

FILOSOFIA ITALIANA

_ Filosofia Italiana nasce nel 2005 su iniziativa di un gruppo di professori e giovani ricercatori inizialmente basati alla Sapienza – Università di Roma. Sin dall'inizio, la rivista si è proposta come una voce contro corrente rispetto all'interesse fortemente prevalente nel nostro Paese per la filosofia di lingua tedesca, inglese e francese. Né, per altro, voleva essere in alcun modo polemica riguardo a un fenomeno che è necessario considerare e capire. Più modestamente, ma con vera convinzione, i promotori consideravano molto importante che il patrimonio di idee, testi, riviste, dibattiti, riflessioni filosofiche di cui la storia italiana è ricca fosse non solo noto, ma conosciuto a fondo. La fiducia che implicitamente riponevano nel progetto era di contribuire a una coscienza intellettuale e civile più critica, più affinata, del panorama filosofico attuale. La speranza era anche che il contatto con una materia filosofica trascurata, ma non priva di valore, potesse servire a riallacciare dei fili, di prosecuzione o anche solo di confronto, con un passato che non è mai tale se non lo si è conosciuto, elaborato, trasformato.

A dodici anni dalla sua nascita, Filosofia Italiana si è confermata ed è, anzi, cresciuta come laboratorio di ricerca e riflessione non solo sui temi, ma sullo statuto stesso della tradizione filosofica in Italia, essendo riconosciuta come un punto di riferimento autorevole negli studi italiani. A tal proposito, convinzione della redazione è che il problema di una filosofia "italiana" resti ancora aperto: lo dimostra la variegata rinascita odierna dell'interesse scientifico per il pensiero nostrano. Tuttavia, il fatto che esista una filosofia in lingua italiana, radicata nelle vicende della nostra cultura, è appunto un fatto. Questo fatto, dove essere e pensiero (per usare due termini della tradizione metafisica) si tengono in reciproca tensione, è uno degli accessi possibili alla riflessione filosofica. Per noi, che abbiamo maestri e storia italiana, è quasi un passaggio obbligato – pur nella disseminazione e nella fuoriuscita dai confini italiani, che caratterizza sempre più il lavoro scientifico delle ultime generazioni di ricercatori.

_ filosofiaitaliana.redazione@gmail.com

DIRETTORE EDITORIALE

Massimiliano Biscuso
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
(m.biscuso@iisf.it)

VICEDIRETTRICE

Stefania Pietroforte
Independent Researcher
(pietrofortestefania10@gmail.com)

CAPOREDATTRICE

Federica Pitillo
Università Federico II di Napoli
(federica.pitillo@gmail.com)

COORDINATORE REDAZIONALE

Ambrogio Garofano
Independent Researcher
(garofano.am@gmail.com)

REDAZIONE

Ludovica Boi
Università di Verona
(ludovica.boi@univr.it)
Francesco Pisano
Università di Firenze/Università di Wuppertal
(francesco.pisano@unifi.it)
Federico Rampinini
Università di Roma Tre
(federico.rampinini@uniroma3.it)
Jonathan Salina
Scuola Normale Superiore di Pisa
(jonathan.salina@sns.it)
Camilla Sclocco
ENS de Lyon – Laboratoire Triangle
(camilla.sclocco@ens-lyon.fr)

COMITATO SCIENTIFICO

Andreas Arndt
Humboldt Universität zu Berlin
(andreas.arndt.1@hu-berlin.de)
Joseph A. Buttigieg †
University of Notre Dame, Indiana, USA
Eugenio Canone
CNR – ILIESI, Roma
(eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Giuseppe Cantillo †
Università degli Studi di Napoli Federico II
(giuseppe.cantillo@unina.it)
Michele Ciliberto
Scuola Normale Superiore di Pisa
(michele.ciliberto@sns.it)
Roberto Esposito
Scuola Normale Superiore di Pisa
(roberto.esposito@sns.it)

János Kelemen
Università ELTE, Budapest
(jim218@t-online.hu)
Fabrizio Lomonaco
Università degli Studi di Napoli Federico II
(fabrizio.lomonaco@unina.it)
Marcello Mustè
Sapienza – Università di Roma
(marcello.muste@uniroma1.it)
Angelica Nuzzo
City University of New York
(anuzzo@gc.cuny.edu)
Wolfgang Röther
Universität Zürich
(wolfgang.rother@philos.zuh.ch)
Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense, Madrid
(nuriasma@ucm.es)
Elena Pulcini †
Università di Firenze
(elenapulcini2@gmail.com)
Gennaro Sasso
Sapienza – Università di Roma
(gennarosasso@gmail.com)
Giuseppe Vacca
(gvacca@fondazionegramsci.org)
Mauro Visentin
Università degli Studi di Sassari
(maurovis@uniss.it)
Renata Viti Cavaliere
Università degli Studi di Napoli Federico II
(viti@unina.it)

— DIRETTORE RESPONSABILE
Mario Sesti

ISSN 2611-3392 (testo stampato)
ISSN 2611-2892 (online)
Aut. Tribunale di Roma n. 14/2017 del 9/2/2017
Periodicità: semestrale
Tutti gli articoli sono sottoposti a peer review e/o a
doppia blind review
Dominio web: www.filosofia-italiana.net

Copyright © MMXXXIII

Aracne è un marchio editoriale di Adiuvaré S.r.l.

ISBN 979-12-218-0897-1

I edizione: 15 settembre 2023

Filosofia italiana

La filosofia del linguaggio nella cultura italiana del Novecento.

Figure e temi

XVIII, 1/2023

a cura di Stefano Gensini e Ilaria Tani

Classificazione Decimale Dewey:

195.05 (23.) FILOSOFIA OCCIDENTALE MODERNA. ITALIA. Pubblicazioni in serie

Indice

Giuseppe Cantillo. <i>In Memoriam</i>	7
Introduzione di Stefano Gensini e Ilaria Tani	9
_ INTERVISTA	
<i>Croce filosofo del linguaggio.</i> <i>Dialogo tra Fabrizia Giuliani e Marcello Mustè</i> a cura di Fabrizia Giuliani	15
_ SAGGI	
<i>Ancora su Gramsci e il Cours de linguistique générale</i> di Alessandro Carlucci	33
<i>Aspetti della filosofia del linguaggio in Antonino Pagliaro</i> di Stefano Gensini	49
<i>Storicismo e ricerca linguistica. La riflessione di Benvenuto Terracini</i> di Ilaria Tani	73
<i>L'idea di linguaggio di Giovanni Vailati</i> di Augusto Ponzio	95

<i>La semiotica del linguaggio di Ferruccio Rossi-Landi</i> di Cosimo Caputo	111
<i>Le origini della filosofia analitica del linguaggio in Italia</i> di Fabio Sterpetti	129
<i>Le basi linguistiche della Critica del gusto di Galvano Della Volpe</i> di Romeo Bufalo	151
<i>L'altro dell'immagine. Il linguaggio in Emilio Garroni, tra riflessione estetica e filosofia critica</i> di Dario Cecchi	171
<i>Tullio De Mauro. Una semiologia a base semantica</i> di Michela Tardella	187
<i>La semiotica filosofica di Umberto Eco: cultura, enciclopedia, interpretazione</i> di Stefano Traini	203
<i>La critica femminista al linguaggio neutro della teoria: Adriana Cavarero</i> di Olivia Guaraldo	219
Gli autori	235

La critica femminista al linguaggio neutro della teoria: Adriana Cavarero

di Olivia Guaraldo*

ABSTRACT

This essay discusses Adriana Cavarero's feminist critique of the neutral language of philosophy and her theory of sexual difference. The notion of sexual difference – as originally developed in the work of Luce Irigaray – is crucial to Adriana Cavarero's philosophy: the human is never neutral, but always sexed, and in this perspective, femininity, or women's identity, needs to be rethought outside of its role and position within the patriarchal order. By insisting on the elementary given of the sexed body (*sessuazione*) in its relationship with thinking and language, sexual difference feminism aims at producing a different symbolic order that does not erase women or subsume them under the falsely neutral term 'man'. Sexual difference, claims Cavarero, is both a material and symbolic dimension that needs to be named, signified and rendered politically active. [_Contributo ricevuto il 29/01/2023. Sottoposto a peer review, accettato il 17/02/2023.](#)

I _Tra parola e realtà

Filosofo della politica ed esponente del 'pensiero della differenza sessuale', Adriana Cavarero è una delle pensatrici italiane più note a livello internazionale. Nata a Bra, nel 1947, dopo gli studi liceali a Torino si forma all'Università di Padova, trasferendosi poi all'Università di Verona, dove ha insegnato fino al 2016. Nel 1990 si impone all'attenzione del dibattito filosofico contemporaneo con *Nonostante Platone*, testo di notevole originalità teoretica che suscita un grande interesse soprattutto all'interno del dibattito femminista internazionale. Dal 1992, quando esce la traduzione in

inglese del testo, con il titolo *In Spite of Plato*, la sua opera continua ad essere tradotta e discussa, in Italia e all'estero, in diversi ambiti, che spaziano dalla filosofia alla teoria politica, dalla teoria femminista ai *voice studies*¹.

Sebbene la sua produzione scientifica non appartenga quindi *stricto sensu* alla filosofia del linguaggio, la domanda a cui la ricerca filosofica di Cavarero pare costantemente ritornare, dai primi articoli giovanili su Platone all'ultimo volume in corso di stampa sul corpo femminile generante, riguarda il rapporto tra realtà e parola². Tra ciò che è in quanto appare e la lingua che dice questo apparire. Tale rapporto non è mai neutrale o innocente, eppure, per

* Università degli Studi di Verona.

Cavarero, si tratta di una relazione fondamentale e fondante la modalità attraverso cui l'umano sta nel mondo, in quanto parlante, in quanto *zoon logon echon*. C'è, in altri termini, per Cavarero, una realtà che ci appare, la cui 'durezza' può trasformarsi in discorso, ma non verrà mai esaurita da esso. La realtà esiste e resiste ai tentativi di de-materializzarla in costruzioni linguistiche; la lingua non è solo costruito performativo che produce ciò che nomina. La lingua, semmai, ha una sua storia, rintracciabile nelle etimologie, nelle mitologie, nella letteratura e nella poesia, che Cavarero utilizza nel suo lavoro genealogico per comprendere come si è arrivati a certi significati, a certi 'regimi di verità'. Ma quella stessa lingua conserva una sua *aderenza* alla realtà e, per quante figurazioni essa possa prendere, rimane legata alla concretezza che l'ha generata. La lingua, infatti, ha essa stessa una sua 'durezza', una sua materialità fonica che si radica in un corpo, nelle sue corde vocali come nei suoi polmoni³. Tale materialità – del mezzo che dice e della cosa detta – gioca nel pensiero di Cavarero un ruolo fondamentale, e ne fa una pensatrice originale nel panorama filosofico contemporaneo, all'interno del quale si è invece prodotto, negli ultimi decenni, un *dogma discorsivistico* per il quale ogni richiamo alla materialità è bandito.

2 _ Corpo e linguaggio

Fin dai suoi primi saggi su Platone, Cavarero prende in esame un particolare tipo di lingua, la lingua della filosofia che, sin dalle sue origini parmenidee, si fonda sulla necessità di separare strutturalmente ciò che è da ciò che appare, ciò che i sensi colgono e la voce nomina, da ciò che il pensiero estrae da tale apparire e ne fa elemento di verità, forse innominabile. Il processo di astrazione è anche un processo di *estrazione* dalla realtà percepita con i sensi di quegli elementi che paiono non essere essenziali alla verità cui la filosofia aspira. In questa estrazione, come è noto, è il corpo il primo elemento ad essere espulso dal discorso di verità filosofico.

Rappresentazione e restituzione dell'immagine. Platone sui nomi è un saggio che Cavarero scrive nel 1984, utile a costruire una provvisoria genealogia del pensiero dell'autrice in relazione alla lingua della teoria. Nel testo, prendendo ispirazione dagli scritti di Walter Benjamin sulla lingua e sul traduttore⁴, Cavarero rilegge il *Cratilo* valorizzando l'immaginazione platonica di una lingua originaria ormai perduta, o forse mai esistita, nella quale i nomi custodirebbero la 'sostanza' delle cose e perciò il loro senso autentico. La profondità di analisi di quel saggio indica, a posteriori, come il 'corpo a corpo' con Platone che caratterizza l'opera di Cavarero sin dagli esordi, ne determini anche l'andamento futuro. Sebbene sia

autrice della nota monografia sulla critica femminista della filosofia antica intitolata *Nonostante Platone*, Cavarero conserva nella sua ricerca filosofica una tensione platonica che, come ella annuncia nel saggio sul *Cratilo*, si interroga sulla possibilità di una sostanza di perfetta trasparenza linguistica, di una corrispondenza fra le parole e le cose che non c'è più, forse c'era ed è andata perduta, o non c'è mai stata ma resta come oggetto di desiderio. Cavarero è consapevole dell'impossibilità di una restituzione completa e trasparente di questa ipotetica forma originaria – e tuttavia, come Platone, non rinuncia ad una ricerca della medesima, come si cerca una stabilità che si colloca oltre le convenzioni, oltre i relativismi, oltre i giochi linguistici e i sofismi. Per Cavarero, però, a differenza di Platone, non si tratta di un'origine in senso metafisico, stabile ed eterna oltre le cose materiali, *ta physikà*. Si potrebbe fare una analogia fra la prospettiva platonica evocata dal *Cratilo*, per la quale i nomi sono un insieme imperfetto di *ousia* e materia fonica, di idealità astratta e corde vocali, e l'indagine teorica di Cavarero, dove il corpo è concrezione individualizzata della materia vivente. Il corpo, in altre parole, è materia biologica che si incarna in un'unicità, e la vita si dà sempre in forma singolare. Resta però centrale, oltre e prima delle singolarizzazioni, la dimensione materiale della corporeità come dimensione inestinguibile, non totalmente riducibile a discorso. Soprattutto non riducibile al discorso astr-

ente della filosofia. A tale proposito Cavarero mostra, in molti dei suoi lavori, come il mito e la poesia (nel caso dell'antico) o la letteratura (nel caso del moderno) riescano a dire, a differenza della filosofia, e nonostante essa, tale appartenenza essenziale del singolo vivente a una materialità intrascendibile.

Il corpo, allora, tanto più il corpo femminile, escluso e cancellato dal discorso filosofico, può essere visto, all'interno dell'intera riflessione di Cavarero, come un possibile luogo del fondamento: la materialità corporea diviene, nella riflessione femminista di Cavarero, un *datum* che costantemente rammenta ai giochi funambolici del pensiero che esso esiste, e che pesa, letteralmente, nella definizione dell'umano, della sua condizione mondana, relazionale, incarnata⁵. E lo sforzo intellettuale di Cavarero, per paradossale che possa apparire, è costantemente teso a trovare una lingua teorica che dica il corpo senza de-materializzarlo, senza ridurlo a semplice costruzione discorsiva. Si tratta, nel suo pensiero, di una materialità che si spartisce in differenti forme o momenti: l'unicità incarnata di *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, il corpo come elemento materiale bandito dal discorso filosofico politico e tuttavia in esso riemergente sotto forma di metafora in *Corpo in Figure*, la voce come elemento materiale imprescindibile di ciascuna unicità in *A più voci*, la materialità di corpi che si fanno esplodere per uccidere altri corpi in *Orrorismo*,

e quella invece di corpi che si piegano su altri corpi per accudirli in *Inclinazioni*⁶. Nel recente lavoro sulla maternità, di prossima pubblicazione, l'elemento materiale della corporeità è esplicitato ulteriormente: in esso Cavarero interroga, attraverso la rilettura di alcune autrici contemporanee (Lispector, Ferrante, Ernaux), della tragedia e del mito, il corpo materno «come luogo materialmente carnale dell'origine, del venire al mondo come organismo individuale, forma singolare di esistenza»⁷, ovvero come luogo di un'esperienza viscerale che tocca, conosce e si fa complice del processo biologico mediante il quale la vita, perpetuandosi, si singularizza. Seppure di sfuggita, vale forse la pena di notare che l'aderenza di Cavarero alla materialità corporea sfocia qui, attraverso la decostruzione dell'anti-biologismo di una certa tradizione femminista, in una accezione nettamente positiva dell'intreccio fra maternità e biologia, riletto in termini di zoo-ontologia.

Per riprendere un'efficace espressione definitoria usata da Platone nel *Menone*, la figura è «limite di solido»⁸, e, declinandola nei termini del materialismo corporeo elaborato originalmente da Cavarero, potremmo dire che il corpo è *limite dell'umano*, sebbene il modo in cui tale limite influisce nella definizione dell'umano stesso è cosa che il *logos*, nelle sue capacità connettive potenzialmente infinite – nella sua arte tessile – continuamente modifica, rielabora, aggiorna.

Esso resta tuttavia un limite, che, come insegna il pensiero della differenza sessuale, non è buona cosa eliminare.

3 _ Il contesto del femminismo italiano

Ci occuperemo qui, ai fini di una trattazione – seppure sommaria – di Cavarero come pensatrice della 'lingua della teoria', di un saggio da lei pubblicato nel 1987, dal titolo *Per una teoria della differenza sessuale*⁹. Si tratta di un testo seminale, estremamente influente per lo sviluppo teorico della prospettiva femminista del pensiero della differenza sessuale. Alcune pensatrici italiane, già attive in ambito accademico e nei gruppi politici e culturali sorti a ridosso della contestazione studentesca del '68, negli anni '80 del Novecento rielaborarono in chiave teorica l'esperienza politica diffusa della vibrante stagione delle lotte delle donne negli anni '70¹⁰. Il femminismo italiano, mobilitatosi in maniera rilevante attorno alle battaglie per i referendum su divorzio e aborto, si era in realtà già diffuso in maniera 'molecolare' nella società italiana tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70 grazie a una proficua interazione fra i gruppi femministi – spesso spontaneamente sorti all'interno del più ampio movimento studentesco – e le donne appartenenti a partiti e sindacati¹¹. Il suo fu da subito un profilo peculiare all'interno di quella che le storiche dei movimenti delle donne hanno definito la 'seconda

ondata' femminista¹², in quanto la caratteristica principale del femminismo italiano non fu tanto la diffusione di ideali di uguaglianza e parità fra uomini e donne – quelli con cui ancora oggi si tende a identificare il femminismo nel suo senso *mainstream* – bensì la consapevolezza di poter esprimere, come donne, identità differenti da quelle approntate dal patriarcato, dal dominio maschile. Che cosa la parola 'donna' significasse era stato, fino a quel momento, prodotto da un discorso a cui le donne avevano accesso parziale. I 'processi di soggettivazione' disponibili per le donne erano sostanzialmente limitati alle dimensioni private della famiglia, con le sue declinazioni procreative, di cura e sessuali: madri, mogli, figlie, sorelle erano le modalità principali attraverso cui le donne potevano relazionarsi con loro stesse e con il mondo. La cesura femminista, invece, apriva innanzitutto alla possibilità di pensare se stesse e le proprie relazioni attraverso processi di soggettivazione più ampi, plurali, che permettevano una politicizzazione delle dinamiche naturalizzanti proprie della società patriarcale. Si trattò di una presa di coscienza che comportava una politicizzazione del privato, una messa in discussione collettiva dei valori e dei modelli del femminile – attraverso le forme organizzative spontanee dei numerosi 'gruppi di autocoscienza' nati all'inizio degli anni '70. Condotti in contesti piccoli, spesso domestici o presso associazioni cultu-

rali, secondo un rigido separatismo che non prevedeva la presenza maschile, tali gruppi non si indirizzarono alla rivendicazione di una uguaglianza con gli uomini, bensì a esplorare il femminile dal lato della sua alterità rispetto al maschile¹³. Come ha scritto Anna Rossi Doria, il femminismo italiano ha posto «l'accento sull'idea di differenza più che su quella di uguaglianza»¹⁴. Un tratto dominante dell'esperienza italiana è stato quindi il rifiuto dell'emancipazione – connotata con il termine velatamente dispregiativo di 'emancipazionismo', interpretato come l'assimilazione della donna al modello dell'individuo neutro e universale, astrattamente posto come modello dell'umano ma in realtà forgiato a partire dalla misura del maschile¹⁵.

Il pensiero della differenza sessuale, sviluppatosi a partire dai primi anni '80 fu, in un certo senso, la rielaborazione teorica di quell'esperienza femminista, non tanto come riflessione *ex-post* su quanto accaduto, e nemmeno come celebrazione nostalgica di un tempo della militanza nella cosiddetta epoca del 'riflusso'. Si trattò, piuttosto, di una continuazione del femminismo con altri mezzi, di un passaggio dalla pratica e dall'impegno alla teoria, dalla militanza e dall'attivismo alla elaborazione filosofica, per continuare su altri piani un processo di decostruzione della cultura e del linguaggio patriarcali.

4 _ La differenza sessuale

Per 'differenza sessuale', le pensatrici in questione intendono innanzitutto quel dato elementare della sessuazione corporea che differenzia gli uomini dalle donne, la dimensione materiale dei corpi che spartisce l'umano (prevalentemente) in due sessi. A tale dato elementare, intrascendibile, è però necessario conferire una dimensione simbolica autonoma che sia in grado di sottrarre la differenza sessuale alle cornici di senso patriarcali (che la intendono, alternativamente, come inferiorità, particolarità, complementarietà) e, conseguentemente, permettere alle donne di rappresentarsi e persino pensarsi indipendentemente da come sono state pensate da altri. La questione è cruciale e va a toccare, oltre ai vari saperi specifici, il discorso definitorio per antonomasia, la filosofia. Cavarero, che appartiene appieno al novero delle pensatrici sopra evocate, muove dunque dalla lingua della teoria, mettendo fin da subito in luce come la pulsione di questa all'universalizzazione nasconda invece un 'particolarismo patriarcale' che è necessario smascherare, sebbene l'impresa non sia affatto semplice.

La supposta prospettiva neutra del linguaggio filosofico, questa l'argomentazione principale di Cavarero nel saggio in questione, nasconde in realtà un'origine sessuata. Facendo tesoro delle riflessioni della pensatrice belga Luce Irigaray su questo tema, Cavarero nota che, già

nell'ordine della lingua d'uso, il termine 'uomo' pretende per sé una valenza universale, ponendo il sostantivo 'donna' in una posizione accessoria, ridotta a mero *particolare* da un ordine simbolico che non solo esclude la nominazione della donna su un piano di equivalenza rispetto all'uomo, ma altresì basa la propria validità sull'esclusione dell'esperienza e dell'esistenza sessuate al femminile¹⁶. Il linguaggio della teoria, in maniera ancora più assertiva della lingua comune, cela, dietro l'apparente universalità neutra, la sussunzione del femminile al maschile attraverso una fondamentale indifferenza per il dato elementare della sessuazione ed una completa coincidenza del paradigma dell'umano con la sua forma maschile: l'«io penso» proprio del discorso filosofico, presentandosi come universale rispetto al soggetto e come neutro rispetto alla sessuazione, porta invece in sé un solo genere grammaticale che «irrita e incrina questa rappresentazione di universalità»¹⁷. In che modo? Cavarero spiega che se questo 'io' viene collegato al femminile – nell'enunciato 'io sono donna' – esso non avrà la stessa valenza universale dell'enunciato che predica 'io sono uomo'. La pacifica bipolarità di maschio e femmina – il dato elementare dell'esistenza dei due sessi – diventa problematica quando applicata alla coppia uomo/donna, ai significati che sono veicolati dalle due parole. Se, infatti, diciamo 'l'uomo è mortale', volendo dire qualcosa di universalmente

vero, lo diciamo intendendo con 'uomo' sia l'uomo che la donna. Se dicessimo invece 'la donna è mortale', la verità che ne deriverebbe sarebbe solo parziale, e l'inferenza potrebbe persino essere comica: 'allora, l'uomo è immortale'¹⁸. Attraverso queste analisi elementari della lingua, Cavarero vuole mostrare come la donna sia pensata sempre come parzialità e l'uomo come universalità, ma mentre la parzialità del termine 'donna' è linguisticamente molto chiara, non lo è quella dell'uomo. Pretendendo per sé la posizione dell'universale, 'uomo' non solo cancella la differenza della donna sussumendola, ma nega anche la propria stessa parzialità di umano sessuato al maschile: «l'uomo, come sessuato maschile, porta infatti in sé la finitezza, e tuttavia, con una straordinaria parabola logica, esso, attraverso una dinamica ascendente, assolutizza tale finitezza facendola asurgere a universalità»¹⁹.

La bipolarità di uomo/donna non gode quindi di simmetria e la donna è sempre pensata, entro questo schema di universalizzazione del parziale, come parzialità che resta tale, che non si può universalizzare ma riconoscersi solo come alterità che si fonda 'in negativo', per difetto. Del resto, la 'logica del medesimo' che domina la verità della filosofia, per la quale è necessaria una *reductio ad unum* del soggetto, ammettendo semmai solo la sua contrapposizione ai 'molti', non permette la logica duale «che pensa l'esser uomo e l'esser donna come qual-

cosa di originario che richiede una concettualizzazione duale, un duale assoluto, una sorta di paradosso per la logica dell'uno-molti»²⁰. Se lo sforzo teorico fosse invece proteso a una concettualizzazione duale, si potrebbe dare in essa il rispetto per la finitezza che caratterizza i due sessi, senza assolutizzarne uno alle spese dell'altro. La filosofia non sembra però interessata a tale finitezza, e la differenza sessuale «rimane per la filosofia qualcosa di impensato, un superfluo determinarsi dell'uomo in uomo e donna, come se il trovarsi sessuato [...] fosse un accadimento banale per la fatica del concetto, un accadimento buono tutt'al più per le discipline biologiche»²¹.

Detto in altri termini, il pensiero occidentale, anziché intraprendere la strada del due, in cui l'umano è pensabile a partire dalle sue diverse incarnazioni sessuate, ha disgraziatamente percorso il sentiero «della totalità una e compatta dell'identico», in cui è il pensiero a tracciare la via della verità, a partire da Parmenide²². In questo percorso, in cui «il pensiero identico dell'essere» è anche linguaggio che lo dice, il *logos*, il soggetto di questo dire è entità disincarnata che traduce in linguaggio l'ordine delle cose. Cavarero contesta proprio la natura esclusivamente pensante di questo soggetto: non si tratta di un'entità disincarnata ma sempre dell'uomo, però privato della sua parzialità sessuata. La definizione dell'umano come il 'vivente che ha il *logos*' di cui parla Aristotele, è in

realtà già un'operazione di universalizzazione del maschile, la cui parzialità sessuata assurge invece a universalità neutra che accoglie in sé l'esser uomo (maschio) e l'esser donna (femmina):

tale universale, infatti, pretendendo di valere anche per il sesso escluso, cancella lo spazio logico del differire originario trasferendolo a valle come differire conseguente. Così la donna è l'universale uomo con 'in più' il sesso femminile²³.

5 _ La critica sessuata al linguaggio neutro-universale: l'essenza come assenza

Uno dei principali problemi individuati da un approccio teoretico che invece voglia *dire* la differenza sessuale, rompendo la 'gabbia d'acciaio' linguistica già presente, come abbiamo visto, nel linguaggio d'uso – un approccio che sia in grado di far significare la differenza sia ontologicamente sia politicamente – consiste proprio nell'impossibilità per la donna di dirsi attraverso il linguaggio della teoria. Se la differenza sessuale resta per la filosofia un impensato, nel senso che alla filosofia non interessa la finitezza dei corpi, la loro spartizione materiale in due sessi, perché la considera un dato irrilevante ai fini della produzione di discorsi veri, all'interno di essa la donna non trova dicibilità; *lei* parla in una lingua che non le appartiene, come se fosse eternamente straniera alla dimensione

con cui pure ella stessa produce significati. Cavarero insiste su questo aspetto, fatto logicamente derivare dalla premessa di un uso 'inclusivo' della lingua: se 'uomo' vuole dire 'uomo e donna', allora la donna sarà sempre assimilata, sussunta, sotto un universale che, se la dice, la dice in quanto ciò che lei, sessualmente, corporalmente, materialmente, non è.

Difficile dunque negare che gli effetti di tale 'inclusione' siano molteplici e tuttavia convergenti: la cancellazione della datità dell'elemento corporeo, incarnato, dei due sessi; la coincidenza di *una* sessuazione umana – l'uomo come maschio – con l'universale (hanno lo stesso nome, vorrà pur dire qualcosa...) con tutti gli effetti simbolici che tale coincidenza innesca (valori, norme, condotte e tutto ciò che va sotto il nome di patriarcato); l'incapacità da parte del pensiero di considerare la corporeità e la finitezza come elementi costitutivi del soggetto. 'Differenza sessuale', infatti, significa soprattutto messa in crisi dell'antropocentrismo e della supposta illimitatezza di un umano che non sa (e non vuole) cogliersi nella propria inesorabile parzialità. 'Differenza sessuale', quindi, prima che alludere ad una essenza del femminile, si pone come *affermazione* di una finitezza carnale costitutiva dell'umano. Se per la filosofia del Novecento, però, tale finitezza ha essenzialmente a che fare con un 'essere per la morte', essa diviene, nell'orizzonte di una teoria della differenza sessuale, l'occasione per 'dire la nascita',

come titola un articolo di Cavarero del 1990²⁴. Conseguenza possibile (ma non necessaria) di una prospettiva che ponga al centro la sessuazione dell'umano – il suo differenziarsi incarnato e il suo potersi dire in questa differenza – è infatti la sfida di dire diversamente, se non *gioriosamente*, la finitezza, valorizzandone la dimensione generante anziché quella mortale. Il materno, con il pensiero della differenza sessuale, entra – seppure con difficoltà, scontando negli anni a venire molti sospetti e censure – nel discorso filosofico²⁵.

Eppure, per tornare alla questione concettuale evocata dalla cancellazione delle donne, la difficoltà di una teoria della differenza sessuale sta proprio negli strumenti attraverso cui produrre teoreticamente tale differenza e farla significare in senso filosofico: come poter dire la differenza sessuale se essa è già da sempre assente all'interno di una universalizzazione «che l'altro fa di sé, proponendosi però non già come altro, ma come il tutto»²⁶? Una prima, provvisoria definizione viene individuata da Cavarero nella possibilità di produrre teoreticamente, dimostrandola, una consapevolezza dell'estraneità femminile all'ordine di discorso della filosofia.

Sebbene l'indicibilità della differenza sessuale non debba coincidere con una supposta *ineffabilità* del femminile, come se ad esso spettasse solo un mistico silenzio, tuttavia, l'analisi teorico-linguistica fin qui condotta sembra ammettere

solo una *assenza* della donna, che «non è il soggetto del suo linguaggio»²⁷. Che farsene dunque, filosoficamente, di chi «donna si trova ad essere», e che vorrebbe pensarsi come soggetto ma dispone solo di categorie che pregiudicano il suo autoriconoscimento? Siccome è impossibile, per la donna, come per qualunque altro parlante, «uscire con un atto di volontà dal proprio linguaggio», sarà per lei unicamente possibile dire «attraverso di esso la sua estraneità ad esso»²⁸. Assecondando, con evidente intento ironico, i protocolli del sapere filosofico, Cavarero giunge alla conclusione che se la domanda sull'essenza dell'uomo trova risposta nella formula aristotelica «l'uomo è un vivente che ha il linguaggio» – la domanda sull'essenza della donna potrebbe trovare una risposta nella consapevolezza dell'assenza: «la donna è un vivente che ha il linguaggio nella forma dell'autoestraniazione»²⁹.

L'estraneità come forma dell'appartenenza alla categoria dell'umano sembra, a prima vista, un paradosso. Tuttavia, tale paradosso caratterizza proprio l'esistenza simbolica delle donne – se si ammette, ovviamente, che la sessuazione conti anche a livello simbolico, che le donne non sono uomini, che il *datum* di una differenza dei corpi abbia rilevanza per il pensiero. È su questo punto che il *pensiero* della differenza sessuale incrocia la *pratica* della differenza sessuale e rivela la sua dimensione politica: il femminismo dei gruppi di autocoscien-

za aveva infatti messo l'accento sul disagio nei confronti di un'identità femminile prodotta da altri, funzionale al patriarcato e alle sue molteplici forme di subordinazione. Per esso la sfida era quella di una autodeterminazione non solo politica ma innanzitutto simbolica delle donne. Cavarero, nel saggio in questione, affronta il dilemma che già Carla Lonzi, figura inaugurale del femminismo italiano, aveva affrontato nei suoi scritti militanti negli anni '70. Se Lonzi evidenziava l'inadeguatezza del marxismo e del liberalismo a liberare le donne, Cavarero evidenzia l'inadeguatezza della filosofia a concepire le donne e a dire la differenza sessuale. Entrambe le critiche, l'una più politica, l'altra più teorica, hanno un esito comune in quanto sostengono che un percorso di autonomia e libertà per le donne non può fondarsi su una inclusione assimilatrice ma, paradossalmente, il riconoscimento di una mancanza, di un vuoto, è già un primo passo, teorico e politico, verso libertà e autonomia³⁰.

Se la donna simbolicamente non si appartiene, allora essa non può autonomamente significare la propria *essenza* né interpretare il proprio vissuto, se non nelle forme accessorie e subordinate del differire dal modello universale³¹. Però, è proprio in questa sostanziale assenza, nella paradossale essenza basata su un'assenza – in questo *vacuum* definitorio ed esperienziale – che si colloca la differenza sessuale, la quale resta «da scoprire e da produrre»³².

Il pensiero della differenza sessuale può muovere dunque i suoi primi passi consapevole dell'estraneità e della separatezza che ne caratterizzeranno il rapporto con il linguaggio della filosofia, con quel 'pensiero del Medesimo' che ha occultato la presenza dell'originario essere due e impedito lo svilupparsi di un differire che fosse altro rispetto alla differenza subordinata all'identità propria del canone filosofico sin da Parmenide.

Eppure, continua Cavarero, le donne esistono, e pensano. Dare senso alla presenza di un umano sessuato al femminile, indipendentemente dalle rappresentazioni e dai sensi che di esso sono state date all'interno dell'ordine simbolico patriarcale, acquista pregnanza filosofica solo nella misura in cui lega assieme l'esperienza della separatezza («la donna è un vivente che ha il linguaggio nella forma dell'autoestraniazione»³³) con la *vitalità* e l'*originarietà* di un vivente femminile che vuole dirsi e produrre senso a partire da sé: «l'esperienza della separatezza non più muta, ma venuta alla parola, e quindi concettualizzata, rappresentata, non è separata dal soggetto che la pensa pensandosi, che la concettualizza e la rappresenta. In questo pensiero la pensante si riconosce. Essa è in atto il suo pensiero di sé»³⁴.

La sfida di un pensiero che riconosca il dato fondamentale della sessuazione pone come pensabile, da un punto di vista squisitamente teoretico, la differenza, l'essere due come dato originario da cui

partire per significare l'umano³⁵. Quella via non intrapresa dalla filosofia ai suoi inizi, la via che pone il due, anziché l'uno come originario, può essere percorribile solo grazie alla presenza di un soggetto che nel suo (della filosofia) linguaggio non si riconosce ma che fa di tale non riconoscimento la sua (provvisoria) essenza. È la presenza vivente di un soggetto che problematizza la propria estraneità all'interno del linguaggio della teoria che inceppa il macchinario teorico stesso. Segnalando il vuoto, il soggetto femminile, consapevole della propria estraneità formulata in termini essenziali, quindi servendosi degli arnesi della teoria, opera un *sabotaggio* della teoria stessa: in un circolo virtuoso tra essere ed esistere, Cavarero propone di opporre all'universalità assimilatrice del neutro-universale la presenza vivente di un soggetto che esiste e preme per la propria dicibilità: «è il tentativo di dare senso ad una presenza che non si è mai stancata di offrirsi al pensiero»³⁶.

Se il linguaggio ha universalizzato la parzialità o la specificità del parlante maschile, come abbiamo visto, se, in altri termini, il linguaggio ha, dal punto di vista innanzitutto teorico, cancellato la differenza sessuale, quello stesso linguaggio però «non può eliminare la presenza del suo semplice esserci»³⁷. Troviamo qui un esempio di quella attenzione, richiamata all'inizio di questo saggio, di Cavarero nei confronti del 'dato di realtà' la cui 'durezza' non può essere dissolta entro le maglie immateriali di un regime discorsivo.

6 _ Il *datum* della differenza e la sua (in) dicibilità teorica

Resta da chiarire, in conclusione, come la ricerca attorno a una teoria – e a una lingua – che riesca a pensare e dire la differenza sessuale, non si trasformi, politicamente, in una trappola definitoria. Se e come, in altri termini, la domanda sull'essenza non finisca per diventare un essenzialismo metafisico. Abbiamo già visto come le modalità attraverso cui la domanda sull'essenza è stata posta siano incentrate su un lessico della sottrazione: 'assenza', 'estraniamento', 'vuoto' sono i termini attraverso cui Cavarero definisce la differenza sessuale all'interno del linguaggio della teoria. Eppure, come abbiamo altresì evidenziato, tale assenza è incalzata dalla presenza di un esistente che vuole dirsi, a partire dal suo «semplice esserci già»³⁸, «*innanzitutto* in quanto donna».³⁹ Tale 'innanzitutto' però, argomenta Cavarero, non determina caratteristiche definitorie rigide ed uguali per tutte le donne. Differenza sessuale non vuole dire, e non ha mai voluto dire dagli esordi del pensiero della differenza sessuale, identità femminile predeterminata, rigida uguaglianza fra tutte le donne nella loro differenza dagli uomini. Questo malinteso senso della differenza – purtroppo oggi molto diffuso nella comprensione superficiale di quello sforzo teorico complesso che abbiamo qui cercato di delineare – è semmai un'ulteriore declinazione del patriarcato, che preferi-

sce racchiudere in un catalogo preciso di caratteristiche e ruoli la soggettività femminile. La questione è complessa e non c'è qui lo spazio per trattarla in maniera esaustiva. Tuttavia basti, in conclusione, accennare a come Cavarero affronta la questione alla fine del saggio che stiamo qui analizzando: ben lungi dall'essere tutte uguali, repliche seriali di un modello, le donne sono *simili* nella loro differenza. Chi si interroga sulla propria differenza sessuale, sulla propria innegabile sessuazione femminile, lo fa a partire da una «insopprimibile singolarità» che mai *coinciderà* con l'essenza femminile, ma che «vuole comprendere la sua singolarità a partire da questa essenza che le fa da fondamento»⁴⁰. Detto in altri termini, l'essere donna di ogni donna non è uguale in ognuna, perché si tratta sempre di una incarnazione in esistenze e corpi singolari, dove ciascuna è unica e irripetibile. Resta però imprescindibile un orizzonte di somiglianza nell'essere donne. Anche qui ritorna, come abbiamo visto all'inizio, l'elemento della materialità corporea che preme, per così dire, sui processi di individuazione e di singolarizzazione. Il *datum* innegabile, materiale e carnale, della differenza sessuale deve poter trovare dicibilità teorica, e allo stesso tempo non può mai venire da essa relativizzato o ridotto a costruzione linguistica.

Cavarero, a tale proposito, riprende ancora la definizione aristotelica dell'umano: in essa il ricorrere al «vivente che

ha il linguaggio»⁴¹ dipende dalla visibilità del fatto che l'umano è vivente, ovvero, per i Greci, mortale (perché il vivente muore, e «la morte è visibile»⁴²). Inoltre, tali viventi umani *visibilmente* parlano. Se, in altri termini, la 'visibilità' dell'essere 'viventi che parlano' è data per scontata, anzi, è utilizzata per rispondere alla domanda sull'essenza dell'umano, è perché si tratta di un *datum* innegabile. Eppure, afferma Cavarero, una simile 'visibilità', ossia datità innegabile, è propria anche della differenza sessuale. Perché dunque essa è stata invece cancellata? «Non appartiene alla offrendesi presenza della creatura umana l'essere già da sempre sessuata nella differenza così e non altrimenti?»⁴³.

È all'opera, in questi passaggi, un tratto tipico e originale del pensiero di Cavarero che, come dicevamo all'inizio, si sforza di segnalare come la presenza di una materialità reale, di una concretezza ineludibile, si offra al pensiero e ne sfidi le pretese idealizzanti, veicolate da un linguaggio che la occulta, selezionando porzioni di essa e trascurandone altre. La differenza sessuale è innanzitutto un *datum* a cui occorre riconoscere realtà, possibilmente nominandola nella sua autonomia, non in subordinazione rispetto all'universale che si basa proprio sulla sua cancellazione. L'unica via d'uscita possibile, allora, per riparare al danno di questa cancellazione e permettere alla differenza sessuale di significare – dalla filosofia agli altri saperi – è quella

di sfidare la logica del medesimo e pensare il due come originario: «il pensiero della differenza sessuale, riconoscendo il duale originario come un intrascendibile presupposto, esclude una logica di assimilazione all'Altro»⁴⁴. Si tratta, conclude Cavarero, di una logica duale «per ora solo prospettata come corretta e necessaria, ma non ancora sviluppata», la quale ci si presenta ancora come «conflittuale rispetto a quella logica dell'uno che ha soffocato la sua possibilità storica» e che

si basa, ai suoi esordi, su un «diffidare del pensiero, della presunta neutralità del linguaggio, della sua oggettività scientifica, e anche della sua bellezza»⁴⁵.

Resta da stabilire, ma questo compito va oltre gli intenti di questo saggio, se questa logica duale sia divenuta effettuale nei percorsi femministi successivi o se invece sia stata ancora una volta cancellata dalla prevalente e più familiare logica dell'«uno-molti» già prevista agli esordi del pensiero occidentale.

_ Note

1 _ Qui di seguito un elenco delle opere principali di Cavarero con le rispettive edizioni in inglese: *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1990, trad. ingl. *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, Polity, Cambridge 1995; *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano 1995, trad. ingl. *Stately Bodies*, Chicago, Michigan University Press, Michigan 2002; *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997, trad. ingl. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, Routledge, London 2000; *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003, trad. ingl. *For More than One Voice: Philosophy of Vocal Expression*, Stanford University Press, Stanford 2005; *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007, trad. ingl. *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, Columbia University Press, New York 2008; (con Angelo Scola) *Non uccidere*, il Mulino, Bologna 2011, trad. ingl. *Thou Shall not Kill*, Fordham University Press, New York 2015; *Inclinazioni. Critica della rettitudine*,

Cortina, Milano 2012, trad. ingl. *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford University Press, Stanford 2016; *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero di Hannah Arendt*, Cortina, Milano 2020, trad. ingl. *Surging Democracy. Notes on Hannah Arendt's Political Thought*, Stanford University Press, Stanford 2021. Di recente, alcune opere di Cavarero non più in commercio sono state ristampate dall'editore Castelvecchi, Roma.

2 _ A. CAVARERO, *Platone*, a cura di O. Guaraldo, Cortina, Milano 2018. Si tratta di una raccolta di articoli e saggi che Cavarero, nell'arco temporale che va dal 1974 al 2018, ha dedicato a Platone. Per il volume di prossima pubblicazione sul materno, l'autrice ha gentilmente concesso a chi scrive la visione del manoscritto, il cui titolo provvisorio è *Il tremendo del materno*.

3 _ A. CAVARERO, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale* (2002), Castelvecchi, Roma 2022.

4 _ W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo e Sul compito del traduttore*, in ID., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi,

Einaudi, Torino 1995, rispettivamente pp. 53-70 e pp. 39-52.

5 _ Su questo, mi permetto di rinviare a O. GUARALDO, *Thinking materialistically with Locke, Lonzi and Cavarero*, in T. HUZAR, C. WOODFORD (a cura di), *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence*, Fordham U.P., New York 2021, pp. 93-105.

6 _ Si veda la nota 1 per un elenco delle opere di Cavarero.

7 _ A. CAVARERO, *Il tremendo del materno*, di prossima pubblicazione, manoscritto concesso gentilmente dall'autrice.

8 _ PLATONE, *Menone*, 76 a. Faccio riferimento alla traduzione di F. Adorno in PLATONE, *Opere*, vol. 5, Laterza, Roma-Bari 1990.

9 _ A. CAVARERO, *Per una teoria della differenza sessuale*, in DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987, pp. 43-80. Il volume è stato riedito nel 2003 sempre da La Tartaruga. Qui si citerà l'edizione del 1987.

10 _ Gli esiti più significativi di questa elaborazione, iniziata negli anni '80 all'università di Verona da un gruppo formato da ricercatrici universitarie e altre donne, si possono ritrovare nei volumi collettanei di Diotima, comunità filosofica femminile. Cfr. DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, cit.; DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990. La produzione di volumi collettanei da parte della comunità filosofica di Diotima continua, con cadenza quasi regolare, fino a oggi: l'ultimo volume pubblicato è *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017, mentre è in corso di pubblicazione il volume *L'irrinunciabile. Alla radice dei bisogni*, Mimesis, Milano 2023.

11 _ F. IZZO, *I dilemmi del femminismo nella seconda Repubblica*, in E. ASQUER, E. BERNARDI, C. FUMIAN (a cura di), *L'Italia contemporanea dagli anni ottanta a oggi*, vol. 2, *Il mutamento sociale*, Carocci, Roma 2014, pp. 101-117.

12 _ Per una ricostruzione storica e teorica dei movimenti delle donne si vedano A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe* (2002), Pearson, Milano 2022; M.S. SAPEGNO (a cura di), *Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*, Mondadori, Milano 2011; M.P. PATERNÒ, *Donne e diritti*, Carocci, Roma 2012.

13 _ Sul femminismo italiano, in prospettiva storico-politica, si vedano almeno: LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg&Sellier, Torino 1987; F. LUSSANA, *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, Carocci, Roma 2012; A. ROSSI DORIA, *Ipotesi per una storia del neofemminismo italiano*, in EAD., *Dare forma al silenzio*, Viella, Roma 2007; T. BERTILOTTI, A. SCATTIGNO (a cura di), *Il femminismo negli anni Settanta*, Viella, Roma 2005.

14 _ A. ROSSI DORIA, *Ipotesi per una storia del neofemminismo italiano*, cit., p. 249.

15 _ O. GUARALDO, *Etica femminista: una rassegna storico-concettuale*, in P. RICCI SINDONI, C. VIGNA (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*, Vita & Pensiero, Milano 2008, pp. 86-87.

16 _ L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1976; EAD., *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978.

17 _ A. CAVARERO, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 43.

18 _ Ivi, p. 44.

19 _ *Ibidem*.

20 _ Ivi, p. 45.

21 _ *Ibidem*.

22 _ Ivi, p. 49.

23 _ Ivi, p. 48.

24 _ Su questo, Cavarero ha scritto molto, a partire dal saggio *Dire la nascita*, in DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, cit., pp. 93-121. Dal capitolo di *Nonostante Platone* dedicato a Demetra e Kore, a *Tu che mi guardi tu che mi racconti*, da *Inclinazioni. Critica della rettitudine* all'ultima opera, *Democrazia sorgiva*.

25 _ Cfr. L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991; EAD., *Female Genealogies*, in C. BURKE, N. SCHOR, M. WHITFORD (a cura di), *Engaging with Irigaray*, Columbia University Press, New York 1994, pp. 317-333. Sul rapporto fra madre e figlia, tema cruciale per il pensiero della differenza sessuale, mi permetto di rimandare a O. GUARALDO, *Mildred Pierce e l'(im)possibilità di una genealogia femminile*, in V. CAMMARATA, S. MARCENÒ (a cura di), *Narrazioni di genere e biopolitiche neoliberali*, Mimesis, Milano 2014, pp. 103-122.

26 _ A. CAVARERO, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 49.

27 _ *Ibidem*.

28 _ Ivi, p. 54.

29 _ *Ibidem*.

30 _ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974. Cfr. anche M.L. BOCCIA, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano 1990; L. CON-

TE, V. FIORINO, V. MARTINI (a cura di), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di rivolta*, ETS, Pisa 2011. Mi permetto di rimandare anche a O. GUARALDO, *Anatomia e politica in Carla Lonzi*, «Rivista italiana di filosofia politica», IV (2023), pp. 137-155.

31 _ Suscita una certa curiosità l'utilizzo, da parte di Cavarero in questo saggio, della parola 'essenza': cos'è che definisce una cosa in modo essenziale? Cosa ne determina le caratteristiche senza le quali quella cosa è o non è? La 'domanda dell'essenza' – come titola un paragrafo del saggio in questione – interroga quindi la filosofia dal lato dei suoi stessi protocolli per far emergere come l'essenza della donna 'non sia'. La curiosità, per la lettrice odierna, deriva dalla (giusta) disinvoltura con cui Cavarero utilizza questa parola filosoficamente cruciale, perché invece oggi essa è divenuta sinonimo di arretratezza teorica, bandita dogmaticamente, senza possibilità di appello, soprattutto dall'ambito degli studi di genere e femministi. Su questo, si veda l'illuminante saggio di Samantha FROST, *The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology*, in H.E. GRASSWICK (ed.), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 69-83.

32 _ AA.VV., *La differenza sessuale: da scoprire e da produrre*, in DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987, pp. 9-39.

33 _ A. CAVARERO, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 54.

34 _ Ivi, p. 60.

35 _ Celebre, a questo proposito, la lettura che Cavarero dà dei due passi della Genesi: il primo recita «maschio e femmina li creò», e allu-

de a una sostanziale simmetria dei due sessi nella loro relazione a Dio; la seconda invece recita: «il Signore plasmò con la costola, che aveva tolto all'uomo, una donna e la condusse all'uomo...» e subordina la donna alla carne maschile nonché alla sua autorità nominante (A. CAVARERO, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., pp. 66-67).

36 _ Ivi, p. 77.

37 _ Ivi, p. 61.

38 _ Ivi, p. 76.

39 _ Ivi, p. 74.

40 _ *Ibidem*.

41 _ Ivi, p. 77.

42 _ Ivi, 76.

43 _ Ivi, p. 77.

44 _ Ivi, p. 78.

45 _ *Ibidem*.