlio di Dio e in Dio Padre. In sé e per se l'amore è proprio del sesso e dell'essere femminile. Credere nell'amore di Dio è credere nell'essere femminile come essere divino (effettivamente l'amore per la donna è la base dell'amore universale. Chi non ama la donna non ama l'essere umano). Amore che prescinda dalla natura è un assurdo, un fantasma. Riconosciamo nell'amore la profanazione della natura e la sua sacra necessità», L. Feuerbach, *Das wesen des christentums*, Leipzig, 1946; tr. it. di F. Tomasoni, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1997, p.102.

²⁴⁴ Commenta opportunamente Anne-Claire Mudler: «Per Irigaray, la questione della soggettività propria per il sesso femminile è esplicitamente connessa all'incarnazione del divino. Divenire donna richiede di divenire divina, è la continuazione della realizzazione della perfezione del suo sesso. I predicati del Dio-donna, della perfezione di questa soggettività corrispondono a ciò che le donne si rappresentano o potrebbero rappresentarsi come ideale della loro soggettività. Luce Irigaray considera il divenire-infinito/a, il divenire-divino/a, il divenire-donna, l'incarnazione possibile del Dio-donna come un orizzonte necessario per il sesso femminile», Anne-Claire Mudler, *Coreografia di un incontro tra Carter Heyward e Luce Irigaray*, cit., p. 80.

²⁴⁵ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 79.

²⁴⁶ Ivi, p. 80.

²⁴⁷ Ivi, p. 84.

filosofiche e mitiche dell'amore per la madre. Irigaray sostenendo che la cultura logocentrica ha distrutto le genealogie femminili per costruire e far valere solo i propri miti e rappresentazioni afferma: «Per rendere nuovamente possibile un'etica della differenza sessuale, bisogna rinnovare il legame delle genealogie femminili [...] Se la razionalità della Storia consiste nel ricordarci tutto quello che è accaduto e nel tenerne conto, è necessario che entri nella storia l'interpretazione dell'oblio delle genealogie femminile ed è necessario che se ne ristabilisca l'economia»²⁴⁸.

Sono quindi le genealogie femminili a presiedere al tentativo di elaborare sia un nuovo ordine simbolico per le donne che un nuovo divino femminile. L'intento di Irigaray, più volte sottolineato nel nostro lavoro, è di ridefinire un ordine simbolico che recupera il "nascere" nella sua origine sessuata, come l'umano generarsi da madre. Un ordine simbolico materno che focalizza la sua attenzione attorno alla *potenza* generativa del femminile, il generare come comune orizzonte di riconoscimento e la nascita sempre come *relazione* tra la madre e il nascituro. Ricordiamo infatti che il recupero della figura materna è decisivo per rielaborare quel matricidio simbolico sul quale secondo Irigaray si è cresciuto il «vampiro metafisico»²⁴⁹. Si tratta primariamente di riscrivere e ridefinire la relazione madre-figlia.

²⁴⁸ L. Irigaray, *Il mistero delle genealogie femminili*, in L. Irigaray, *Il tempo della differenza*, cit., p. 72.

²⁴⁹ Cfr. L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 139.

Qui Irigaray si riferisce è all'antico mito di Demetra²⁵⁰, la grande madre. Questo racconto è testimonianza di un generare che si dà nella relazione madre-figlia, che è qui innanzitutto relazione di *sguardi*.

Il mito racconta come alla dea Demetra, la madre, venga rapita con l'inganno la figlia Kore e portata nel regno degli Inferi per divenire sposa di Ade che di quel regno è Re. Demetra si dispera e, in assenza della figlia, non genera più rendendo così la terra sterile. Nella descrizione del mito presentata da Irigaray si intravedono chiaramente le parole di Omero, che ci narra: «E sulla terra feconda ella rese quell'anno infausto per gli uomini, tremendo; né più il suolo lasciava germogliare i semi, poiché li teneva nascosti Demetra dalla bella corona. Molti ricurvi aratri i buoi trascinavano invano sui campi, molto candido orzo cadde a vuoto nei solchi»²⁵¹.

Qui l'immagine suggerita è quella di una dea che interrompe il ciclo della vita. In questo modo sottraendosi alla generazione sulla terra si diffonde la minaccia di sterilità che è pericolo per il genere umano. Ed è proprio questo pericolo a convincere Ade a rimandare Kore dalla madre per un periodo dell'anno, che corrisponde al periodo della stagione calda quando la terra rifiorisce, e ritorna negli inferi nella stagione fredda quando la terra diventa sterile, perché la madre smette di generare in assenza della figlia. Il mito simboleggia la potenza femminile del *generare* ma allo stesso tempo di *non generare*, e affinché si dia una nuova nascita il femminile materno (madre) deve essere in relazione con il femminile da lei generato (figlia) in un reciproco riconoscimento dei due sessi a cui la natura ha affidato la

²⁵⁰ Il mito di Demetra si incontra in più luoghi dell'opera di Irigaray in particolare Cfr. L. Irigaray, *L'universale come mediazione*, in *Sessi e genealogie*, cit., pp. 145-171, L. Irigaray, *Il mistero delle genealogie femminili*, in L. Irigaray, *Il tempo della differenza*, cit. pp. 70-84.

²⁵¹ Omero, *Inni omerici*, a cura di F. Cassola, Mondadori, Milano 2004, p. 63.

potenza del mettere al mondo, un riconoscimento di un'origine femminile. Così la nascita, lungi dall'essere «un venire dal niente», è invece un venire da madre la quale decide del niente inscritto nella potenza materna. Secondo il mito la potenza materna è libera nell'ordine del cosmo: il potere di non generare non conosce «il mai più», non è minaccia del nulla, ma segreto del nascere affidato alla donna. Qui Demetra non rappresenta il partorire ritmico e continuo, ma rappresenta il legame fra l'umano nascere da donna e il sessuarsi di ogni cosa in natura. Un mondo segnato dalla differenza sessuale, in un'inevitabile matrice femminile dell'umano apparire. Il mito evoca un matricidio originario, giocato sul distoglimento dello sguardo maschile dalla propria nascita alla propria morte e sull'interruzione del reciproco sguardo fra madre e figlia. È questa, la storia di un sopruso del maschile sul femminile, interruzione di una *genealogia femminile* o ancora del suo compromesso con l'ordine patriarcale. Un pensiero della nascita, e della vita, quello del femminile che si contrappone a un pensiero maschile che sceglie la morte, dissolvimento della materia, come regno della sua potenza. È sintomatico, infatti, che in questo antichissimo mito l'ordine patriarcale che viola l'ordine materno abiti la casa della morte. «Il male è alla nascita. La nascita? (...) Nome proprio che copre in permanenza chi entra nel suo divenire. E non è necessario che sia *una volta* madre, che produca *un giorno* un bambino, perché il suo sesso sia il luogo di un incessante mettere al mondo (...) La madre è donna secondo una certa modalità di adempimento di questa operazione che è dare: la nascita»²⁵². L'invidia del sesso maschile nei confronti del

²⁵² L. Irigaray, *Amante marina di Friedrich Nietzsche*, cit., p. 45.

sesso femminile nega quell'ordine naturale/natale in cui lo squilibrio della potenza si radica.

Un ordine maschile che vuole il femminile *separato*, le donne lontane da un comune ordine di appartenenza e sempre più assoggettate a ruoli imposti dal maschile; il mito infatti è anche la storia di un compromesso tra l'ordine della nascita e l'ordine della morte, il materno sottomesso al andamento ciclico della natura, la potenza del femminile nella sua massima espressione *deve ancora avere luogo*. Se è quindi vero che il mito narra di un matricidio simbolico è altrettanto vero che narra della potenza femminile di affermare la vita a condizione che non sia privata della relazione con la figlia, in questa prospettiva il mito diviene traccia di una nuova genealogia femminile. Ma le tracce di un femminile creatore di vita ci arrivano anche da altrove. Se è infatti possibile affermare che la metafisica ha sempre pensato che all'origine ci fosse «l'Uno» (Dio, Padre, Logos asseconda delle declinazioni) che si esplica nei molti ebbene è altrettanto possibile sostenere che all'origine c'è la «madre» (Terra, Natura, Physis). Irigaray lo racconta attraverso la cosmogonia di Esiodo, qui c'è un primo e direi unico esempio di potenza femminile autoproduttiva: Gea, la Terra, per prima e da sola genera Urano, Cielo. Questo racconto è testimonianza di una *maternità sovrana* originaria. Quella stessa che la cultura logocentrica ha pensato si trasformasse in minaccia del *nulla*, ossia minaccia del non creare vita nuova, è questo ciò che l'uomo più ha temuto in quanto sfugge al suo controllo.

Il percorso delle genealogie femminili in Irigaray non è ancora terminato. La filosofa passa dalla descrizione dell'amore materno all'amore carnale o meglio all'eros femminile che è rappresentato dalla figura della dea Afrodite. Con eros femminile qui Irigaray non si

riferisce solo alla scoperta del differente piacere sessuale delle donne, legato semmai alla ridefinizione morfologica del corpo femminile, si tratta qui di ricostruire un antecedente simbolico. La figura di Afrodite a cui Irigaray fa riferimento è quella presentata da Esiodo nella Teogonia²⁵³. Qui la dea non è la divinità che incita all'orgia sessuale ma manifesta la possibile spiritualizzazione delle pulsioni e degli istinti tramite la tenerezza e l'affetto. L'attributo designato ad Afrodite è indicato con il termine *filotes*. Non si tratta di amore senza eros, ma dei due termini riuniti, Afrodite è espressione sia dell'amore carnale che di quello spirituale. Questa forma d'amore è per Irigaray espressione del divino femminile. Ricordiamo che per la filosofa l'amore carnale può divenire l'incontro più appropriato per la nostra umanità.

E qui chiaro che per Irigaray, l'amore materno, l'eros femminile e la verginità di Maria di Nazareth sono espressione di un divino femminile in cui il corpo e lo spirito non appaiono mai disgiunti.

La questione del divino è quindi elaborata da Irigaray sempre all'interno del paradigma filosofico del materialismo della differenza sessuale.

²⁵³ Cfr. L. Irigaray, *Il mistero delle genealogie femminili*, in *Sessi e genealogie*, cit., pp. 77-76.

Appendice:

Tra Nomos e Physis: Antigone

Sono nata per amare e non per odiare.

Sofocle

La guerra è comune... la giustizia è
contesa.

Eracrito

1. Antigone ricorrente²⁵⁴

Numerose e differenti letture, riscritture ed interpretazioni sono state date sulla figura di Antigone e sulla sua presenza obliqua nella cultura occidentale. Antigone è figura femminile a cui i filosofi hanno dedicato un'attenzione del tutto singolare, di cui forse nessun altro personaggio letterario sembra essere degno. La fortuna filosofica dell'eroina sofoclea ha inizio nell'Ottocento. Antigone è figura femminile privilegiata da Goethe, Hegel ed Hölderlin. Ma altrettanto numerosi sono i filosofi che nel Novecento continuano a ritornare a quella che ad Hegel parve «la tragedia sublime per eccellenza e, sotto ogni punto di vista, l'opera d'arte più perfetta che lo spirito umano abbia mai prodotto»²⁵⁵. Martin Heidegger, Jacques Derrida e Maria Zambrano rappresentano solo alcune delle voci di filosofi

²⁵⁴ Qui prendiamo a prestito il titolo dal saggio di R. Rossanda, *Antigone ricorrente*, in Sofocle, *Antigone*, Milano, Feltrinelli 1987.

²⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke*, Frankfurt a. M 1970, tr. it. di N. Merker, N. Vaccaro, *Estetica*, Einaudi, Torino 1967, p. 522.

contemporanei che continuano ad interrogarsi sul gesto oltraggioso della giovane principessa tebana, figlia incestuosa di Edipo, che si contrappone al tiranno Creonte per dare sepoltura al ribelle fratello Polinice. Ad Antigone infatti non si smette mai di tornare o forse meglio è Antigone che frequentemente ritorna. Eccola ancora, alla fine degli anni sessanta del secolo scorso la ritroviamo nei luoghi forse più impensati, ricompare nei cortei pacifisti, nelle manifestazioni del movimento delle donne, nei collettivi femministi e nelle teorie del differente pensiero femminile. In questo contesto teorico il gesto oltraggioso della fanciulla tebana è rievocato come termine di confronto per la riflessione politica sulla possibilità d'azione del singolo in opposizione al potere, sulla definizione della giustizia e sulla questione femminile.

La più significativa ripresa di Antigone, nel panorama del pensiero femminile, è proposta dalla filosofa della differenza sessuale, Luce Irigaray, qui la giovane principessa tebana emerge come “figura di sfida” e “simbolo della resistenza” al potere. Infatti nelle numerose riscritture che Irigaray ci offre di Antigone, la fanciulla è presentata come forza di una differenza singolare e ribelle che si contrappone al sovrano non per sostenere il suo potere ma per affermare una differenza che si sottrae all'ordine della *polis*. In questa prospettiva la figlia di Edipo è personificazione della differenza femminile.

Nelle reinterpretazioni di Irigaray la giovane principessa tebana, che mai è presentata come eroina, appare piuttosto come figura ambigua, ovvero: discorde, esposta a interpretazioni contrastanti e perciò bisognosa di un'interpretazione femminile che la faccia uscire dall'imprigionamento nell'ordine simbolico degli uomini. Scrive Irigaray: «Antigone, l'antidonna, è ancora una produzione della

cultura scritta dai soli uomini. [...] Deve essere portata fuori dalla notte, dall'ombra, dalla pietra»²⁵⁶. Solo così la fanciulla diviene figura femminile che esprime un'eccedenza irriducibile al potere; “nata per amare non per odiare” Antigone è personificazione di quel “principio ribelle di singolarità” che si oppone al potere sovrano in nome delle ragioni dell'amore.

Ricordiamo che Antigone per Irigaray rappresenta la possibilità di ridefinire numerose questioni, quali: l'esclusione del femminile dal discorso, la sessuatezza del linguaggio, la necessità di ridefinire la relazione tra maschile e femminile, tra madre e figlia e tra pubblico e privato. Qui Antigone è tutto questo.

2. La «mimesi» di Antigone

Indubbiamente l'interpretazione irigarayana più conosciuta e forse più significativa è quella presente in *Speculum* nel saggio *L'eterna ironia della comunità*²⁵⁷, qui Irigaray interpreta la lettura hegeliana dei passi che il filosofo tedesco nella *Fenomenologia dello spirito* dedica all'Antigone di Sofocle. La filosofa procede alla analisi del testo hegeliano con il metodo che lei stessa chiama «mimesi» che, come già spiegato in altri luoghi del nostro lavoro, è una tecnica di scrittura e di lettura per la quale il confronto con un testo segue le modalità di un incontro-scontro, si tratta difatti di un corpo a corpo con il testo da interpretare in cui diviene difficile distinguere le rispettive tesi. In questo saggio assistiamo infatti ad un continuo intreccio tra il

²⁵⁶ L. Irigaray *Etica*, cit., p. 94.

²⁵⁷ L. Irigaray, *L'eterna ironia della comunità*, in *Speculum*, cit., pp.199-209, per una chiara interpretazione di questo saggio cfr. F. Brezzi, *Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica*, Franco Angeli, Milano 2004, pp.195-214.

commento hegeliano ed il testo sofocleo, intreccio che costituisce la trama della reinterpretazione di Irigaray.

Nelle prime battute del saggio Irigaray ripercorre l'interpretazione hegeliana, e non diversamente dal filosofo tedesco, affrontata la questione della sepoltura come atto religioso e al tempo stesso politico dovuto ai morti. Anche qui ad Antigone, custode del legame con il sangue, spetta «il compito di raccogliere la virilità in figura conclusa, permettendo così che si elevi alla pace dell'universalità pura, fuori e sopra l'inquietudine della vita contingente e della successione di un esserci disperso. Essa deve essenzialmente occuparsi di inumare il cadavere che l'uomo diventa accedendo al puro essere, e fare questo nonostante le condizioni più avverse e a prezzo della sua stessa vita»²⁵⁸.

L'analisi di Irigaray inizia dalla considerazione della centralità per Hegel del *culto del morto*, che diviene a suo parere anche *cultura della morte*²⁵⁹, e il ruolo che in questo contesto svolge la figura femminile, qui custode di quel passaggio che accompagna verso la morte. Commenta Irigaray: «mentre la virilità deve lavorare a fare di questo negativo un'azione etica sacrificando la vita, ad esempio nella guerra, la femminilità deve essere mediazione effettiva ed esterna volta a riconciliare il morto con se stesso, prendendo su di se l'operazione del distruggere, di cui lo spirito non può fare a meno nel suo divenire»²⁶⁰. Nello svolgere l'azione di sepoltura, compito di cui è tributaria la donna, il femminile assume su di se non se stesso bensì colui che è morto. Si sviluppa così un movimento dialettico nel quale l'azione della donna accompagna il maschile verso la sua elevazione e

²⁵⁸ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 199.

²⁵⁹ Cfr. Ivi, p. 201.

²⁶⁰ Ivi, p. 200.

conquista dell'universale. Azione che consente all'uomo di sfuggire al pericolo di cadere nel naturale e che riduce la donna a solo viatico sacrificale per la conquista dell'universale da parte del maschile. Così descritto il femminile di cui Antigone è espressione sembra farsi portavoce dei legami di sangue ed assumersi il dovere di dare sepoltura al fratello non per una sua libera scelta ma piuttosto per una reazione dipendente da quella dimensione immediatamente naturale che è cifra del suo essere donna. In questa prospettiva Antigone è solo il mezzo attraverso il quale la legge etica si realizza. Per Hegel – ci spiega Irigaray – il superamento della pura dimensione naturale coinvolge direttamente il rapporto tra l'uomo e la donna e consente ad esso di elevarsi alla dimensione etica. Si tratta qui però di uno specifico rapporto uomo-donna²⁶¹ che è quello fratello-sorella, ovvero: due individualità libere mantenute assieme dal reciproco riconoscimento ad una comune identità di sangue. Hegel ritiene che nel rapporto fratello-sorella incarnato da Antigone e Polinice ci si trovi al cospetto di una situazione di equilibrio che armonizza la differenza di genere. Commenta Irigaray: «Dunque, per un momento, fratello e sorella si riconoscono nel singolo Sé, potendo ognuno affermare un diritto dovuto al potere di ciascuno equilibrato dal/nell'altro. Quello del sangue rosso riassorbito, del suo recupero, in un processo di denominazione: la sembianza. Spartizione ideale in cui coesistono la sostanza etica del matriarcato e quella del patriarcato, fino a rendersi ciascuna la propria sostanza»²⁶².

²⁶¹ Altrove Irigaray spiega perché Hegel non crede che il rapporto tra uomo e donna, consente di elevarsi alla conquista del naturale: «l'amore tra l'uomo e la donna rimane immediatezza naturale e non è capace, in quanto tale, di assicurare il passaggio alla cultura», L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 95.

²⁶² Ivi, p. 201.

Ricordiamo che il riconoscimento tra fratello e sorella per Hegel è reciproco ma si basa su modalità differenti, per la sorella infatti il riconoscimento avviene nella possibilità di rispecchiarsi nel valore del fratello e ciò ha luogo attraverso l'amministrazione del rito funebre, diversamente il riconoscimento operato dal fratello funziona come riconoscimento di essere riconosciuto. Per Irigaray, al contrario, tra fratello e sorella non vi è alcuna reciprocità, qui Antigone e Polinice sono da sempre irrimediabilmente separati: «I sessi, maschile e femminile, sono già sotto un destino che è diverso per l'uno e per l'altro. [...] Il reciproco in effetti non ha luogo. È vero che Antigone, mostrando un coraggio, una generosità e una collera che la fanno muovere autonomamente verso/contro l'esterno rappresentato per lei dalla città, dà la prova d'aver digerito il maschile»²⁶³.

A questo punto emerge l'originale lettura della filosofa, che si distanzia significativamente dall'interpretazione hegeliana per radicarsi maggiormente nel testo sofocleo ovvero lì dove il passaggio dal matriarcato al patriarcato stava realizzandosi ma non era ancora definitivamente compiuto. Afferma Irigaray: «*Il privilegio del nome proprio non è ancora tale*: la potenza del nome del padre, se fosse già stata istituita nel diritto che sarà suo, avrebbe salvaguardato Edipo dall'uccisione del padre e dall'incesto che né è seguito»²⁶⁴. In questa prospettiva l'atto di trasgressione messo in scena da Antigone, che ricordiamo disobbedisce all'editto emanato dal sovrano con il quale impediva che fosse resa sepoltura al reo Polinice, non è più letto secondo lo schema hegeliano del rapporto fraterno. Si tratta qui di arretrare lo sguardo dietro e prima di esso, cogliendo così

²⁶³ Ivi, p. 205.

²⁶⁴ Ivi, p. 202.

quell'originario legame di sangue riconosciuto nel rapporto con la madre. «Quali che siano i contrasti presenti che la oppongono alle leggi della città, c'è un'altra legge che da prima l'attirava là dove sta andando: l'identificazione con la/sua madre»²⁶⁵.

È, infatti, per amore verso la madre che Antigone seppellisce il fratello, perché è lei che le ha insegnato ad aver cura dei defunti e a rispettare le leggi degli dei. Antigone quindi non ama il fratello Polinice, per il quale morirà, più della sorella Ismene che con questo suo gesto è condannata a restare sola in terra, ma ama sua madre, le sue leggi e i suoi insegnamenti più di ogni altro. Alla domanda che Irigaray si poneva poche righe prime, ovvero: «il legame tra fratello e sorella consiste nell'avere essi in comune il *medesimo sperma?* [...] L'accordo tra fratello e sorella va dunque ricercato nel *medesimo nome?*»²⁶⁶, risponde che il legame tra i due va ricercato nella madre. Sebbene quindi possiamo definire la tragedia sofoclea come esemplare rappresentazione del conflitto tra due ordini, tra l'ordine della legge di origine materna e quello della legge di origine paterna, ci sembra evidente che ciò che più interessa ad Irigaray non è il conflitto messo in scena dalla fanciulla quanto piuttosto che essa con il suo gesto renda visibile la sua scelta per la genealogia femminile e materna. Così mentre alla madre è toccato dare la vita ad Antigone, che decide di percorrere il cammino da lei indicato, spetta prendersi cura di quel rito funebre che accompagna il defunto verso il regno dei morti. Ed è ancora per amore di sua madre che lei stessa si darà la morte, ristabilendone così il legame. Fedele al genere femminile «la sorella si strangolerà, per salvare almeno il figlio di sua madre. Si toglierà il

²⁶⁵ Ivi, p. 203.

²⁶⁶ Ivi, p. 201.

respiro, – la parola, la voce, l'aria, il sangue, la vita – con il velo della cintura entrando nell'ombra (d'un) sepolcro, nella notte (del) morte, perché viva in eterno il fratello, *il desiderio di sua madre*²⁶⁷.

L'identificazione di Antigone nella madre diviene chiara nel gesto di assunzione e ripetizione dell'atto finale materno, scrive Irigaray «ripete su se stessa il gesto di morte compiuto da sua madre»²⁶⁸.

Questa ultima azione è chiara testimonianza che il darsi la morte è atto mimetico che trova la sua giustificazione in una legge che le appartiene per trasmissione femminile, ovvero la legge di sua madre.

3. Storia di un'affermazione

È stato osservato che nelle diverse interpretazioni che Irigaray propone di Antigone, la fanciulla appare tutte le volte in maniera differente. Dapprima è presentata come colei che agisce per il desiderio di sua madre, opponendo alle leggi dello stato le leggi e valori dell'amore materno, perciò sebbene in assenza di uno specifico linguaggio femminile la fanciulla riesce a trovare i gesti e le parole che incarnano la sua differenza; si tratta qui di una visione sostanzialmente positiva delle azioni della fanciulla. Di seguito invece la figlia di Edipo assume i tratti di una donna paralizzata in un ordine simbolico che non è il suo; è donna che appartiene al mondo degli uomini, perciò definita «l'antidonna». Qui diviene figura femminile a misura d'uomo²⁶⁹. Ma, nell'ultimo saggio che Irigaray scrive su

²⁶⁷ *Ibidem*

²⁶⁸ *Ibidem*

²⁶⁹ Sulle differenti letture di Antigone offerte da Irigaray cfr. L. Muraro, *Il concetto di genealogia femminile*, in *Tre lezioni sulla differenza sessuale*, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf, Roma 1984, pp. 29-45.

Antigone, la principessa tebana ritorna nuovamente come espressione positiva del femminile. È qui portatrice di diritti specifici per le donne e figura simbolo di una nuova etica per il femminile. Seguendo le diverse letture che Irigaray da di Antigone sembra che la filosofa cambi di frequente idea sul personaggio che analizza. Ma ad una più attenta lettura ci accorgiamo che Irigaray in verità non cambia mai opinione su Antigone, questa è dall'inizio alla fine espressione affermativa di un femminile ribelle e portatore di nuovi valori. Difatti nel definire Antigone «l'antidonna» si riferisce solo alle interpretazioni che di lei sono state date dai filosofi e non al ruolo che la fanciulla ha incarnato. Ciò che cambia nelle diverse letture è la prospettiva da cui Antigone è analizzata.

Sebbene, infatti, per Irigaray Antigone è figura emblematica dell'imprigionamento della donna in un ordine simbolico che le è estraneo, è però evidente che il suo intento è offrire della fanciulla un'interpretazione femminile che consenta di liberarla da quella cultura scritta da soli uomini che non riconosce ai gesti della donna alcun potere effettuale e di resistenza. Difatti nell'interpretazione maschile, espressione quest'ultima utilizzata dalla filosofa per riferirsi alla rappresentazione sofoclea della fanciulla e alla successiva interpretazione di Hegel, Antigone appare non come la donna che protegge la famiglia, il focolare e i suoi dei ma come la donna che cerca rimedio alla distruzione della famiglia dilaniata a causa della lotta tra i fratelli. Qui le leggi e i valori di Antigone assumono il volto dell'universo maschile, afferma Irigaray «lei è già al servizio del dio degli uomini, del loro *pathos*»²⁷⁰. Perciò il compito di Antigone non è inscritto in simbolico appartenente al genere femminile ma in un

²⁷⁰ L. Irigaray, *Il genere femminile*, in *Sessi e genealogie*, cit., p. 129.

simbolico maschile e patriarcale in cui la fanciulla è rappresentante dell'*altro del medesimo*. In questo contesto politico e sociale Antigone, fedele al suo compito di rispetto e d'amore del focolare, si trova ad esercitare di questo compito solo il versante ambiguo e oscuro legato alla costituzione dell'ordine maschile che a quel tempo era in fase di istituzione.

Assumendo gli oneri della sepoltura del fratello «Antigone già non assicura più il suo compito, il suo rapporto *affermativo* con l'etica, il servizio delle *sue* divinità. Il genere femminile, nella sua singolarità, si disperde in questa figura resistente ma già sottomessa per fedeltà – materna? – agli dei maschili e alla guerra tra gli uomini. Antigone non è più *dea*. Essa è fedele agli dei delle ombre degli uomini e ne muore. Per ricancellare una macchia. Quale? Fondamentalmente, quella della sua coscienza, quella della sua appartenenza al genere femminile, quella della sua appartenenza doppiamente clandestina al genere femminile, Antigone viene annientata anche nella sua fedeltà alle radici perdute dell'uomo»²⁷¹. Ecco allora che Antigone è divenuta qui la donna come l'uomo se l'è rappresentata e come se l'è modellata. Ancora una volta la donna rappresenta ciò che l'umanità deve rimuovere²⁷². Antigone è solo un altro esempio di assimilazione del femminile, linfa questa «che nutre [...] neutra e passiva perché i diversi membri della società possono incorporarsela e ottenere di che sussistere»²⁷³.

Se, per il pensiero occidentale il femminile non ha ruolo attivo nel divenire della storia, ed Antigone è solo uno dei tanti esempi di un

²⁷¹ *Ibidem*

²⁷² Ci riferiamo qui all'ipotesi di Irigaray, secondo cui il femminile costituisce esattamente ciò che il discorso metafisico continuamente rimuove attraverso un movimento dialettico di negazione della differenza, cfr. in particolare L. Irigaray, *Speculum*, cit.

²⁷³ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 205.

femminile escluso e passivo, al contrario nell'itinerario filosofico costruito da Irigaray Antigone racconta della possibilità per le donne di divenire soggetti affermativi.

Il gesti e le parole di Antigone sono esempio di un modo di agire e di una dialettica tutta al femminile. L'invito che Irigaray, rivolge attraverso la figura di Antigone è a creare una nuova morfologia dell'azione e del dire che metta il femminile in condizione di esprimersi, che traduca le leggi divine in linguaggio filosofico e affermi la differenza. È questo il percorso che le donne devono compiere e che Antigone, secondo Irigaray, per prima ha iniziato a tracciare.

Alle donne il compito di scuotere radicalmente ogni significato, metterlo «sotto sopra, dietro, davanti, alto basso». La donna «senza perdere la sua identità sessuale, non regnando il principio di identità, potrà entrare altrimenti nell'universo del dire, potrà elaborare differentemente l'edificio del linguaggio, collegandolo alla materia prima, secondo le modalità di una parola ancora inedita»²⁷⁴. Ripensare il linguaggio significa cogliere l'usura di quelle parole che non dicono la donna, il suo desiderio, il suo corpo: «quello che lei patisce, quello che brama come quello che gode, avviene su un'altra scena, diversa dalle rappresentazioni già codificate. È rimosso dal dire»²⁷⁵. Così ad Antigone, che in quanto donna non si è data un linguaggio e non è nell'ordine del linguaggio esistente, a lei per prima è toccato «insistere inoltre e deliberatamente sui vuoti del discorso che ricordano i luoghi della sua esclusione, spazi bianchi che con la loro silenziosa plasticità assicurano la coesione [...] riscriverli come scarti altrimenti ed altrove

²⁷⁴ L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, cit., p. 284.

²⁷⁵ Ivi, p. 136.

delle aspettative, in ellissi ed eclissi che dismano gli schemi logici del lettore-scrittore, fanno deragliare la sua ragione [...] sconvolgere la sintassi»²⁷⁶.

È chiaro quindi che per Irigaray Antigone è: coraggio, disobbedienza alle *leggi della città* che la filosofa vede come legge dell'uomo, è portavoce della famiglia, simbolo dell'amore per gli inferi, per gli dei di laggiù, e ancora è espressione di una passione notturna, è solitudine di una scelta. Antigone non parlerà più con Creonte, «tra lui e lei non c'è più niente da dire»²⁷⁷, non userà più quel linguaggio maschile ma inseguirà un dire differente e ricercherà quel linguaggio dell'amore che la madre le ha trasmesso.

Ed è in questo rivolgersi altrove che Irigaray intravede nel fare di Antigone le caratteristiche di una sfida, la fanciulla – scrive la filosofa – «li sfida tutti col/nel suo rapporto agli inferi»²⁷⁸. Ricordiamo che il termine sfida ha un significato del tutto differente da rivendicazione. Con il termine rivendicazione si indica il reclamo di un diritto o la richiesta di riconoscimento. Il termine sfida, invece, indica un invito a battersi. Perciò se Antigone sfida, ciò vuol dire che la fanciulla detiene dalla sua parte gli strumenti atti al combattimento, di certo non si tratta qui di un combattimento armato ma piuttosto di una sfida verbale e gestuale. Le armi di Antigone sono le leggi dell'amore materno. La sfida di Antigone segue le modalità di un confronto-scontro, difatti la fanciulla contesta il sovrano con le ragioni di chi risponde ad un'altra legge, la legge della madre.

È proprio il carattere di sfida insito nell'azione di Antigone che colloca la fanciulla nell'inconsueto ruolo di soggetto protagonista,

²⁷⁶ Ivi, p.137.

²⁷⁷ Ivi, p. 203.

²⁷⁸ *Ibidem*

rendendo in questo modo singolarmente problematica la sua posizione nello scontro con il tiranno Creonte. Infatti se la fanciulla si fosse limitata a disobbedire al potere sovrano avrebbe ricevuto una corrispondente punizione, sarebbe stata forse anche condannata a morte, ma ad Antigone spetta una condanna più crudele: è murata viva, espulsa così dalla *polis* è costretta a vivere la morte. Scrive Irigaray: «Senza amici, senza sposo, senza lacrime, viene condotta lungo *il sentiero dimenticato* per essere *rinchiusa viva in un buco* della roccia, per sempre privata della luce del sole. Sola nella sua cripta, antro, ventre, dove i detentori del potere le concederanno appena il cibo necessario alla sua sussistenza affinché siano risparmiate alla città la lordura e la vergogna della sua decomposizione»²⁷⁹.

Ma ancora una volta Antigone sfida il potere sovrano, si così darà la morte per sfuggire al decreto formulato da Creonte. Scrive la filosofa. «Maledetta, perciò, è consenziente ad una pena tanto ingiustamente meritata ma altrettanto ineluttabile, la fanciulla almeno perché prende da sé e per sé il lutto del suo godimento – *lutto che è il suo godimento* – dandosi la morte»²⁸⁰. Ci sembra tuttavia di poter affermare che Irigaray scorge nella vicenda di Antigone i segni di un'eccedenza, così proprio nel darsi la morte la fanciulla si sottrae al potere sovrano per affermare ancora le sue leggi, il suo voler dettare in tal modo un'altra versione del decreto formulato dal potere sovrano. Andando volontariamente incontro alla morte, essa afferma la vita fin dentro la morte.

²⁷⁹ *Ibidem*

²⁸⁰ *Ibidem*

È stato diversamente osservato, sempre in una prospettiva che possiamo definire femminista, che le azioni di Antigone esprimono le ragioni di una rivendicazione e non i motivi di una sfida. Qui la fanciulla è simbolo di una diversità che reclama di essere riconosciuta. Si tratta della lettura della teorica americana Judith Butler, che partendo da una critica all'interpretazione di Irigaray, riconosce nelle azioni della principessa tebana²⁸¹ il simbolo delle rivendicazioni di tutti quei soggetti che ritenuti diversi (o forse dovremmo dire anormali) lottano per il riconoscimento dei loro diritti. Qui, diversamente da quanto ritiene Irigaray, Antigone è una figura che pur lottando per sostenere le sue ragioni non riesce ad uscire da quella stessa logica di potere che lei stessa contrasta. Ancora una volta la fanciulla rimane imprigionata in un ordine simbolico che la comprende nella forma dell'esclusione; nessun riconoscimento è qui dato ad Antigone. È questo solo un esempio, a nostro avviso della rinnovata volontà a non rivedere in Antigone i gesti di una donna che afferma le sue ragioni d'amore. Antigone è per noi soprattutto resistenza ed affermazione.

²⁸¹ Butler J., *Antigone's claim. Kindship between life and Death*, Columbia University Press, New-York 2000; tr. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Per Butler Antigone oltraggiosa, parla, lotta ma soprattutto rivendica. Come ci dice la teorica americana l'atto criminoso di Antigone non è solamente quello, a tutti noto, di aver seppellito il fratello disubbidendo all'editto del sovrano, ma anche, o forse soprattutto, quello di aver rivendicato la paternità del gesto. È chiaro quindi che il gesto di Antigone è qui la rivendicazione. In questa prospettiva l'eroina tebana occupa un ruolo equivoco e contraddittorio. Osserva Butler: dapprima Antigone sostiene di aver disobbedito all'editto del tiranno per dare sepoltura al fratello in nome di una legge più elevata, ma nel momento in cui confessa, ossia quando agisce attraverso il linguaggio, le sue motivazioni cambiano, subiscono una trasformazione; sembrerebbe infatti che Antigone voglia opporre la propria sovranità a quella di Creonte. Ma questo gesto di opposizione, attraverso l'asserzione della propria sovranità, implica per Antigone la rinuncia della propria autonomia: rifiutandosi di negare la propria volontà fa propri gli stessi termini della sovranità, di cui dopotutto Creonte è il modello, modello che lei rifiuta. Antigone, che confessando di aver seppellito il fratello contravviene all'ordine sovrano, sostiene che in questo modo l'eroina anziché custodire ed esprimere il suo esser donna nega la sua differenza. Si tratta quindi una posizione del tutto differente da quella irigaryana sia per presupposti teorici sia per obiettivi etici politici.

4. Passioni e diritti sessuati.

«Il femminile – scriveva Hegel – eterna ironia della comunità cambia coi suoi intrighi il fine universale del governo in fine privato [...], il femminile eleva a valore la forza della giovinezza. [...] Ma la comunità può mantenersi soltanto opprimendo questo spirito della singolarità; e, poiché esso è momento essenziale, la comunità lo produce bensì con l’atteggiamento oppressivo contro di lui, come se fosse principio ostile»²⁸². Il femminile qui è solo funzione di una dialettica tutta al maschile, per la quale la contrapposizione femminile rappresenta un momento che deve essere superato. In questa prospettiva, Antigone una volta compiuto l’atto di sepoltura paradossalmente ristabilisce l’ordine della *polis*, per scomparire o meglio fare ritorno al regno degli Inferi e al culto dei morti. Nulla di politico quindi esprimerebbe il gesto oltraggioso di Antigone, che confondendo il pubblico con il privato porta nella polis le ragioni dell’amore da sempre relegate all’ambito familiare e non a quello comunitario.

Irigaray, al contrario, ritiene che Antigone ha compiuto un’azione che deve essere definita politica²⁸³. Politica significa qui qualcosa di molto diverso da ciò che intende Creonte, ossia mero esercizio del potere e

²⁸² G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 34.

²⁸³ Prendiamo le distanze dalla lettura proposta da Annarosa Buttarelli, che sostiene: «Irigaray, andando oltre la lettura della tragedia, sottrae Antigone al peso e al valore pubblico della sua azione, che diventa invece una specie di tributo all’amore che la tiene fusionalmente unita alla madre: in lei non sarebbe avvenuta l’individuazione. La condanna di Antigone, da parte maschile, servirebbe dunque per mostrare la contrapposizione, da una parte, tra il regime di un matriarcato debilitante, mortifero, che porta, a fare gesti sconsiderati e suicidi e, dall’altra parte, il regime arioso e vitale delle leggi della città», A. Buttarelli, *Partire da sé confonde Creonte*, in Diotima (comunità filosofica femminile) *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996, cit., p.p. 105-106.

delle leggi. Alla fanciulla non interessa conquistare il potere sovrano ma piuttosto ridefinire i presupposti della sua costituzione. Per la nostra filosofa, infatti, l'azione di Antigone contiene le chiavi della fondazione della *polis* secondo un ordine che non combatte quello politico istituzionale ma lo supera comprendendolo in posizione subordinata.

Creonte incapace di comprendere non solo il gesto ma il motivo della sua azione reagisce giudicandola come una donna sfuggita al suo ruolo magari per desiderio di comportarsi «come un uomo»²⁸⁴.

Creonte risponde a questa sfida con l'«incavermanento» che come è stato osservato «può essere letto come condanna a rientrare in una sorta di ventre mortale, in fedeltà all'idea maschile, monotona e monografa, delle donne come addette al ruolo materno»²⁸⁵.

Per Irigaray il potere insurrezionale di Antigone è il potere di colei che rimane fuori dalla politica per come è intesa da Creonte, ma che allo stesso tempo compie un gesto che riporta il politico al suo fondamento pre-politico. Con prepolitico intendiamo ciò che viene prima della costituzione della *polis* sotto l'ordine patriarcale.

In questo modo non si tratta di un'azione che mira a distruggere l'ordine civile in nome di un *phatos* familial-relogioso, ma si tratta di opporre un ordine a un altro all'epoca dell'inizio del potere reale maschile. «Non obbedire all'altro esige il darsi una meta, una o più leggi. Non basta distruggere il padrone per sfuggire alla schiavitù»²⁸⁶.

Antigone indica una via per un ritorno del politico alla sua origine. Scrive Irigaray: «Antigone rispetta l'ordine naturale e sociale rispettando realmente la terra ed il sole, rispettando la genealogia

²⁸⁴ Cfr. Sofocle, *Antigone*, cit., vv. 635 e sgg.

²⁸⁵ A. Buttarelli, *Partire da sé confonde Creonte*, cit., p. 115.

²⁸⁶ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 78.

materna in quanto figlia, rispettando la legge orale rispetto a una legge scritta che si instaura e pretende ignorarla. [...] Incivili sono gli uomini che non rispettano la genealogia delle donne, che considerano i bambini e , in particolare, le figlie vergini come loro beni. Questo modo di usare le figlie è teorizzato dagli etnologi come la base della cultura. Sarebbe lo scambio delle vergini fra gli uomini a definire e a mantenere l'esistenza della nostra cultura»²⁸⁷. Appartenente al genere femminile, Antigone è donna sola che si mobilita fino alla morte in un mondo di uomini.

Antigone con i suoi gesti ridefinisce la convivenza civile su punti di grande valore fra cui il rispetto per l'ordine cosmico e per la genealogia materna. Tutta l'azione di Antigone si gioca sull'affermazione positiva di quei valori che appartengono al femminile ma che sono necessari affinché maschile e femminile ridefiniscano i loro rapporti in comunità fuori da una dialettica che nega le differenze.

Si tratta qui di pensare Antigone non solo come simbolo di lotta o di ribellione ma come colei che oppone un gesto prepolitico alla politica. Ricordiamo infatti che Sofocle affida ad Antigone le seguenti parole: «Io non nacqui per condividere odio, ma per condividere amore»²⁸⁸, ecco allora che si rischiera il comportamento di Antigone che «è nata per stringere in relazione, per andare *verso* qualcosa, non contro»²⁸⁹. Perciò Antigone si oppone per affermare, per condividere.

²⁸⁷ L. Irigaray, *Il tempo della differenza sessuale*, cit., p.55.

²⁸⁸ Sofocle, *Antigone*, vv. 523, tr. it. di L. Biondetti, Feltrinelli, Milano 1987.

²⁸⁹ A. Buttarelli, *Partire da sé confonde Creonte*, cit. p. 103. Ci sembra particolarmente interessante l'osservazione dell'autrice di questo saggio, la quale nota che l'espressione condividere amore è detta in greco con il termine «συμφιλειν» indicando in questo modo quella che potremmo definire una *philia* condivisa o ancora un mettersi in relazione amorosamente.

Qui Antigone appare come il simbolo di una differenza irriducibile. Differenza che appartiene ad Antigone perché figlia e sorella, sorella del padre e del fratello, che sa di non essere *una* e di non essere riducibile all'unità, che fa della sua storia l'incarnazione stessa del molteplice. In questa prospettiva Antigone è segno di quella differenza che agisce al di fuori di qualunque dialettica di inclusione. Eccola Antigone non meno testarda e forse non meno crudele di Creonte afferma con forza che sui morti, sui rituali funebri e sull'*oikos* nulla può la *polis*: l'*oikos*, sostiene la fanciulla, è radicalmente *auto-nomos*. Autonomamente, infatti, Antigone scende nel regno di Ade e va incontro alla morte, che non è punizione per aver infranto la legge ma è piuttosto desiderio di ricongiungimento con coloro che della sua famiglia sono già defunti.

Menade dell'Ade, così è chiamata Antigone, è colei che porta nel regno maschile della *polis* le ragioni della passione che è minaccia di instabilità per il potere sovrano. Ecco, è la passione il gesto di resistenza di Antigone, quella passione che solo l'amore custodisce, quell'amore per gli inferi, per gli dei di laggiù. Una passione amorosa che porta Antigone a disobbedire alle leggi della città: è in nome di un amore che la giovane fanciulla resiste. Colei che non conosce le regole della contrapposizione porta le ragioni non politiche dell'*oikos* nella *polis*, facendo entrare il privato nel pubblico.

Ma il *nomos* di Antigone è espressione di una differenza femminile che non si oppone al diritto della *polis* ma se ne sottrae, che non riproduce il potere né emulandolo né opponendovisi²⁹⁰. In questo senso l'atto criminoso della giovane fanciulla si colloca oltre la

²⁹⁰ Ricordiamo qui le parole della teorica Adriana Cavarero: «Tale gesto lo fa nonostante la *polis*, e fuori della rappresentazione vigente di un femminile che lei trova già fondato e non bisognoso di ulteriori, proclamate, conferme», A. Cavarero, *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 51.

dimensione del conflitto politico e, seppure situata all'interno della *polis*, Antigone appare indifferente al suo ordine. Non aggredisce Creonte, ma sul corpo del fratello reclama giustizia; non attacca il *nomos* politico: più radicalmente, non lo riconosce, ovvero se ne pone fuori.

Antigone con la sua risolutezza si divincola dal politico: non lotta *contro*, piuttosto è *oltre* il potere nel senso in cui ne costituisce il suo margine impensato. Ma quando la donna esce dal luogo a lei assegnato è minaccia per il politico perché si rivela inclassificabile, incarnazione dell'altrove che è anche l'altrove *del* politico e per questo suo indomabile tormento. Per la *polis* la non politicità del femminile è la sua disposizione alla politica, la donna è nella politica solo se rimane in casa (*oikos*), in questo modo è inclusa nella forma dell'esclusione.

L'inclinazione impolitica della donna, che culmina nel suo suicidio, non a caso, mette in moto un processo che si concluderà con la destituzione di Creonte. In una città cristallizzata nella logica del *nomos*, la figlia di Edipo costituisce l'immane im-potenza di un *fuori* destinato di fatto a scardinare il *dentro* del regime di Creonte. Antigone è figura im-politica che anziché rivendicare potere esprime le ragioni della passione.

Antigone è colei che riporta la passione nel discorso e nella *polis*. La passione entra nello spazio del politico e mette in discussione lo statuto della *polis* che si costituisce sia in virtù di ciò che afferma sia in virtù di ciò che nega.

Antigone coraggiosa e ribelle smette di parlare con Creonte, non usa più il linguaggio maschile che sa dirla solo negandola e si apre ad un dire differente, il linguaggio delle passioni. Forza del due o passione

dell'altro, Antigone ritrova nella passione l'impulso di un'affermazione di sé che non è separata da un'intima alleanza con l'altro; solo così conquista la capacità di far riconfluire nella sfera pubblica la carne e il sangue di chi non rinuncia a misurarsi con l'altro da sé a partire da una irrinunciabile fedeltà a sé stessi, di chi non rinuncia a far valere le ragioni della passione. Si tratta quindi di far entrare nel politico ciò che di politico non è ha mai avuto nulla ovvero la differenza sessuale. Irigaray ci invita a ripensare il diritto civile alla luce della vicenda di Antigone che lotta per affermare la sua differenza. Quella differenza di valori, di leggi e di scelte.

Quando il genere femminile rivendica, esso si situa troppo spesso in una pretesa di uguaglianza dei diritti che rischia di sfociare, per la donna, nella distruzione del suo genere. Nella lotta all'uguaglianza è necessario mantenere come obiettivo il riconoscimento delle differenze in cui ad ognuno è garantito il diritto di essere ciò che si è. Toppo spesso afferma Irigaray: «Le donne fanno delle battaglie per ottenere diritti uguali a quelli dell'uomo, lottano contro la discriminazione ma trascurano il fatto che alle donne si impongono delle scelte diverse da quelle dell'uomo, e che tali scelte non possono restare individuali né private, ma debbono essere tutelate dalla legge»²⁹¹.

si tratta invece di riconoscere la necessità di ridefinire il contenuto del diritto delle persone civili in quanto uomini e in quanto donne e di tentare di stabilire le basi giuridiche di una reciprocità possibile tra i sessi. È, per Irigaray, la mancanza di diritti positivi propri per le donne che non permette loro di passare dalla naturalità alla vita civile. È solo «l'alleanza tra l'uomo e la donna che può essere un ponte tra la

²⁹¹ L. Irigaray, *La democrazia comincia a due*, cit., p. 116.

natura e la cultura, – ma è un ponte ancora da costruire»²⁹² ed è solo
«la fedeltà al proprio genere che apre la via a un altro divenire: un
diventare donna, diventare uomo, diventare insieme»²⁹³.

²⁹² L. Irigaray, *Essere due*, cit., p. 97.

²⁹³ *Ibidem*

Bibliografia

Opere di Luce Irigaray:

Irigaray L., *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974; tr. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1988.

Irigaray L., *Ce sexe qui n'en est pas un sexe*, Minuit, Paris 1977; tr. it. di L. Muraro, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1990.

Irigaray L., *L'Une ne bouge pas sans l'autre*, Minuit, Paris 1979.

Irigaray L., *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di L. Muraro, *Amante Marina di Friedrich Nietzsche*, Luca Sossella, Roma 2003.

Irigaray L., *Passions élémentaires*, Minuit, Paris 1982; tr. it. di L. Muraro, *Passioni elementari*, Feltrinelli, Milano 1983.

Irigaray L., *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Minuit, Paris 1983; tr. it. di C. Resta e L. Irigaray, *L'oblio dell'aria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.

Irigaray L., *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984; tr. it. di L. Muraro e A. Leoni, *Etica della differenza sessuale*. Feltrinelli, Milano 1985.

Irigaray L., *Parler n'est jamais neutre*, Minuit, Paris 1985; tr. it. di G. Cuoghi e G. Lazzerini, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Irigaray L., *Sexes et Parentés*, Minuit, Paris 1987; tr. it. di L. Muraro, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.

Irigaray L., *Probabilità di vivere: Limite al concetto di neutro e universale nelle scienze e nelle tecnologie*, Edito da PCI, Bologna 1988.

Irigaray L., *Le temps de la difference: pour une revolution pacifique*, Libraire générale française, Paris; tr. it. di D. Marchi, *Il tempo della differenza: per una rivoluzione pacifica*, Editori Riuniti, Roma 1989.

Irigaray L., *Je, tu, nous: pour une culture de la différence*, Grasset, Paris 1990; tr. it. di M. A. Schepisi, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Irigaray L., *Sexes et genres à travers les langues: elements de communication sexués*, Grasset, Paris 1992.

Irigaray L., *J'aime à toi: esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Grasset, Paris 1992; tr. it. di P. Callizzano, *Amo a te. Verso la felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Irigaray L., *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Irigaray L., *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Irigaray L., *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, Manifestolibri, Roma 1997.

Irigaray L., *Come definire oggi la responsabilità civile?*, Festa dell'Unità Nazionale di Firenze 1998.

Irigaray L., *Chi sono io? Chi sei tu?* Studio Editoriale, Norme di Parma 1999.

Irigaray L., *In due, quanti occhi abbiamo?*, Russelshein, Cristel Gotter 2000.

Irigaray L., *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini & Castoldi, Milano 2006.

Irigaray L., *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Irigaray L., *La condivisione dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Articoli e saggi di Luce Irigaray:

L. Irigaray, *Le dernier visage de Pascal*, in «Journal Revue Nouvelle», 20, 1957, pp. 26-30.

L. Irigaray, *Inconscient freudien et structures formelles de la poésie*, in «Journal Revue philosophique de Louvain», Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 61, 1963, pp. 435-466.

L. Irigaray, *Un modèle d'analyse structurale de la poésie: A propos d'un ouvrage de Levin*, in «Journal Logique et analyse», 27, 1964, pp. 168-178.

Dubois J., Irigaray L., P. Marcie, *Transformation négative et organisation des classes lexicales*, in «Cahiers de Lexicologie», 7, 1965, pp. 1-32.

Dubois J., Irigaray L., *Approche expérimentale de la constitution de la pharase minimale en française*, in «Cahiers de Lexicologie», 3, 1966, pp. 90-125.

Dubois J., Irigaray L., *Les structure linguistiques de la parenté et leurs perturbations dans les cas de démence et la schizophrénie*, in «Cahiers de Lexicologie», 8, 1966, pp. 47-69.

Irigaray L., *Approche psycholinguistique du langage des déments*, in «Neuropsychologie», 5, 1967, pp. 25-52.

Irigaray L., *La production de phrases chez les déments*, in «Neuropsychologie», 5, 1967, pp. 49-69.

Irigaray L., *La psychanalyse comme pratique de l'énonciation*, in «Journal Le langage et l'homme», 1969, pp. 3-8.

Irigaray L., *Desiderio femminile e pratica analitica*, in «Aut Aut», 175-176, 1970, pp. 87-97.

Irigaray L., *Le langage des déments*, in «Collection Approaches to semiotic», Mouton, The Hague 1973.

Irigaray L., *La femme, son sexe et le langage*, interview avec Catherine Cléments, in «La Nouvelle Critique», 82, 1974, pp. 36-39.

Irigaray L., *Miseria della psicoanalisi*, in «Aut Aut», 165-166, 1978, pp. 1-23.

Irigaray L., *Elle appelle toujours la nuit*, in «Sorcières», 18, 1979, pp. 26-27.

Irigaray L., *L'Autre de la nature*, entretien entre L. Irigaray, X. Gauthier, A-M. de la Vilaine, F. Clédat, in «Sorcières», 20, 1980, pp. 14-25.

Irigaray L., *Il corpo a corpo con la madre*, in «Orsa minore», 1, 1981, pp. 34-38.

Irigaray L., *Où et comment habiter?*, in «Cahiers du Grif», 26, 1983, pp. 139-143.

Irigaray L., *Une lacune natale*, in «Le Nouveau Commerce», 62-63, 1985, pp. 39-47.

Irigaray L., *Créer un Entre-Femmes*, in «Paris-féministe», 31-2, 1986, pp. 37-41.

Irigaray L., *L'universale come mediazione: necessità di un diritto sessuato*, Seminario di studi su: *Figure della Alterità*, Istituto di ricerche Filosofiche di Napoli, 1986 pp. 1-25.

Irigaray L., *Eguals à qui?*, in «Critique», 480, 1987, pp. 420-437.

Irigaray L., *L'ordre sexuel du discours*, in «Langages», 85, 1987 pp. 81-123; tr. it. di L. Muraro, *Sessi e generi linguistici*, in «Inchiesta», 77, 1987, pp. 1-22.

Irigaray L., *Présentation*, in «Langages», 85, 1987, pp. 5-8.

Irigaray L., *Di madre in figlia la traccia del fuoco*, in «Rinascita», 10, 1987, p. 18.

Irigaray L., *E le donne erano regine*, in «Rinascita», 15, 1987, p. 18.

- Irigaray L., *Gli spazi madre e figlia*, in «Rinascita», 34, 1987, p. 19.
- Irigaray L., *L'AIDS non passerà sul mio corpo*, in «Rinascita», 38, 1987, p. 21.
- Irigaray L., *Modello pré-maman. Intervista a Hélène Rouch*, in «Rinascita», 28, 1987, p. 19.
- Irigaray L., *Non basta dire il mio libro*, in «Rinascita», 44, 1987, p. 26.
- Irigaray L., *Parole di donne parole di uomini*, in «Rinascita», 24, 1987, p. 19.
- Irigaray L., *Sujet de la science, sujet sexué ?*, in «Sens et place des connaissances dans la société», Editions du CNRS, Paris 1987, pp. 95-121.
- Irigaray L., *A quand notre devenir femmes*, in «Paris-féministe», 77, 1989, pp. 25-77.
- Irigaray L., *Questions à Emmanuel Lévinas, Sur la divinité de l'amour*, in «Critique», 522, 1990, pp. 911-20.
- Irigaray L., *Interview whit R. Mortley*, in Aa.Vv., *Frenche Philosophers in conversation: Derrida, Irigaray, Lévinas, Le Doeuff, Schneider, Serres*, Routledge, London 1991, pp. 62-78.
- Irigaray L., *Comment nous parler dans l'horizon du Socialisme ?*, in J. Bidet and J. Texier (a cura di), *L'idée du socialisme a-t-elle un avenir ?*, Puf, Paris 1992, pp. 227-236.
- Irigaray L., *La doppia soglia*, in Aa.Vv., *Verso il luogo delle origini*, La Tartaruga, Milano 1992, pp. 181-190.
- Irigaray L., *Une culture à deux sujets'*, in *Apport européen et contribution française à l'égalité des chances entre les filles et les garçons* Ministère de l'Education nationale et de la culture de Paris, 1993, pp. 145-154.

Irigaray L., *Un horizon futur pour l'art ?*, in «Compara(i)son: An International Journal of Comparative Littérature, Janvier 1993, pp. 107-116.

Irigaray L., *Transcendants l'un à l'autre. Les noces du verbe et de la chair*, in Aa.Vv., *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 101-120.

Irigaray L., *Importance du genre dans la constitution de la subjectivité et de l'intersubjectivité*, in «Journal Langages», 111, 1993, pp. 12-23.

Irigaray L., *Verso una filosofia dell'intersoggettività*, in «Segni e comprensione», 22, 1994, pp. 29-33.

Irigaray L., *Homme, femme: les deux 'autres'*, in «Turbulences», 1, 1994, pp. 106-113.

Irigaray L., *La diferenca sexual come fondamento de la democrazia*, in «Journal Duoda», 8, 1995, pp.121-134.

Irigaray L., *Pour une convivialité laïque sur le territoire de l'Union Européenne*, in «Journal Les Cahiers du symbolisme», 1995, pp. 197-205.

Irigaray L., *Femmes et hommes, une identité relationnelle différente*, in H. Ephesia (a cura di), *La place des femmes, Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 137-142.

Irigaray L., *La famille commence à deux*, in «Journal Panoramiques», 1996, pp. 107-112.

Irigaray L., *La rédemption des femmes*, in L. Irigaray (a cura di), *Le souffle des femmes*, ACGF, Paris 1996, tr. it. di P. Callizzano, *Il respiro delle donne*, Il Saggiatore, Milano 1997.

Irigaray L., *Scrivo per dividere l'invisibile con l'altro*, in F. Pasini (a cura di), *Scrivere, vivere, vedere*, La Tartaruga, Milano 1997, pp. 35-38.

Irigaray L., *Come diventare donne civili?*, in «Reti», 3-4, 1998, pp. 6-16.

Irigaray L., *Why Cultivate Difference?*, in «Dialogues: Around Her Work, Special issue of the journal Paragraph», 3, 2002, pp. 79-90.

Irigaray L., *La transcendance de l'autre*, in *Autour de l'idolâtrie, Figures actuelles de pouvoir et de domination*, Publication of l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses, University of St. Louis, Bruxelles 2003, pp. 112-123.

Irigaray L., *The Path Towards the Other*, in S. Gontarski e A. Uhlmann (a cura di), *After Beckett*, Sydney, Forthcomingend 2003, pp. 114-123.

Irigaray L., *The Ecstasy of the Between Us*, in H. Oosterling e K. Ziarek (a cura di), *Intermedialities*, Continuum, London-New York 2003, pp. 56-72.

Irigaray L., *What Other are We Talking About*, in T. Trezise (a cura di), *Legacy of Levinas, Special issue of Journal Yale French Studies*, Continuum, London-New York 2003, pp. 80-97.

Irigaray L., *Animal Compassion*, in M. Calarco and P. Atterton (a cura di), *Animal Philosophy: Essential Writings in Theory and Culture*, Continuum, London-New York 2003, pp. 110-130.

Interviste

S. Haugsgjerd e F. Engelstad (a cura di), *Femmes en exil, Seks samtaler om psykiatri*, Pax, Oslo 1976, pp. 62-76.

Hans M-F. e G. Lapouge (a cura di), *Un art différent de sentir*, in *Les femmes, la pornographie, l'érotisme*, Seuil, Paris 1978, pp. 42-59.

Forgier M-D. e M. Storti (a cura di), *Nella madre la donna*, in «Effe», 7-8, 1979, pp. 14-25.

Jardine A. e Menke A. (a cura di), *An Interview with Luce Irigaray*, in *Yale French Studies, The Politics of Tradition: Placing Women in French Literature*, 75, 1988, pp. 122-130.

E. Hoffman Baruch e L. J. Serrano, *An Interview with Luce Irigaray*, in E. Hoffman Baruch e L. J. Serrano (a cura di), *Women Analyze Women*, New York University Press, New York-London 1988, pp. 147-164.

Gary A. O. e E. Hirsh, *Je – Luce Irigaray, A Meeting with Luce Irigaray*, in *Women Writing Culture*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 254-279.

Ince K., *Questions to Luce Irigaray*, in «Hypatia», 11, 1996, pp. 122-140.

Bostic H. e Pluháček S., *Thinking Life as Relation: An Interview with Luce Irigaray*, in «Man and World», 26, 1996, pp. 343-360.

García Oramas M. J., *Luce Irigaray y la Construcción de una Cultura Democrática fundada en la Diferencia*, in «Periódico La Jornada, Suplemento La Triple Jornada», 5, 2001, pp. 5-7.

Letteratura critica

a) libri

Abel E., (a cura di), *Writing and Sexual Difference*, University of Chicago Press, Chicago 1982.

Ambrosio F. J. (a cura di), *The Question of Christian Philosophy Today*, Fordham University Press, New York 1999.

Armour E.T., *The Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide*, Chicago University Press, Chicago 1999.

Beattie C.J., *God's Mother, Eve's Advocate: A Gynocentric Refiguration of Marian Symbolism in Engagement with Luce Irigaray*, University Park, Pennsylvania State 1999.

Benhabib S. e Corner D. (a cura di), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

Braidotti R., *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge 1991; tr. it. di E. Roncalli, *Dissonanze le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, Milano 1994.

Braidotti R., *Nomadic subject. Embodiment and Sexual difference in contemporary Feminist theory*, Columbia University Press, New York; tr. it di A. Crispino, *Soggetto nomade*, Donzelli editore, Roma 1994.

Braidotti R., *In Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press, Cambridge UK 2002; tr. it. di M. Nadotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.

Brennan T., *Between Feminism and Psychoanalysis*, Routledge, London-New York 1989.

Chanter T., *Ethics of Eros: Irigaray's Re-Writing of the Philosophers*, Routledge, New York 1995.

Cooper S., *Relating to Queer Theory: Rereading Sexual Self-Definition with Irigaray, Kristeva, Wittig and Cixous*, Peter Lang, Bern 2000.

Daller A. (a cura di), *The Question of the Other*, State University of New York Press, New-York 1989.

Deutscher P., *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*, Cornell University Press, Ithaca 2002.

Eisenstein H. e Alice J. (a cura di), *The Future of Difference*, G. K. Hall, Boston 1980.

Elliot P., *From Mastery to Analysis: Theories of Gender in Psychoanalytic Feminism*, Cornell University Press, New York 1991.

Franklin S., *Luce Irigaray and the Feminist Critique of Language*, University of Kent, Canterbury 1985.

Fynsk C., *Language and relation: That there is language*, Stanford University Press-Cambridge University Press, Stanford-Cambridge 1996.

Gallop J., *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca 1982.

Griffiths M., (a cura di), *Feminist Perspectives in Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1988.

Grosz E., *Irigaray and the Divine*, in *Vol. Occasional Paper 9*, Local Consumption, Sydney 1986.

Grosz E., *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Allen & Unwin, Winchester Sydney 1989.

Grosz E., *Volatile Bodies*, Indiana University Press, Indianapolis 1994.

Hampson D., *After Christianity*, SLM Press Ltd, London 1996.

Huffer L., *Maternal Pasts, Feminist Futures: Nostalgia, Ethics, and the Question of Difference*, Stanford University Press, Stanford 1998.

Huntington P. J., *Ecstatic Subjects, Utopia, and Recognition: Kristeva, Heidegger, Irigaray*, Albany, State University of New York Press, New-York 1998.

Jay M., *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley 1993.

Jacobus M., *Women Writing and Writing About Women*, Croom Helm, London 1979.

Jacobus M. (a cura di), *Reading Women: Essays in Feminist Criticism*, Columbia University Press, New York 1986.

Jeffner A. e I. Young (a cura di), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1989.

Jones S., *Feminist Theory and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis 2000.

Jantzen M. Grace, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester University Press, Manchester 1998.

Lorraine T. E., *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1999.

Maggie Kim C. W., Susan M. St. Ville e Susan M. Simonaitis (a cura di), *Transfigurations: Theology and French Feminism*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

Martin A., *Luce Irigaray and the Question of the Divine*, Maney Publishing for the Modern Humanities Research Association, Leeds 2000.

Moi T., *Sexual, textual, politics*, Methuen, London 1985.

Mortensen E., *The Feminine and Nihilism: Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, Scandinavian University Press, Oslo 1994.

Mulder A-C., *Divine Flesh, Embodied Word*, Anraad Prints, New-York 2000.

N. Kerstin, *Christina Ramberg and Luce Irigaray: A Feminist Analysis of Ramberg's Female Figures*, School of the Art Institute of Chicago, Chicago 1990.

Schor N. e M. Whitford (a cura di), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, Columbia University Press, New York 1994.

Sellars S., *Language and Sexual Difference: Feminist Writing in France*, Houndmills, Hampshire, Macmillan 1991.

Stanchina G., *La filosofia di Luce Irigaray. Pensare e abitare un corpo di donna*, Mimesis, Milano 1996.

Still J., *Feminine Economies: Thinking Against the Marketplace in the Enlightenment and the Late Twentieth Century*, Manchester University Press, Manchester 1997.

Stockton K., *God between Their Lips: Desire between Women in Irigaray, Brontë and Eliot*, Stanford University Press, Stanford 1994.

Vasseleu C., *Textures of Light, Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, Routledge, London 1998.

Withford M., *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, Routledge, New York 1991.

Whitford M. (a cura di), *The Irigaray Reader*, Basil Blackwell, Oxford-Cambridge 1991.

Withford M., *Engaging whit Irigaray*, Columbia University, New-York 1994.

a) *Articoli e saggi sull'opera di Luce Irigaray*

Adlam D., *Introduction to Irigaray*, in «Ideology and Consciousness», 1, 1977, pp. 57-61.

Anderson K.H.R., *La Première Femme: The Mother's Resurrection in the Work of Camus and Irigaray*, in «French Studies», 56.1, 2002, pp. 29-43.

Anthony D., *Le Doeuff and Irigaray on Descartes*, in *Philosophy Today*, 41.3, 1997, pp. 367-382.

Apter E., *Story of Irigaray: Luce Irigaray's Theoretical Masochism*, in *NWSA Journal*, 2.2, 1990, pp. 186-198.

Armour E.T., *Questions of Proximity: Woman's Place in Derrida and Irigaray*, in «Hypatia», 12, 1997, pp. 63-78.

Baker C., *Language and the Space of the Feminine: Julia Kristeva and Luce Irigaray*, in C. Hendricks and K. Oliver (a cura di),

Language and Liberation: Feminism, Philosophy, and Language, State University of New York Press, New York, 1999, pp. 367-392.

Berg M., *Escaping the cave: Irigaray and her feminist critics*, in G. Wihl e D. Williams (a cura di), *Literature and Ethics*, University of Toronto-Queen's University Press, Toronto-Kingston 1988, pp. 62-76.

Berg M., *Luce Irigaray's 'Contradictions': Poststructuralism and Feminism*, in «Signs», 17.1, 1991, pp. 50-70.

Berger A.-E., *The Newly Veiled Woman: Irigaray, Specularity, and the Islamic Veil*, in «Diacritics», 28.1, 1998, pp. 93-119.

Boothroyd D., *Labial Feminism: Body against Body with Luce Irigaray*, in «Parallax», 3, 1996, pp. 65-79.

Boothroyd D., *The Touch of the Other on the Threshold of Sex: Or, the Skin between Levinas and Irigaray*, in M. Syrotinski and I. Maclachlan (a cura di), *Sensual Reading: New Approaches to Reading and Its Relation to the Senses*, Bucknell University Press-Associated University Press, Lewisburg-London 2001.

Braidotti R., *Donne e filosofia in Francia*, in «Memoria», 15, 1985, pp. 39-51.

Braidotti R., *The Ethics of Sexual Difference: The Case of Foucault and Irigaray*, in «Australian Feminist Studies», 3, 1987, pp. 1-14.

Braidotti R., *Modelli di dissonanza: donne e/in filosofia*, in P. Magli (a cura di), *Le donne e i segni*, Transeuropa, Bologna 1988, pp. 120-132.

Braidotti R., *Becoming Woman: or Sexual Difference Revisited*, in «Theory, Culture and Society», 20.3, 2003, pp. 43-64.

Braidotti R., *Il paradosso del soggetto "femminile-femminista"*, in AA.VV., *La differenza non sia un fiore di serra*, Cisem Quaderni, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 125-137.

Braidotti R., *Femminismo, corporeità e differenza sessuale*, in Paola Bono (a cura di), *Questioni di teoria femminista*, La Tartaruga edizioni, Milano 1993, pp. 87-100.

Braidotti R., *The politics of ontological difference*, in T. Brennan (a cura di), *Between Feminism e Psicoanalysis*, Routledge, New York 1993, pp. 185-210.

Bray I., *Not Woman Enough: Irigaray's Culture of Difference*, in «Feminist Theory», 2.3, 2001, pp. 311-327.

Brezzi F., *Per abitare il mondo*, in «Segni e Comprensioni», 14, 1991, pp. 63-70.

Burke C., *Irigaray through the Looking Glass*, in «Feminist Studies», 7.2, 1981, pp. 288-306.

Burke C., *Romancing the Philosophers: Luce Irigaray*, in «Minnesota Review», 29, 1987, pp. 103-114.

Caldwell A., *Transforming Sacrifice: Irigaray and the Politics of Sexual Difference*, in «Hypatia», 17.4, 2002, pp. 16-38.

Cavarero A., *La figura dell'amore in Luce Irigaray*, in «Segni e Comprensioni», 22, 1999, pp. 118-129.

Chaplin S., *Memory, Imagination and the (M)other: An Irigarayan Reading of Charlotte Brontë's Vilette*, in (a cura di) A. Horner e Angela Keane, *Body Matters: Feminism, Textuality, Corporeality*, Manchester University Press, Manchester 2000, pp. 225-233.

Chatterjee R., *Of Footnotes and Fathers: Reading Irigaray with Kofman*, in P. L. Rudnytsky e A. M. Gordon (a cura di), *Psychoanalyses/Feminisms, Suny Series in Feminist Criticism and Theory e Suny Series*, SUNY, New York 2000, pp. 55-68.

Cimitile M., *The Horror of Language: Irigaray and Heidegger*, in «Philosophy Today», 45.5, 2001, pp. 66-77.

Colebrook C., *Feminist Philosophy and the Philosophy of Feminism: Irigaray and the History of Western Metaphysics*, in «Hypatia», 12.1, 1997, pp. 79-98.

Collin F., *Penser l'éthique*, in «Cahiers du Grif», 29, 1984-1985, pp. 97-99.

Coombs M., *Wearing the Dog-Suit: Or the Irrelevance of Irigaray*, in «Critical Matrix», 18, 1994, pp. 127-135.

Cooper S., *Luce Irigaray: Reading and Writing the Body*, in Prest J. e Thompson H., Peter Lang(a cura di), *Corporeal Practices: (Re)Figuring the Body in French Studies*, Oxford 2000, pp. 135-151.

Craker T., *Speaking Philosophy in the Voice of Another: Wittgenstein, Irigaray, and the Inheritance of Mimesis*, in *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein*, University Park, Pennsylvania State 2002, pp. 65-94.

Davidson J. e Smith M., *Wittgenstein and Irigaray: Gender and Philosophy in a Language (Game) of Difference*, in «Hypatia», 14.2, 1999, pp. 72-96.

Debeaugrande R., *In Search of Feminist Discourse: The Difficult Case of Luce Irigaray*, in «College English», 50.3, 1988, pp. 253-272.

Dellamora R., *Apocalyptic Irigaray*, in «Twentieth Century Literature», 46.4, 2000, pp. 492-512.

Deutscher P., *The Only Diabolical Thing About Women: Luce Irigaray on Divinity*, in «Hypatia», 9.4, 1994, pp. 88-111.

Deutscher P., *Irigaray Anxiety: Luce Irigaray and Her Ethics for Improper Selves*, in «Radical Philosophy», 80, 1996, pp. 6-16.

Deutscher P., *French Feminist Philosophers on Law and Public Policy: Michele Le Doeuff and Luce Irigaray*, in «Australian Journal of French Studies», 34.1, 1997, pp. 24-44.

Deutscher P., *Mourning the Other, Cultural Cannibalism, and the Politics of Friendship. (Jacques Derrida and Luce Irigaray)*, in «Differences», 10.3, 1998, pp. 159-84.

Deutscher P., *Disappropriations: Luce Irigaray and Sarah Kofman*, in D. E. Olkowski (a cura di), *Resistance, Flight, Creation: Feminist Enactments of French Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 2000, pp. 155-78.

Deutscher P., *Between East and West and the Politics of 'Cultural Ingenuity': Irigaray on Cultural Difference*, in «Theory, Culture and Society», 20.3, 2003, pp. 65-76.

Dini T., *Democrazia, biopolitica e singolarità sessuate*, in A. Vinale (a cura di), *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano 2007, pp. 85-103.

Durst M., *Io, tu noi in Luce Irigaray*, in «Kainos», 2, 2003, pp. 10-16.

Fayad M., *The Problematics of Femininity: Irigarayan Representation in Hanan Al-Sheikh*, in «Phoebe», 2, 1990, pp. 4-9.

Fenves P., *Out of the Order of Number: Benjamin and Irigaray toward a Politics of Pure Means*, in «Diacritics», 28.1, 1998, pp. 43-58.

Fermon N., *Women on the Global Market: Irigaray and the Democratic State*, in «Diacritics», 28.1, 1998, pp. 120-137.

Ferreira M-A.Seabra, *The Foreigner Within: Teaching the Rainbow with the Help of Cixous, Kristeva, and Irigaray*, in M -E. Sargent e G. Watson (a cura di) *Approaches to Teaching the Works of D. H. Lawrence*, Modern Language Association of America, New York 2001, pp. 120-135.

Forcina M., *Luce Irigaray. Militante politica di ciò che ancora non è*, in A. Ales Bello e F. Brezzi (a cura di), *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi nel pensiero femminile del Novecento*, Mimesis, Milano 2001, pp. 231-252.

Frain R., *The Tic-Toc and the Infinite Mmmmmmmmm: Debate on the Significance of Luce Irigaray's Writings*, in «Women's Art Magazine», 62, 1995 pp. 24-25.

Freeland C. A., *On Irigaray on Aristotle*, in C. A. Freeland (a cura di), *Feminist Interpretations of Aristotle*, University Park, Pennsylvania State 1998, pp. 59-92.

Freeman B., *Irigaray at the Symposium: Speaking Otherwise*, in «Oxford Literary Review», 8-1.2, 1986, pp. 170-177.

Fuss D., *Essentially Speaking: Luce Irigaray's Language of Essence*, in «Hypatia», 3, 1989, pp. 62-80.

Gallop J., *Impertinent Questions: Irigaray, Sade, Lacan*, in «SubStance», 26, 1980, pp. 57-67.

Gallop J., *Quand Nos Lèvres S'écrivent: Irigaray's Body Politic*, in *Romantic Review*, 74.1, 1983, pp. 77-83.

Giardini F., *Speculum of Being Two: Politics and Theory After All These Years*, in «Theory, Culture and Society», 20.3, 2003, pp. 13-26.

Godway E., *Phenomenology and the Frontiers of Experience: Merleau-Ponty and Irigaray*, in «Historical Reflections», 19.1, 1993, pp. 17-33.

Gomel E., *Hard and Wet: Luce Irigaray and the Fascist Body*, in «Textual Practice», 12.2, 1998, pp. 199-223.

Grosz E., *Derrida, Irigaray and Deconstruction*, in «Intervention», 20, 1986, pp. 188-200.

Grosz E., *Irigaray and the Divine*, in «Local Consumption Occasional Papers», 9, 1986, pp. 130-147.

Grosz E., *On Irigaray and Sexual Difference*, in *Australian Feminist Studies*, 2, 1986, pp. 63-78.

Grosz E., *Les corps et les connaissances. Le féminisme et la crise de la raison*, in «Sociologies et Sociétés», 1, 1992, pp. 47-66.

Grosz E., *Irigaray's Notion of Sexual Morphology*, in S. Neuman e G. Stephenson (a cura di), *Reimagining Women: Representations of Women in Culture*, University of Toronto Press, Toronto-London 1993, pp. 182-195.

Grosz E., *Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh*, in «Thesis Eleven», 36, 1993, pp. 37-59.

Grosz E., *Irigaray and the Divine*, in Arleen B. Dallery e S. H. Watson (a cura di), *Transitions in Continental Philosophy*, State University of New York Press, New-York-London 1994, pp. 117-128.

Grosz E., *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, in «Metaphilosophy», 27.1/2, 1996, pp. 115-129.

Gunther R., *Are Lesbians Women? The Relationship between Lesbianism and Feminism in the Work of Luce Irigaray and Monique Wittig*, in O. Heathcote, A. Hughes e J. S. Williams (a cura di), *Gay Signatures: Gay and Lesbian Theory, Fiction and Film in France, 1945-1995*, Berg, New York 1998, pp. 73-90.

Haigh S., *Between Irigaray and Cardinal: Reinventing Maternal Genealogies*, in «Modern Language Review», 89.1, 1994, pp. 61-70.

Halsema A., *Sexual Difference and Negativity: Irigaray, Derrida and Adorno*, in M. Pellikaan-Engel (a cura di), *Against Patriarchal Thinking*, University Press, Amsterdam 1992, pp. 173-180.

Halsema A., *Trascendenza orizzontale*, in A. Buttarelli e F. Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi, Milano 2008, pp. 416-426.

Hamburg P., *Preoedipical Articulations: Clinical Reflections on Kristeva and Irigaray*, in «Psychoanalytic Review», 80.1, 1993, pp. 135-150.

Hammond M., *Vive La Différence: Luce Irigaray's Interrogatory Alterity*, in «Humanistic Psychologist», 19.1, 1991, pp. 82-87.

Hass L., *Of Waters and Women: The Philosophy of Luce Irigaray*, in «Hypatia», 8.4, 1993, pp. 150-159.

Hass M., *The Style of the Speaking Subject: Irigaray's Empirical Studies of Language Production*, in «Hypatia», 15.1, 2000, pp. 64-89.

Hirsh E. e G. A. Olson, *Je – Luce Irigaray: A Meeting with Luce Irigaray*, in «JAC: A Journal of Composition Theory», 16.3, 1996, pp. 341-61.

Hollywood A., *Beauvoir, Irigaray and the Mystical*, in «Hypatia», 9.4, 1994, pp. 158-85.

Hollywood A., *Deconstructing Belief: Irigaray and the Philosophy of Religion*, in «Journal of Religion», 78.2, 1998, pp. 230-245.

Hollywood A., *Divine Woman/Divine Women: The Return of the Sacred in Bataille, Lacan, and Irigaray*, in F. J. Ambrosio (a cura di), *The Question of Christian Philosophy Today*, Fordham University Press, New-York 1999, pp. 224-246.

Holmlund C., *I Love Luce: The Lesbian Mimesis and Masquerade in Irigaray, Freud and Mainstream Film*, in «New Formations», 9, 1989, pp. 105-118.

Holmlund C., *The Lesbian, the Mother, the Heterosexual Lover: Irigaray's Recordings of Difference*, in «Feminist Studies», 17.2, 1991, pp. 283-308.

Hong S. H., *Using Luce Irigaray, Reading D. H. Lawrence's the Plumed Serpent*, in «The Journal of English Language & Literature», 47.4, 2001, pp. 1227-1243.

Hooker D., *Coming to Cressida through Irigaray*, in «South Atlantic Quaterly», 88.4, 1989, pp. 899-932.

Huffer L., *Masturbating Dykes: Cixous, Irigaray, Leduc*, in «Sites: the Journal of Twentieth Century Contemporary French Studies», 6.1, 2002, pp. 155-167.

Ingram P., *From Goddess Spirituality to Irigaray's Angel: The Politics of the Divine*, in «Feminist Studies», 66, 2000, pp. 46-72.

Jagose A., *Irigaray and the Lesbian Body: Remedy and Poison*, in «Genders», 13, 1992, pp. 30-42.

Johnson P., *Feminism and Difference: The Dilemmas of Luce Irigaray*, in *Australian Feminist Studies*, 6, 1988, pp. 87-96.

Johnston G., *Exploring Lack and Absence in the Body/Text: Charlotte Perkins Gilman Prewriting Irigaray*, in «Women's Studies», 21.1, 1992, pp. 75-86.

Jones S., *This God which is Not One: Irigaray and Barth on the Divine*, in C. W. Maggie Kim, Susan M. St Ville e Susan M. Simonatis (a cura di), *Transfigurations: Theology and the French Feminists*, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 109-142.

Jones S., *Divining Women: Irigaray and Feminist Theologies*, in «Yale French Studies», 87, 1995, pp. 42-67.

Kaminski P. H., *Mysticism Embodied Differently: Luce Irigaray and the Subject of Incarnate Love*, in «Religious Studies and Theology», 17.2, 1998, pp. 78-88.

Kozel S., *The Diabolical Strateia of Mimesis: Luce Irigaray's Reading of Maurice Merleau-Ponty*, in «Hypatia», 11.3, 1996, pp. 114-129.

Kruse F., *Luce Irigaray's 'Parler-Femme' and American Metaphysics*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 27.4, 1991, pp. 451-464.

Lacey A., *Gendered Language and the Mystic Voice: Reading from Luce Irigaray to Catherine of Siena*, in D. Juliette, L. Johnson e J. Wogan-Browne (a cura di), *New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liege and Their Impact*, Turnhout, Brepols 1999, pp. 329-342.

Levitt A., *The Pattern out of the Wallpaper: Luce Irigaray and Molly Bloom*, in «Modern Fiction Studies», 35.3, 1989, pp. 507-516.

Lorraine T., *Irigaray and Con(Fusing) Body Boundaries: Chaotic Folly or Unanticipated Bliss?*, in B. Arleen Dallery e S. H. Watson (a

cura di), *Transitions in Continental Philosophy*, State University of New York Press, New-York 1994, pp. 107-116.

Martin A., *Luce Irigaray and Divine Matter*, in D. Knight e J. Still (a cura di), *Women and Representation*, WIF, London 1995, pp.132-141.

Martin A., *Irigaray and the Rhythm of Two*, in «Women in French Studies», 5, 1997, pp. 265-270.

Martin A., *Luce Irigaray and the Adoption of Christianity*, in «Paragraph», 21.1, 1998, pp. 101-120.

Martin A., *Luce Irigaray and the Culture of Difference*, in «Theory, Culture and Society», 20.3, 2003, pp. 1-12.

Martin B., *Luce Irigaray: Women Becoming Subjects for a Divine Economy*, in *Educational Philosophy and Theory*, 29.1, 1997, pp. 60-75.

Masland L., *In Her Own Voice: An Irigarayan Exploration of Women's Discourse*, in «Canadian Review of Comparative Literature & Psychology», 21.3, 1994, pp. 331-340.

McBride S., *Reconceiving God: Luce Irigaray's 'Divine Women*, in J. C. Hawley (a cura di), *Divine Aporia: Postmodern Conversations About the Other*, Bucknell University Press, Lewisburg, 2000, pp. 208-222.

McDermott P., *Post-Lacanian French Feminist Theory: Luce Irigaray*, in «Women and Politics», 7.3, 1987, pp. 47-64.

McDonald D. N., *Moving Beyond the Face through Eros: Levinas and Irigaray's Treatment of the Woman as an Alterity*, in «Philosophy Today», 42, 1998, pp. 71-75.

McGee P., *Writing as a Forbidden Pleasure: Irigaray, Lacan, Joyce*, in P. McGee (a cura di), *Telling the Other: The Question of Value in Modern and Postcolonial Writing*, Ithaca, Cornell University Press, 1992, pp. 64-93.

Michielson M., *Tra Luce e Simone*, in «Fluttuaria», 4, 1996, pp. 25-30.

Mortensen E., *Irigaray and Nietzsche: Echo and Narcissus Revisited?*, in K. Ansell-Pearson (a cura di), *The Fate of the New Nietzsche*, Brookfield, Avebury 1993.

Mudler A., *Coreografia di un incontro tra Carter Heyward e Luce Irigaray*, in «Inchiesta», 12, 1989, pp. 14-80.

Muraro L., *Il pensatore neutro era una donna*, in «Inchiesta», 5, 1987, p. 14.

Murphy A-V., *The Enigma of the Natural in Luce Irigaray*, in «Philosophy Today», 45.5, 2001, pp. 75-82.

Nye A., *The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium*, in «Hypatia», 3, 1989, pp. 45-61.

O'Connor N. e J. Ryan, *Promises and Contradictions: Lacan and Language, Irigaray and Kristeva*, in O'Connor N. and Ryan J. (a cura di), *Wild Desires and Mistaken Identities: Lesbianism and Psychoanalysis*, Columbia University Press, New York 1993, pp. 170-195.

Olkowski D., *Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morpho-Logic in Deleuze and Irigaray*, in I. Buchanan e C. Colebrook (a cura di), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, pp. 86-109.

Olkowski D., *Chiasm: The Interval of Sexual Difference between Irigaray and Merleau-Ponty*, in Hasse L. e Olkowski D. (a cura di), *Rereading Merleau-Ponty: Essays Beyond the Continental Analytic Divide*, Humanity, Amherst-New York 2000, pp. 339-354.

Olkowski D. E., *The End of Phenomenology: Bergson's Interval in Irigaray*, in «Hypatia», 15.3, 2000, pp. 73-91.

Oppel F., *Irigaray's Goddesses*, in «Australian Feminist Studies», 20, 1994, pp. 77-90.

Peel E., *The Irony of Women: Reflections of Irigaray*, in «Cincinnati Romance Review», 5, 1986, pp. 109-120.

Perez E., *Irigaray's Female Symbolic in the Making of Chicana Lesbian Sitios Y Lenguas (Sites and Discourses)*, in L. Doan e R. Wiegman, *The Lesbian Postmodern*, Columbia University Press, New York 1994, pp. 104-117.

Plaza M., «*Phalломorphic Power*» and the Psychology of «Woman», in «Ideology and Consciousness», 4, 1978, pp. 4- 36.

Postl G., *Of Ghosts, Commodities, and Women: Irigaray and Derrida*, in «Philosophy Today», 43, 1999, pp. 62-67.

Priest A-M, *Woman as God, God as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray*, in «Journal of Religion», 83.1, 2003, pp. 80-91.

Quick J., *Pronoun 'She': Luce Irigaray's Fluid Dynamics*, in «Philosophy Today», 36.3-4, 1992, pp. 199-209.

Raschke D., *To the Lighthouse 'through the Looking Glass': Woolf's and Irigaray's Metaphysics*, in L. Davis and J. McVicker and J. Dubino (a cura di), *Virginia Woolf and Her Influences: Selected Papers from the Seventh Annual Conference on Virginia Woolf*, Pace University Press, New York 1998, pp. 288-293.

Reineke M., *Lacan, Merleau-Ponty, and Irigaray: Reflections on a Specular Drama*, in «Auslegung», 14, 1987, pp. 67-85.

Robinson H., *Irigaray's Imaginings: Interpretation of the Writings of Luce Irigaray*, in «Women's Art Magazine», 61, 1994, pp. 10-18.

Robinson H., *Beauty, the Universal, the Divine: Irigaray's Re-Valuings*, in K. Deepwell (a cura di), *Women Artists and Modernism*, Manchester University Press, Manchester 1998, pp. 159-174.

Rockwell H., *An 'Other' Burlesque: Feminine Bodies and Irigaray's Performing Textuality*, in «Body and Society», 2.1, 1996, pp. 65-89.

Rouch H., *La placenta come terzo*, in «Inchiesta», 77, 1987, pp. 41-46.

Shepherdson C., *Biology and History: Some Psychoanalytic Aspects of the Writing of Luce Irigaray*, in «Textual Practice», 6.1, 1992, pp. 47-86.

Schor N., *This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray*, in N. Schor e E. Weed (a cura di), *The Essential Difference*, Indiana University Press, Bloomington 1994, pp. 40-62.

Schutte O., *Irigaray on the Problem of Subjectivity*, in «Hypatia», 6.2, 1991, pp. 64-76.

Schutte O., *A Critique of Normative Heterosexuality: Identity, Embodiment, and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray*, in «Hypatia», 12.1, 1997, pp. 40-62.

Schwab G., *Irigarayan Dialogism: Play and Powerplay*, in D-M. Bauer e S-J. McKinstry (a cura di), *Feminism, Bakhtin and the Dialogic*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 57-72.

Schwab G., *Women and the Law in Irigarayan Theory*, in «Metaphilosophy», 27.1-2, 1996, pp. 146-177.

Schwab G., *The French Connection: Luce Irigaray and International Research on Language and Gender*, in L. Longmire e L. Merrill (a cura di), *Untying the Tongue*, Greenwood, Westport 1999, pp. 203-220.

Sjoholm C., *Crossing Lovers: Luce Irigaray's Elemental Passions*, in «Hypatia», 15.3, 2000, pp. 92-112.

Smart A., *Luce Irigaray and the 'Mutterdaemmerung'*, in «Psychoanalytic Studies», 2.4, 2000, pp. 385-394.

Springer M., *A Relativity of Angels: Wallace Stevens and Luce Irigaray*, in «Wallace Stevens Journal», 14.2, 1990, pp. 24-30.

Stanton D.A., *Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva*, in N. Miller (a cura di), *The Poetics of Gender*, Columbia, New York 1986, pp. 56-59.

Stephenson K., *Luce Irigaray*, in *French Women Writers: A Bio-Bibliographical Source Book*, E-M. Sartori e D. Wynne Zimmerman (a cura di), Greenwood, New York 1991, pp. 229-243.

Stephenson K., *Luce Irigaray's l'Ordre sexuel du discours: a Comparative English study on Sexual Differentiation in Language Use*, in «Semiotics», 1987, pp. 257-266.

Stockton K., *God between Their Lips: Desire between Women in Irigaray and Eliot*, in «Novel: A Forum on Fiction», 25.3, 1992, pp. 348-359.

Su Tsu-Chung, *The Monstrous Other: Freud, Irigaray, Cixous, and the Mask of Medusa*, in «Studies in Language & Literature», 12, 1996, pp. 113-133.

Summers-Bremner E., *Hysterical Visions: Kristeva and Irigaray on the Virgin Mary*, in «Women: a Cultural Review», 9.2, 1998, pp. 178-199.

Summers-Bremner E., *Reading Irigaray, Dancing*, in «Hypatia», 15.1, 2000, pp. 90-124.

Timoll A., *Antigone, Irigaray and the Archetypical Problematic: The Classical Opposition of Human and Divine Law*, in «Queens Law Journal», 19.2, 1994, pp. 145-157.

Trouard D., *Eula's Plot: An Irigararian Reading of Faulkner's Snopes Trilogy*, in «Mississippi Quarterly», 42, 1989, pp. 281-297.

Van Buren J., *Postmodernism: Feminism and the Deconstruction of the Feminine: Kristeva and Irigaray*, in «American Journal of Psychoanalysis», 55.3, 1995, pp. 231-243.

Villa L., *Pensare l'amore a partire dall'ultimo libro di Luce Irigaray "J'aime a toi"*, in «Nuova Corrente», 1992, pp.

Walker M., *Reason, Identity and the Body: Reading Adorno with Irigaray*, in D. Freundlieb e W. Hudson (a cura di), *Reason and Its Other: Rationality in Modern German Philosophy and Culture*, Providence, Berg 1993, pp.199-216.

Walton H., *Extreme Faith in the Work of Elizabeth Smart and Luce Irigaray*, in «Levende Talen», 16.1, 2002, pp. 40-50.

Ward G., *Divinity and Sexuality: Luce Irigaray and Christology*, in «Modern Theology», 12.2, 1996, pp. 221-237.

Weinbaum A., *Marx, Irigaray and Politics of Reproduction*, in «Differences», 6.2, 1994, pp. 98-128.

Wenzel H., *Introduction to Luce Irigaray's And the One Doesn't Stir without the Other*, in «Signs», 7.1, 1981, pp. 56-59.

Whitford M., *Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman*, in «Radical Philosophy», 43, 1986, pp. 3-8.

Whitford M., *Luce Irigaray: The Problem of Feminist Theory*, in «Paragraph», 8, 1986, pp. 102-105.

Whitford M., *Essentially Speaking: Luce Irigaray's Critique of Rationality*, in M. Griffiths e M. Whitford (a cura di), *Feminist Perspectives in Philosophy*, Indiana University Press-Macmillan, Bloomington-Basingstoke 1988, pp. 109-130.

Whitford M., *Rereading Irigaray*, in T. Brennan (a cura di), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Routledge, New York 1989, pp. 185-199.

Whitford M., *Irigaray's Body Symbolic*, in «Hypatia», 6.3, 1991, pp. 97-110.

Whitford M., *Woman with Attitude: Conservatism of Luce Irigaray's Views on the Woman Artist*, in «Women's Art Magazine», 60, 1994, pp. 15-17.

Whitford M., *Irigaray and the Culture of Narcissism*, in «Theory, Culture and Society», 20.3, 2003, pp. 27-42.

Wingenbach E., *Sexual Difference and the Possibility of Justice: Irigaray's Transformative Politics*, in «International Studies in Philosophy», 28.1, 1996, pp. 117-134.

Winnubst S., *Exceeding Hegel and Lacan: Different Fields of Pleasure within Foucault and Irigaray*, in «Hypatia», 14.1, 1999, pp. 13-37.

Xu P., *Irigaray's Mimicry and the Problem of Essentialism*, in «Hypatia», 10.4, 1995, pp. 76-89.

Ziarek E. P., *Toward a Radical Female Imaginary: Temporality and Embodiment in Irigaray's Ethics*, in «Diacritics», 28.1, 1998, pp. 60-75.

Ziarek K., *Between Techne and Poieses: Irigaray on Sexuate Experience*, in «Thinking Culture, Thinking Drama», 1999, pp. 323-345.

Ziarek K., *Love and the Debasement of Being: Irigaray's Revisions of Lacan and Heidegger*, in «Postmodern Culture: an Electronic Journal of Interdisciplinary Criticism», 10.1, 1999, pp. 89-97.

Altri testi e opere consultati:

a) libri e opere

Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

Bachelard G., *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris 1942; tr. it. di M. Cohen Hemsì e A. C. Pedruzzi, *Psiconalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, Red edizioni, Como 1992.

Bachelard G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris 1943, tr. it di M. Cohen Hemsì e A. C. Pedruzzi, *Psicoanalisi dell'aria*, Red edizioni, Como 1997.

Barnes D., *Le passion*, Editions des Femmes, Paris 1980, tr. it. di D. Demby, *La Passione*, Adelphi, Milano 1984.

Braidotti R., *Nuovi soggetti*, Luca Sossella editore, Roma 2002.

Beauvoir S., *Le duxiem sexe*, Gallimard, Paris 1967; tr. it di R. Siebert, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore 1998.

Braidotti R., *Trasposizioni*, Luca Sossella, Roma 2008

Brezzi F., *Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica*, FrancoAngeli, Milano 2004.

Bruzzese M., De Martino G., *Le filosofe. Le donne protagoniste nella storia del pensiero*, Liguori, Napoli 1994.

Butler J., *Gender Trouble. Feminism and subversion of identity*, Routledge, NewYork-London 1991.

Butler J., *Bodies that matter. On the discorsive Limits of sex*, Routledge, New York 1993; tr. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996.

Butler J., *The psychic life of power*, Stanford University, 1997; tr. it. di E. Bovini e C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2006.

Butler J., *Undoing of gender*, Routledge, New York-London 2004; tr. it. di P. Maffezzoli, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006.

Butler J., *Antigone's claim. Kindship betwenn life and Death*, Columbia University Press, New-York 2000; tr. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Cartesio, *Meditationes de prima philosophia*, Adam-Tannery 1641; trad. it. di Carpulli *Meditazioni metafisiche*. in *Opere complete*; Laterza, Bari 1996.

Cavarero A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.

Cavarero A., *L'elaborazione filosofica della differenza sessuale*, in Marcuzzo C. e Rossi Doria A., *La ricerca delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

Cavarero A., *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1990.

Cavarero A., Restaino F., *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 2000.

Cavarero A., *A più voci. Per una filosofia dell'espressione vocalica*, Feltrinelli, Milano 2003.

Cixous H., *Entre l'écriture*, Editions des Femmes, Paris 1986.

Cixous H., *Le livre de Prométhea*, Gallimard, Paris 1987.

Cixous H., Derrida J., *La lengua pour venir*, Icaria editorial, Barcelona 2003, tr. it. di Marta Segarra, *La lingua che verrà*, Meltemi, Roma 2008.

Chialant M-T, Rao E., *Letteratura e femminismi. Teoria della critica in area inglese e americana*, Liguori, Napoli 2005.

Collin F., *L'irreprésentable de le différence des sexe. Categorisation de sexe et constructions scientifiques*, Université de Aix, Marseille 1989.

Deleuze G., *Difference et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.

Deleuze G., *Nietzsche, et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2000.

Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, *Millepiani*, Cooper & Castelvechi, Roma 2003.

Deleuze G., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 1996.

Derrida J., *Positions*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Quod Libet, Verona 1998.

Derrida J., *Le facture de la verité*, Minuit, Paris 1975; tr. it. di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1975.

Derrida J., *Éperon. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978; tr. it. di G. Cacciavillani, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991.

Derrida J., *Donne nell'alveare*, in Aa. Vv., *Il luogo comune delle differenze*, Athena, Napoli 1991.

Derrida J., *Geschlecht I e Geschlecht II*, Galilée, Paris 1990; tr. it. (a cura di) M. Ferraris, J. Derrida, *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari 1991.

Derrida J., *Chora*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di F. Garritano, *Chora*, in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997.

Derrida J., *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996; tr. it. di S. Petrosino, *Il monolinguismo dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Éditions Galilée, Paris 2000, tr. it. di A. Calzolari, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti, Genova-Milano 2008.

De Lauretis T., *Sui generiS. Scritti di teoria femminista*. Feltrinelli, Milano 1996.

Descombes C., *Le même e l'autre*, Minuit, Paris 1979.

Diotima (Comunità filosofica femminile), *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.

Diotima (Comunità filosofica femminile), *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 2003.

Diotima (Comunità filosofica femminile), *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La tartaruga, Milano 1992.

Duby G., Perrot M. (a cura di), *Storia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2007

Duchen C., *Feminism in France*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.

Esposito R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

Forcina M., *Ironia e sapere femminile*, Franco Angeli, Milano 1998.

Forcina M., *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Franco Angeli, Milano 2000.

Fraisse G., *Muse de la raison*, Editions des Femmes, Paris 1996.

Foucault M., *Historie de la sexualité*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di L. Guarino, *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano 2001.

Grosz E., *Sexual Subversions: Three French Feminist*, Allen & Unwin, Sidmey 1989.

Harward J., *La Pensée corps*, Editions des Femmes, Paris 1989,

Haraway D., *Simians Cyborg and women: the reinvention of nature*, Routledge, NewYork-London, 1991; tr. it. di L. Borghi, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli. Milano 1998.

Hegel G. W, *Phänomenologie de Geistes*, 1807; trad. it. Di E . De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1995.

Heidegger M, *Vortäge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957; tr. it di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1998.

Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske, Pfullingen, 1959; tr. it di A. Caracciolo e M. Caracciolo Pernotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1990.

Heidegger, M, *Holzwege*, Klostermann Frankfurt, 1950; tr it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

Lévinas E., *Totalité e infine*, Niyhoff, Den Haag, 1971, tr. it. di A. dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2000.

Levinas E., *Le temps e l'Autre*, Minuit, Paris 1979 ; trad. it da F. Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Melangolo, Genova 1997.

Leuroux N., *Nati dalla terra*, Meltemi, Roma 1998.

Lloyd G., *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Methuen, London 1984.

Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, BUR, Milano 1990.

Mauxion M., *La trasmissione della parola oracolare*, in *Inchiesta*, 1987 n. 12. p. 23.

Merleau Ponty M., *Le visibile et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1997.

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

Nancy J.L., *Corpus*, Éditions A.M Métailié, Paris 1992, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004

Platone, *Timeo*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 1994.

Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2002.

Pulcini E., *Individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Pulcini E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Rich A., Garzanti, *Of Woman Born*, W.W Norton, New York 1977, tr. it di M.T Marengo, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977.

Vaccaro S. (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997.

Veggetti Finzi S., *Psicoanalisi al femminile*, Laterza, Bari 1993.

Veggetti Finzi S., *Storia delle passioni*, Laterza, Roma 2003.

Violi P., *L'infinito singolare. Considerazioni sulla differenza sessuale nel linguaggio*, Essedue, Verona 1992.

Wittig M., *Le corp lesbien*, Minuit, Paris, 1975.

b) articoli e saggi

R. Braidotti, *Femminismo anche con altro nome*, in «DWF», 26-24, 1995.

Cixous H., *Le rire de la Meduse*, in «L'Arc», 61, 1975.

Cixous H., *Le sexe ou la t t e*, in «Les Chaiers du Grif», 5., 1976.

Braidotti R., *Tra il non più e il non-ancora: sulla bio/zoe-etica. Etica, egualitarismo, sostenibilità.* In [www.Golemindispensabile.it/puntata15/articolo,](http://www.Golemindispensabile.it/puntata15/articolo_id=id=739&num=14&sez=198&tipo=&mpp=&ed=&as=) asp?

Clement C., *Lacan et l'Europe*, in «Le Magazine littéraire», 1991. p. 288.

Delphy C., *Proto-féminisme et anti-féminisme*, in «Questions Féministes», 3, 1974, pp. 36-48.

Fouque A., *Notre pays, notre terre de naissance, c'est la corps maternel*, in «Des femmes e mouvements», 1, 1982, pp. 21-33.

M. Wittig, *One Is Not Born a Women*, in «The Straight Mind and Other», Beacon Press, Boston 1992.

Hooks Bell, *Scrivere autobiografia*, in «Tutte Storie», 1999, pp. 52-54.

Lauretis de T., *The Essence of the Triangle; or, Taking the Risk of the Essentialism Seriously*, in «Differences», 1, 1988, pp. 3-37.

Rubin G., *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex*, in R. Reiter (a cura di), *Towards an Anthropology of Women*, Montly Review Pres, New York 1975, tr. it di A. Buttafuoco, *Lo scambio delle donne*, in *Nuova Dwf*, 1, 1976.

Rubin G., *Thiking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in H. Abeleove e D.M. Halperin (a cura di), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New-York 1993.

Trinh Minh-Ha, *Differenza e alterità*, in «Tutte Storie», 1996, pp. 39-41.

Violi P., *Le origini del genere grammaticale*, in «Inchiesta», 5,1987. p. 87-99.

Zamboni C., *Marleau-Ponty, le amiche, l'ontologia carnale, la politica e gli amici*, in «Dossier Marleau-Ponty», in «Segni e comprensioni», 44, 2001, pp. 59-69.