

Roberta Cordaro

Irigaray e Lacan. Lo *Speculum* dello scandalo

E se, per caso, avete l'impressione di non aver già tutto capito, allora forse lascerete le orecchie dischiuse a ciò che si tocca così vicino da confondere la vostra discrezione.

[Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, 1974]

Publicato nel 1974 a Parigi come tesi di dottorato di Luce Irigaray – allora allieva dello psicoanalista Jacques Lacan – *Speculum*¹ giunse nella storia della filosofia come una *pietra*: nell'ambiente accademico parigino fu una pietra dello scandalo, perché sfidava non solo l'ordine dello specchio teorizzato da Lacan², ma anche tutta la filosofia occidentale da Platone a Hegel; nell'ambiente femminista (accademico e non) *Speculum* rappresentò invece, e rimane tutt'ora, una pietra miliare di tutto il pensiero femminista (europeo e non). Trattandosi di un'opera radicata in anni di fermento politico e di grande dialogo tra filosofia e politica, tra mondo accademico e mondo della vita, *Speculum* restituisce la fermezza stilistica e la sfacciataggine sovversiva che – attraverso le rivendicazioni di lavoratrici e lavoratori, studenti, intellettuali e gruppi etnici minoritari – animava (e talora ancora anima) la rappresentazione di nuove soggettività e di nuovi punti di vista. Sotto questa luce, il discorso femminista che circolava già nell'ambiente accademico e il movimento culturale delle donne, con le sue pretese e aspettative politiche, si trovarono intrecciati. Alle donne (docenti e studenti) che abitavano l'ambiente accademico e culturale si presentò inevitabilmente una controversa questione e a tratti persino bizzarra: la filosofia femminista è filosofia? Una “domanda” alla quale, com'è evidente, non era possibile rispondere se non supponendo l'esistenza di una qualche autorità capace, in ultima analisi, di discernere la filosofia dalla filosofia³.

¹ L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974; tr. it. di L. Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010.

² Cfr. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. di G. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, pp. 87-94.

³ Sono diverse le testimonianze delle filosofe femministe in proposito. Una delle più interessanti (per la riflessione che mette in atto) è quella di Judith Butler nel saggio “L'altro

1. Alla ricerca di una grammatica femminista

Furono diverse le azioni delle accademiche che seguirono a quest'*impasse* istituzionale: per alcune si trattò di “tornare alla caverna” per ristabilire nuove luci e prospettive *dall'interno* della tradizione accademica (come nel caso di Irigaray), altre pensarono di sbarazzarsi del passato accademico, tracciando un proprio pensiero che solo successivamente sarebbe stato, eventualmente, riconosciuto come teorico⁴. Si trattò di scelte dettate dal proprio approccio alla ricerca, dai diversi metodi che oggi è possibile rintracciare nel *core* filosofico della difficile intesa fra le diverse posizioni femministe (anche fuori dalle officine scientifiche)⁵. La strada scelta da Irigaray è la strategia mimetica⁶, un procedimento di reinterpretazione – della “grammatica” del discorso fallologocentrico e delle sue figure – esplicitamente psicoanalitico:

In questa rilettura interpretante, il procedimento è sempre stato anche *un procedimento psicoanalitico*. Con attenzione, dunque, al funzionamento

della filosofia può parlare?”. La teorica femminista (oggi abbondantemente riconosciuta come filosofa) riflette sul significato di una conferenza dal titolo “La filosofia femminista è filosofia?”, organizzata “in buona fede” da alcune *graduate students* della New School for Social Research. Secondo Butler “una domanda come questa dovrebbe essere rifiutata, perché è la domanda sbagliata. Quella giusta, per così dire, è chiedersi come sia diventata possibile questa duplicazione del termine ‘filosofia’, tale che si finisce per ritrovarsi al centro di questa strana tautologia, in cui ci si domanda se la filosofia sia filosofia”: J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004; tr. it. di F. Zappino, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014, pp. 344-345.

⁴ A tal proposito scrive ancora Butler: “Per un certo periodo ho pensato di non dovermi più occupare di questo problema perché, dopo aver pubblicato libri sul genere, sono stata spesso invitata dai dipartimenti di letteratura per discutere di ‘teoria’. Così sono diventata una ‘teorica’, e sebbene fossi felice di accettare gli inviti gentili che mi giungevano ero anche, in qualche modo, sbalordita e tentavo di comprendere che tipo di pratica fosse, questa impresa chiamata ‘teoria’”. *Ibidem*.

⁵ Non è possibile in questa sede riassumere il dibattito interno ai diversi pensieri femministi (e d'altronde ciò rientrerebbe nella storia della filosofia). Tuttavia, dati i gravi scompensi che le filosofie femministe vivono nelle università, per la comprensione di questo dibattito è fondamentale riconoscere che (fuori dalla discussione prettamente politica) il confronto accademico sul metodo delle filosofie femministe è ancora vivo e produttivo e che il pensiero di Irigaray, in tal senso, è un contributo fondamentale. Per un approfondimento parziale ma accurato consigliamo: P. Cheah, E. Grosz, J. Butler e D. Cornell, *The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell*, in “Diacritics. Irigaray and the Political Future of Sexual Difference”, VIII, 1, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1998, pp. 19-42; F. Duroux, *Il paradigma perturbante della differenza sessuale. Una filosofia femminista*, a cura di S. Tarantino, C. Zamboni, Mimesis, Milano-Udine 2021.

⁶ Per ovvie ragioni, nello studio delle filosofie femministe “strategia” e “metodo” si equivalgono. Come vedremo più avanti, in particolare, una parte della letteratura critica femminista vede nel metodo mimetico della differenza sessuale la cifra del suo fondamentale essenzialismo.

dell'inconscio di ogni filosofia, e forse della filosofia in generale. Ascolto dei suoi processi di rimozione, di strutturazione del linguaggio che sorregge la rappresentazione di sé e le sue rappresentazioni spartendo il vero dal falso, il sensato dall'insensato, ecc. Ciò non significa che occorra darsi ad operazioni di interpretazione simbolica, puntuale, delle proposizioni filosofiche. Il che lascerebbe intoccato, tra l'altro, il mistero dell'origine'. 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, ben inteso, ciò che essa non articola nell'enunciato: *i suoi silenzi*.⁷

Il procedimento riflessivo di Irigaray sui testi della tradizione psicoanalitica e sulle sue strutture si configura quindi in questo modo: un'operazione di taglio e cucito della grammatica che, oltre a fare attenzione a *ciò* che manca o all'insistenza sulle forme maschiline del pensiero, deve saper prevedere la ricorsività delle medesime strutture fallologocentriche. In tal senso, come si vuol far presente dal titolo di questo scritto, si potrebbe dire che *Speculum* è più che un confronto con Lacan e con l'École Freudienne de Paris: rappresenta le radici ancora vive di quel dialogo "rischioso" fra la tradizione filosofica accademica (che si dichiara neutrale/non sessuata) e le filosofie femministe (in taluni casi, *radicalmente* sessuate); "rischioso", chiaramente, per le seconde⁸.

Chi segue il dibattito sul significato comune delle parole "sesso" e "genere" saprà che il tema della soggettivazione femminile è più che mai attuale. In particolare, il dialogo (quasi mai diretto, benché esplicito) fra Lacan e Irigaray è uno dei momenti della storia della filosofia più interessanti per la ricerca sullo sviluppo del soggetto sessuato, nella misura in cui si sofferma proprio su che tipo di soggetto abbiamo in mente quando ricerchiamo i suoi modi di abitare il mondo. È un soggetto universale? Corporeo? Rende conto della differenza sessuale, la sottende o la riduce? E sotto quale categoria?

⁷ L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions des Minuit, Parigi 1977; tr. it. di L. Muraro: *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 61.

⁸ Ricordiamo che nel caso di Irigaray, fra altri esempi simili, la sola tesi di dottorato (oggi nota per l'appunto con il titolo della sua più grande opera filosofica) le costò la sospensione dagli incarichi di insegnamento che ricopriva fino a quel momento all'Università di Vincennes. Per una via o per l'altra, il problema della ricerca femminista all'interno del tessuto accademico è una storia dolorosa per molte teoriche; un problema che è stato letto come segno del fallimento dei protagonisti del '68 nel supporto all'opera di ricostruzione delle soggettività femminili (che le donne avevano imparato a fare, come dicevano, "ripartendo da sé"). Per ulteriori approfondimenti consigliamo: I. Dominijanni, *L'inconscio dei fratelli del Sessantotto*, in "il manifesto", 12 Ottobre 1999. Disponibile su <<https://archiviopubblico.ilmanifesto.it/Articolo/1999016323>>.

Nel progetto di ricostruzione dell'autorappresentanza femminile, Irigaray procede attraverso il metodo *mimetico*, un procedimento che, lungi dal ripercorrere il pensiero filosofico *gender-neutral* lasciandolo intatto, è definito da Rosi Braidotti “una forma positiva di decostruzione, [...] una collettiva riappropriazione delle immagini e delle rappresentazioni della Donna [che troviamo] 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”⁹. Ripartire dalle rappresentazioni maschili del femminile, riconoscerne la genealogia e riappropriarsi criticamente dei simboli e dei luoghi che i filosofi hanno *lasciato* o *relegato* al “femminile” significa infatti ricreare dal nulla ciò che nulla non è; riportare all’essere ciò che è stato opposto all’essere (maschile), trasformare il non-pensabile nello spazio originario del “pensare da sé”. Con il metodo mimetico Irigaray intende portare a rappresentabilità l’ordine simbolico di una genealogia femminile che mina alle origini ogni parallelismo tra simbolico maschile e simbolico femminile; una “contro-genealogia”¹⁰ che scontrandosi con la struttura del rapporto io-uomo-mondo, si riscopre in quella di io-donna-mondo. In tal senso, la stessa dialettica Stesso/Altro viene svuotata fin dalle basi, perché lo scopo della decostruzione mimetica è quello di eludere ogni identificazione proiettiva data nell’economia binaria del fallologocentrismo. Ne consegue che non sarà possibile una ricostruzione data nella stessa forma Stesso/Altro, ma maturata nel concreto e originario movimento delle donne. A tal proposito, Rosi Braidotti scrive:

La ripetizione mimetica di tale istituzione immaginaria e materiale della femminilità è la sovversione attiva delle modalità ufficiali di rappresentazione ed espressione fallologocentrica dell’esperienza femminile che tende a ridurla all’irrapresentabilità [...]. 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.¹¹

⁹ R. Braidotti, *In Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press, Cambridge 2002; tr. it. di M. Nadotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 38.

¹⁰ Altro termine utilizzato da Rosi Braidotti nelle stesse pagine.

¹¹ *Ibidem*.

Il procedimento mimetico intende rilevare il processo più o meno inconscio di simbolizzazione fallogocentrica della moderna psicoanalisi, la quale, d'altra parte e se non altro, ha il merito di aver portato nelle scienze umane alcune categorie (o figure) interne con cui ci rappresentiamo in questa cultura occidentale. È innegabile, infatti, che con la sua operazione di riassorbimento delle pulsioni umane nella teoria, il discorso psicoanalitico del primo Novecento abbia contribuito significativamente a produrre una re-interpretazione del momento strutturale e genetico della formazione della coscienza di sé.

2. La "indifferenza sessuale" allo specchio

Lo stadio dello specchio di Lacan si posiziona in continuazione con questa scoperta di natura pulsionale (e quindi relazionale-affettiva) del processo di identificazione e di autocoscienza dell'essere umano nell'infanzia. In particolare, secondo Lacan, "l'impiego di questo termine [identificazione affettiva] allo stadio che stiamo studiando [fra i 6 e i 18 mesi] rimane mal definito nella dottrina [psicoanalitica]; è a questo che abbiamo cercato di supplire con una teoria di questa identificazione di cui designiamo il momento genetico con il termine di stadio dello specchio"¹². Dopo quasi due decenni, in effetti, Lacan riprende la teoria del maestro Sigmund Freud sulla formazione psico-sessuale del bambino (e della bambina), riconoscendone il contenuto e, anzi, elevandola a modello esplicativo della "funzione di ordinamento strutturale" dell'Io nella psicoanalisi:

quello di identificazione è senz'altro un concetto presente nella riflessione freudiana, ma è un concetto che Lacan ripensa a partire dai tre registri fondamentali, del Simbolico, dell'Immaginario e del Reale. Così come aveva fatto nei seminari [...] in rapporto all'Edipo, che egli rivisita rileggendo la nozione freudiana di "complesso" proprio in termini di successione logica di tempi, che conducono all'annodamento fra questi tre registri fondamentali, facendo coincidere l'Edipo con lo strutturarsi stesso della soggettività.¹³

¹² J. Lacan, *La famille*, in "Encyclopédie française", VIII, Paris 1938. Successivamente edito in Francia con il titolo originale: *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001; tr. it. di M. Daubresse: *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005, p. 25.

¹³ G. Senzolo, *Commento del seminario IX di Jacques Lacan. L'identificazione*, in "Forum Lacaniano in Italia" [online], 2012, p. 4. Disponibile online al seguente link: <forumlacan.it/wp/wp-content/uploads/2018/12/Commento-del-seminario-IX-di-Jacques-Lacan.-L'identificazione-Graziano-Senzolo.pdf>.

Le fasi che costituiscono nel pensiero di Lacan la strutturazione dell'io si presentano quindi in modo precoce. Attraverso la visione della propria immagine allo specchio fra i 6 e i 18 mesi, ben prima dell'identificazione "secondaria", il bambino attraverserebbe queste tre fasi: quella in cui egli identifica la propria immagine con quella di uno sconosciuto (un altro da Sé), una seconda fase in cui è in grado di riconoscere questo altro solo come immagine e non come reale e una terza fase in cui diviene consapevole che questo altro è la sua immagine riflessa. Ciò che è peculiare in questa forma di strutturazione della soggettività è il fatto che ripercorre pedissequamente la logica di funzionamento delle strutture della libido che nel complesso di Edipo sono strettamente connesse all'identità sessuale, rappresentando una fase *normale* nello sviluppo emotivo di un bambino¹⁴. Perché il bambino giunga ad acquisire un'immagine unitaria di sé, separato dagli altri, inoltre, egli dovrà riconoscere la sua forma corporea in opposizione a quella della madre. Solo in questo modo potrà emanciparsi e attraverso la Legge del Padre – che ostacola il ritorno libidinoso allo stato di fusionalità con la madre, l'immaginario dell'incesto – ritrovarsi in sé medesimo. Lacan aggiunge alla teoria che questa struttura è la prima delle successive identificazioni (secondarie), poiché queste ultime derivano da questa prima identificazione con l'io "co-ideale" prodotto dallo specchio.

Non si può non menzionare che in questo processo descritto nella psicoanalisi e ribadito da Lacan (cinque mesi dopo la pubblicazione di *Speculum*, nella lezione dell'11 Marzo del 1975, del Seminario 22) sia centrale il fenomeno della "castrazione". Infatti, come si è detto, è il valore dell'emancipazione dall'immagine della madre che dà senso – nella "mancanza" – alla grammatica lacaniana dello specchio come formatore della funzione dell'io. Senza questa fase di "alienazione" non sarebbero neppure possibili le fasi in cui prima riconosce l'altro come immagine (non reale) e infine lo riconosce come propria immagine riflessa. Secondo Irigaray questa fase alienante è tutt'altro che accessoria allo schema lacaniano, per il quale il momento reale in cui il bambino si riflette è solo una manifestazione (benché prima e importante per lo sviluppo della sua vita normale) della struttura genetica dell'identificazione affettiva. Tant'è vero che lo schema dello stadio dello specchio non cambia se si riconosce

¹⁴ Non è un mistero che la logica freudiana parta dalla biologia maschile per rappresentare lo sviluppo *normale* del bambino, ma la domanda posta dalla filosofa belga (proprio nell'atto di scegliere il metodo filosofico per le sue indagini) riguarda il legame fra la teoria e il sesso maschile. Come vogliamo mostrare in quest'articolo, Irigaray trova nella risposta a questa domanda il principio dello sdoppiamento fra teoria e politica, scienza e pregiudizio fallologocentrico, etica e norma, rappresentazione ed esperienza o, per usare il suo linguaggio, la differenza fra logica (solida) del Medesimo e la "meccanica dei fluidi": cfr. L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 87 e ss.

un valore maggiore alla compresenza della madre. Nel 1967, ad esempio, il pediatra e psicoanalista Donald Winnicott sviluppò ulteriormente la teoria dello stadio dello specchio sostenendo che, per conferire senso all'esperienza del guardarsi, il bambino – in quella fascia di età – abbia bisogno che la madre (o chi ne è *caregiver*) sia con *lui* davanti alla superficie riflettente. Davanti a quest'immagine e per mezzo dell'incoraggiamento materno co-presente alla scoperta di sé del bambino si sarebbe stabilito il clima emotivo e ludico necessario a fissare quest'esperienza come fatto saliente. In questo esempio il fatto che il riflesso *singolo* del bambino con sé stesso non sia sufficiente e che guardando il viso della madre, in primo luogo, veda sé stesso potrebbe in effetti depotenziare significativamente il valore dello specchio come formatore della funzione dell'io. D'altra parte, va aggiunto che, ancora secondo Winnicott, in tutti i casi è necessario che il bambino si sia precedentemente visto rispecchiato nello sguardo materno, infatti “talvolta non c'è un oggetto transizionale ad eccezione della madre stessa”¹⁵. In un modo o nell'altro, secondo la teoria dello specchio il processo di riflessione è ben più che un gioco di relazione estetica con l'altro da sé. È – secondo Irigaray – la logica del Medesimo, in cui egli ha bisogno di un mezzo (per sé muto e funzionale) attraverso il quale riconoscere sé stesso.

Basta comprendere lo stadio dello specchio come una identificazione nel pieno senso che l'analisi dà a questo termine: cioè come la trasformazione prodotta nel soggetto quando assume un'immagine, – la cui predestinazione a questo effetto di fase è già indicata dall'uso, nella teoria, dell'antico termine di *imago*. L'assunzione giubilatoria della propria immagine speculare da parte di quell'essere ancora immerso nell'impotenza motrice e nella dipendenza dal nutrimento che è il bambino in questo stadio *infans*, ci sembra perciò manifestare in una situazione esemplare la matrice simbolica in cui l'io si precipita in una forma primordiale, prima di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto. Forma, del resto, che sarebbe da designare piuttosto come io-ideale, se volessimo farla rientrare in un registro noto, nel senso che sarà anche il ceppo delle identificazioni secondarie, di cui con questo termine riconosciamo le funzioni di normalizzazione libidica.¹⁶

Specchio, matrice simbolica o, come senza troppi giri di parole la definisce Irigaray, “una madre di vetro”: secondo la struttura simbolica dello stadio dello specchio, il soggetto che assume con giubilo la propria immagine speculare necessita della madre/matrice simbolica *per vedere sé stesso*, “pri-

¹⁵ A. Winnicott, *Playing & Reality*, Tavistock, London 1971; tr. it. di L. Tabanelli: *Gioco e realtà*, Armando, Torino 2005, p. 18.

¹⁶ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, cit., p. 88.

ma di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto", cioè prima del movimento di relazione edipica così come la conosciamo da Freud. Ma allora, se la strutturazione dell'io precede ogni successiva identificazione, costituendosi come atto primigenio, essa dovrebbe appartenere all'intera specie umana, tanto al bambino quanto alla bambina. Lo stadio della formazione della funzione dell'io dovrebbe essere indifferente all'immagine sessuata che lo specchio riflette. E infatti così scrive Lacan:

Che una Gestalt sia capace di effetti formativi sull'organismo è attestato da una sperimentazione biologica, in sé stessa così estranea all'idea di causalità psichica da non poter essere risolta in questa formulazione. Essa riconosce nondimeno che la maturazione della gonade nel piccione femmina ha come condizione necessaria la vista di un congenere, di cui poco importa il sesso, – e sufficiente a tal punto che l'effetto è ottenuto mettendo semplicemente a portata dell'individuo il campo di riflessione di uno specchio.¹⁷

È qui che subentra l'analisi di Irigaray, a cui invece importa il modo di strutturarsi del gioco di proiezioni sulla differenza sessuale. Per questo decide di indugiare ancora. Per sfuggire al pregiudizio universalista, come afferma, basterebbe "scendere ancora un po', nella caverna sedicente oscura che serve da fondamento nascosto alle loro speculazioni", perché "nel luogo in cui ci si aspetta di trovare la matrice opaca e silenziosa di un logos immutabile nella certezza delle sue luci, cominciano invece a brillare fuochi e cristalli, che intaccano l'evidenza della ragione"¹⁸. Se non si richiudesse sbrigativamente la differenza sessuale nella teoria del soggetto autonomo, si troverebbe spazio per ulteriori riflessioni, come quella di un soggetto che pensi, ad esempio, che "uno specchio concavo concentra la luce e soprattutto che il sesso di una donna non è totalmente estraneo a questo fatto [...]. Nessuno [però] l'ha fatto, per non decadere dalla propria esistenza"¹⁹. Nella teoria dello specchio la differenza sessuale diventa così un caso delle varie identificazioni "secondarie", mentre questo soggetto può mantenere "una morfologia rassicurante, facendo della sua struttura cava [dello specchio] una specie di comodo sepolcro da dove potrà eventualmente, con il soccorso di una ulteriore vita speculativa, guardare"²⁰. In questo modo, nel complesso di Edipo e nella teoria dello specchio la "indifferenza sessuale" e il pregiudizio del fallologocentrismo si sovrappongono. Di più: Lacan non farebbe che elevare questa sovrapposizione prospettica al livello genetico della formazione soggettuale.

¹⁷ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, cit., p. 89.

¹⁸ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 139.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

Speculum si snoda interamente su questo avvitanamento teorico intorno al fallologocentrismo. L'autrice ricerca non solo il simbolico maschile che giace nel complessivo immaginario della cultura occidentale, ma le premesse per una struttura che lo sovverta. Quello che incontra, attraverso il procedimento mimetico e in particolare nell'esemplificazione della teoria dello specchio, è la necessità causale posta (dal fallologocentrismo) fra il ruolo passivo e muto della donna e il funzionamento stesso del sistema di soggettivazione maschile. Fuori dal fallologocentrismo, questo nesso causale non avrebbe alcun fondamento scientifico, se non la stessa differenza maschile colta nelle proprie pretese universalistiche e nelle proprie proiezioni così sapientemente simbolizzate nella teoria freudiana²¹. Nel capitolo *La sua storia si fermerebbe all'inizio* Irigaray spiega cos'è questa "ammirazione troppo piatta"²² con cui gli scienziati hanno guardato e rivestito in abiti altrui l'esperienza della bambina col suo corpo proprio. Si addentra nelle dinamiche pulsionali del complesso di Edipo, svelando passo dopo passo l'inadeguatezza della sua trasposizione al femminile. Non ripercorriamo qui la teoria freudiana, la cui critica femminista è ormai ampiamente conosciuta. È invece fondamentale riconoscere come, nella trasposizione lacaniana, lo scarto simbolico della madre, la sua cancellazione come soggetto agente, rimanga necessaria all'emancipazione soggettuale del bambino, che lì (con Freud) serviva al proprio sviluppo psicosessuale e qui (con Lacan) allo sviluppo di quella stessa capacità in grado di garantire ogni ulteriore possibilità di riconoscersi, di prendere coscienza di sé. Irigaray è alla ricerca delle condizioni di possibilità per una teoria del soggetto femminile e la teoria dello *speculum* è il *primum movens* logico-filosofico per ogni successiva costruzione teorica di un soggetto autenticamente femminile.

Uno dei problemi più grandi, ed evidenti, con cui Irigaray si deve scontrare è ovviamente quello relativo alla decostruzione logico-linguistica, poiché una simile operazione richiederebbe un esercizio di risemantizzazione del linguaggio che d'altra parte ci appartiene per eredità. Il fatto è che, se hanno ragione Irigaray e le altre filosofe, questo linguaggio che portiamo con noi e con cui filtriamo le nostre letture è già

²¹ "La descrizione freudiana [...] costruisce un parallelismo fra la paura maschile della castrazione e l'invidia femminile del pene; ma [...] se il rassicurante specchio femminile non rimandasse questa immagine, se non ci fosse, da parte femminile invidia del pene la costruzione maschile narcisistica crollerebbe. Altrettanto discutibile è ritenuto da Irigaray il passaggio dall'amore all'odio per la madre che, secondo Freud, accompagnerebbe, nella donna, il suo divenire adulta [...]. L'amore della figlia per la madre non ha trovato espressione all'interno dell'ordine patriarcale: occorre indagare questo legame dimenticato, non interrogato all'interno della cultura patriarcale": F. Ricci, *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*, Nuova Cultura, Roma 2014, p. 139.

²² L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 96.

fallologocentrico; contemporaneamente, se prima di leggere i loro testi non ci disponiamo in rottura con questo linguaggio sarà difficile stabilire con certezza se abbiano ragione di credere che sia così. Certamente non esiste una formula per leggere *Speculum* assicurandosi di non rimanere nel vizio linguistico di filtrarlo con le stesse categorie che la sua ricerca vorrebbe decostruire. Possiamo però andare all'origine della teoria della filosofa belga, che precede la costruzione di un paradigma per la soggettività femminile: la questione riguarda il modo in cui pensiamo il soggetto; in particolare, "l'autrice ricorre all'arma dell'ironia per mostrare che, in buona sostanza, la donna nei discorsi degli uomini non è che l'immagine speculare di ciò che quelli mettono in scena di se stessi"²³.

3. Il rimando alla funzione della *forma* dell'io e l'essenzialismo irigarayano

In *Questo sesso che non è un sesso* Irigaray riconosce che la forma primordiale cui si riferisce il bambino per la propria identificazione non è considerata da Lacan una forma simbolica del tutto definita. Egli afferma che "la forma totale del corpo [...] gli è data soltanto come *Gestalt*, cioè in un'esteriorità in cui questa forma è certamente più costituente che costituita, [...] la cui gravidanza va considerata come legata alla specie, benché non sia ancora riconoscibile lo stile motorio"²⁴. Tuttavia l'insistenza sulla forma tradisce, neanche velatamente, il riferimento ad una forma maschile – esteriore e parcellizzata – totalmente "afferrabile" (Lacan usa esplicitamente il termine *Begriff*). Quest'atto di "afferrare" (simbolicamente) un intero è ciò che, secondo Irigaray, Lacan eredita direttamente dal fallologocentrismo freudiano (un *trait d'union* che permette a Irigaray di spostarsi con agilità da una critica all'altra): l'esclusione, potremmo dire sinteticamente, di ogni relazione simbolica fra la figlia e la madre è causa della credenza (epistemologicamente infondata e comunque pregiudizievole) che sia possibile ricondurre tutta l'umana esperienza a quella del corpo maschile per ricavarne successivamente (ed eventualmente) una versione da applicare *sul* corpo femminile.

Per il bambino, con lo stadio dello specchio di Lacan è in gioco ben più che l'appropriazione di genere: l'intera dinamica di autorappresentazione scenica squarcia la percezione di continuità con la madre, prima attraverso la dolorosa rassegna analitica delle sue varie parti corporee e poi con la totalità formale della sua *propria* differenza per pervenire, finalmente, al primo schema dentro-fuori, io-ambiente. Per lui si tratta di acquisire il primo schema distintivo, di posizionarsi in quella struttura

²³ *Ibidem*.

²⁴ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, cit., p. 89.

antropologica che l'antropologo filosofico Helmuth Plessner chiamerebbe "eccentrica" e senza la quale nessun altro percorso dell'io sarebbe per lui possibile, nessun altro atto di autocoscienza.

Questo sviluppo è vissuto come una dialettica temporale che in modo decisivo proietta in storia la formazione dell'individuo: lo *stadio dello specchio* è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione – e che per il soggetto, preso nell'inganno dell'identificazione spaziale, macchina fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità, – ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale. Così la rottura del cerchio fra l'*Innenwelt* e l'*Umwelt* genera l'inevitabile quadratura degli inventari dell'io.²⁵

In opposizione a questo, la questione sollevata da Irigaray appare in tutta la sua rilevanza. L'urgenza di valutare se questo percorso possa applicarsi alle bambine allo stesso modo vale ogni possibilità per lei di assumere una posizione spaziale adeguata alla totalità del proprio corpo. Tuttavia è evidente che la formazione dell'io della bambina non potrà essere identica a quella maschile se non arriva mai per lei "una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità", una parte che altrove Lacan definisce "afferrabile". Nell'esperienza del bambino riportata da Lacan è l'interezza del sesso che struttura, all'origine simbolica dell'essere umano, la propria autocoscienza di essere un umano. Ma allora ci si può chiedere: di quale corpo "intero" si può riappropriare la bambina in assenza di un sesso, per così dire, "intero"? Lacan non nasconde, e anzi ripete in varie parti dei suoi scritti e nei suoi seminari, che il fallo "non è un fantasma" e "neppure un oggetto (parziale, interno, buono, cattivo, ecc...)", anzi: è riferibile "al simulacro ch'esso era per gli Antichi", giacché esso "è il significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato, in quanto il significante li condiziona per la sua presenza di significante"²⁶.

In questo senso preciso, l'atto di specchiarsi "è vissuto come una dialettica temporale che in modo decisivo proietta in storia la formazione dell'individuo", raccogliendo – in un atto di rigetto del dissimile materno (*penisneid*) – le forme scomposte che gli si danno nell'immaginario e riunendole in *un* tutto: quell'Uno, quell'oggetto assoluto. In ciò essenzialmente consiste la fase dello specchio: quando le immagini sono ancora frammentate e il proprio corpo non è ancora dato come un tutto

²⁵ Ivi, p. 91.

²⁶ J. Lacan, *La significazione del fallo (Die Bedeutung des Phallus)*, in *Scritti*, cit., p. 687.

il bambino attinge al Simbolico. Quale? Lacan specifica che al livello psicoanalitico non si bisogna far riferimento alle immagini “dei libri di Jung e della sua scuola”, dove sono presenti il serpente, il drago, le lingue e tutti gli “archetipi primitivi”: queste immagini sono “imbottite di significazione”, cioè sono dell’ordine del significato e non del significante²⁷. Il metodo psicoanalitico erra e si incarta su sé stesso, secondo Lacan, quando non opera la *riduzione logica* che punta all’essenziale del processo di formazione dell’io: l’essenziale è il “rapporto con il corpo in frammenti e al tempo stesso avviluppato da un bel numero di quelle immagini di cui parlavamo, con la funzione unificante dell’immagine totale del corpo”²⁸. Nei suoi scritti, la rappresentazione di questo triangolo è ben chiara: madre-bambino costituiscono i vertici di un’ipotenusa che converge sul terzo punto rappresentato dal padre. La proiezione di questo triangolo è quindi il riflesso di questa formazione portata sul livello strutturale. Scrive Lacan: “Questo terzo punto – finalmente lo nomino, lo avete, penso, sulla punta della lingua – non è altro che il fallo”²⁹.

La critica di Irigaray muove da questo profondo livello d’analisi, da quell’*essenziale* prima proiezione che la teoria lacaniana ha avuto il potere linguistico di esplicitare, ma che a ben vedere giace nel resto della cultura fallologocentrica. Cosa rimane di questa struttura fondamentale alla formazione dell’io della bambina?

E, quanto all’organismo, cosa succede se lo specchio non presenta niente alla vista? Di sesso, per esempio. È così per la bambina. Dire che negli effetti costitutivi dell’immagine allo specchio ‘il sesso [del congenere] importa poco’, e poi che ‘l’immagine speculare sembra essere la soglia del mondo visibile’, non è forse sottolineare che il sesso femminile ne sarà escluso? E che sarà un corpo sessuato maschile, o asessuato, a determinare i tratti di questa *Gestalt*, matrice irriducibile alla/della introduzione del soggetto nell’ordine sociale. È per questo che funziona secondo leggi tanto estranee al femminile?³⁰

A quest’altezza della storia accademica delle filosofie femministe la critica del modello filosofico maschile tradizionale e fallologocentrico non fornisce già una teoria della formazione della soggettività femminile. E del resto ogni proposta teorica si troverebbe non solo a dover definire la propria posizione all’interno dell’*epistemologia femminista* ma anche, ogni volta, a dover rispondere al *bias* universalistico, al nodo gordiano

²⁷ Id., *Le Séminaire Livre V. Les formations de l’inconscient (1957-1958)*, Seuil, Paris 1998; tr. it. di M. Bolgiani: *Il Seminario Libro V. Le formazioni dell’inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino 2004, p. 160.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 161.

³⁰ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 97

della a-sessualità del corpo umano e dei suoi riferimenti trascendentali. D'altro canto, è forse il caso di evidenziare che il pensiero della differenza sessuale fondato da Luce Irigaray ha sofferto e ancora soffre le conseguenze di voler descrivere la soggettività femminile "in quanto tale"³¹. Le critiche di essenzialismo al pensiero della differenza sessuale e ad Irigaray riguardano due aspetti che potremmo definire "di contenuto" e "di forma" e che si trovano inevitabilmente legati fra loro: il primo riguarda il rischio di sovrapposizione fra soggettività e dato biologico ("femminile"), il secondo proprio la forma dell'intero impianto teorico; una "metafisica del due" che, nonostante il tentativo di rovesciare il sistema speculare e di complementarità fra maschile e femminile, rimarrebbe intrappolata in un binarismo categoriale. Così scrive la filosofa francese Françoise Collin in merito: "la differenza dei sessi è inevitabile 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"³².

In genere, nel dibattito accademico ed extra-accademico si preferisce affrontare il problema *fondamentale* relativo alle categorie di sesso e di genere, il cosiddetto "gender trouble", cioè il problema della natura sociale o biologica del sesso³³. Qui però a noi interessa il processo di soggettivazione delle donne e ci chiediamo, con Irigaray, se la teoria dello specchio di Lacan sia adeguata al corpo femminile o quali riferimenti simbolici siano disponibili per lei nelle nostre teorie filosofiche.

³¹ Una mossa teorica che, come sappiamo, ha incoraggiato un ambito filosofico più vicino alla mistica e alla teologia femminista che alla pratica decostruzionista o alle teorie sulle ontologie sottili che oggi forniscono le riflessioni più interessanti e feconde per rispondere all'esigenza di un approccio scientifico transdisciplinare.

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.

³³ Come è ormai noto, la differenza fra sesso e genere non è affatto priva di problematicità, derivate in primo luogo dall'uso e dalla storia linguistica di questi termini. Bisogna includere infatti "la ricchezza delle tradizioni non europee, in particolare la comunità asiatica di women studies così come il femminismo panafricano [...]. Queste differenti tradizioni e le loro rispettive pubblicazioni hanno contribuito non solo ad inserire sulla mappa altre, benché [considerate] "minori", culture femministe ma anche a evidenziare il fatto che la nozione di genere sia una vicissitudine della lingua inglese, che apporta poco o nessun valore alle tradizioni teoretiche di lingua romanza e non europea [...]. Il che significa inoltre che la distinzione sesso/genere, che è uno dei pilastri della teoria femminista anglofona, è priva di senso epistemologico e 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 2011, p. 140-141 [traduzione mia]. Una tesi sostenuta anche da altre teoriche, fra cui Teresa de Lauretis, e che in alcuni casi ha creato l'occasione per un ulteriore approfondimento, finanche di tipo ontologico (com'è nel caso delle teorie fenomenologiche femministe e della filosofa Iris Marion Young).

Irigaray propone una “meccanica dei fluidi” capace di soppiantare il sistema linguistico-simbolico che nella sua solidità meglio rappresenterebbe il sesso maschile.

La critica all’essentialismo riguarda il modo di giungere alla differenza sessuale, attraverso la differenza corporea e insieme simbolica che rappresenta il maschile in un modo e il femminile in un altro radicalmente diverso.

Perché l’uomo non può fare a meno d’uno strumento se vuole toccarsi: la mano, la donna, o un surrogato. Può recuperare lo strumento ad un altro livello, e cioè nel linguaggio e mediante il linguaggio. [...] Nelle diverse forme del discorso potremmo analizzare diversi modi di autoaffe(tta)zione del “soggetto”. Di questi l’ideale è il discorso filosofico che privilegia il “rappresentar-sé”. Modo di autoaffe(tta)zione che riduce quasi a zero la necessità dello strumento: cioè al pensiero (del)l’anima. Specchio introiettato, interiorizzato, in cui il “soggetto” nel modo più sottile e insieme nascosto, si assicura la conservazione immortale del proprio autoerotismo.³⁴

Ora, la natura psicologica della teoria irigarayana presta senz’altro il fianco alle accuse di essentialismo che, nella misura in cui condensano il potere metalinguistico del testo in un linguaggio di settore, rilevano ancora una dualità fra maschile e femminile, solo diversamente collocata al livello del discorso metaforico³⁵. In questo sono senz’altro più agevoli le *queer theories* che accogliendo la sovrapposizione fra natura e biologia, abbandonano ogni possibile binarismo in favore della fluidità delle strutture sociali. Ma non possiamo non sottolineare la profondità del livello cui opera Irigaray nell’elaborazione del metodo: in tal senso la sua è un’impresa titanica, simile in ciò alle più antiche teorie filosofiche (e forse alle recenti epistemologie femministe)³⁶. Ripartendo dalla differenza sessuale la filosofa di *Speculum* non vuole rovesciare solo la struttura categoriale dei sessi, ma l’intero paradigma scientifico attraverso cui le stesse

³⁴ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 214.

³⁵ Irigaray si difende dicendo che “a chi obietta che la questione ora sollevata si appoggia troppo sulle metafore, sarà facile rispondere ch’essa semmai ricusa il privilegio della metafora (quasi solido) sulla metonimia (che meglio si lega con i fluidi). Oppure – lasciando perdere la sanzione su queste “categorie” ed “opposizioni dicotomiche” di natura metalinguistica – che: comunque ogni linguaggio è (anche) “metaforico”, e che, a volerlo negare, si disconosce il “soggetto” dell’inconscio e si rifiuta di interrogarsi sulla sottomissione, ancora attuale, di quest’ultimo ad una simbolizzazione che attribuisce la *preminenza al solido*”: L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 90.

³⁶ Nella misura in cui l’epistemologia femminista si interroga sul metodo e sui modi per rappresentare l’esperienza femminile originaria, alcune teorie femministe si strutturano in sistemi complessi di risignificazione delle stesse categorie filosofiche, prima fra tutte quella dell’origine.

strutture di soggettivazione, linguaggio e simbolo, possono essere intese. Natura e cultura non si escluderebbero reciprocamente se si riconoscesse nelle scienze il modello fluido che la soggettività femminile scopre solo – volendo esplicitare il parallelismo – attraverso lo *speculum* come stadio di formazione dell’io. L’operazione trasversale in tutti gli scritti di Irigaray è un atto di rovesciamento epistemologico di tutte le pretese di specularità con cui i sistemi teorici pensano alla formazione dell’io, opposizione natura/cultura compresa. All’atto pratico *Speculum* si configura come un terremoto paradigmatico da cui in modi diversi discenderanno poi molte delle successive proposte teoriche e filosofiche delle altre ricercatrici.

4. Opposizioni ed essenze attraverso lo *Speculum*

Una delle principali critiche al pensiero irigarayano è quella di essenzialismo e riguarda in primo luogo la sua contrapposizione fra una logica fallocentrica, oggettiva e puntuale, e una “meccanica dei fluidi”, l’unica logica capace di rendere sul piano della rappresentazione di sé le soggettività femminile nella scienza. Lo scopo di questo paragrafo è quello di suggerire una lettura critica femminista, che parte da un principio fondamentale nel pensiero della filosofa belga e che possiamo riassumere nella frase di Martha Rosler: “non ci sono frammenti se non c’è un tutto”. In questa prospettiva, infatti, con scienza “femminile” Irigaray si riferisce ad una scienza fatta, rappresentata *da* un soggetto possibile solo come essere parziale e mai totale/universale/neutrale, un soggetto che *si* pensa nella forma fluida e non “friabile”. Ma procediamo con ordine. Scrive Irigaray:

Bisogna dunque ritornare alla “scienza” per porre delle domande. Per esempio quella sul suo *ritardo, storico, nell’elaborare una “teoria” dei fluidi*, e sulle conseguenze di ciò [...]. Il “luogo” sarà così [nella meccanica dei solidi] stato in qualche modo pianificato e punteggiato per calcolare ogni “tutto”, ma anche il “tutto” del sistema. A meno di lasciarlo estendersi all’infinito ma questo renderebbe a priori impossibile ogni stima del suo valore e delle sue variabili, nonché delle loro relazioni. Ma questo luogo – del discorso – dove avrà trovato il suo “*più grande di tutto*” per poter così form(alizz)arsi? Sistemizzarsi?³⁷

Secondo la filosofa della differenza sessuale, *lo scienziato* – alla ricerca di una risorsa estranea, ma muta, che alimenti un sistema di rappresentazione per sé incapace di tornare (o di perdersi) nella propria viva e indefinita esperienza – rinviene *su* l’altra il suo proprio sé. Nella logica

³⁷ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 87.

del Medesimo, che è quella fallologocentrica, la donna è anzitutto ed esclusivamente il suo “piano proiettivo”, il piano di rappresentazione dei suoi concetti, “compresi quelli ancora indeterminati” o messi in relazione attraverso la traduzione delle caratteristiche dei fluidi. Così, similamente all’intenzione teorica lacaniana che riconduce alla scoperta di sé la prima scoperta del sé, ma diversamente dalla formazione dell’io del bambino nella teoria dello stadio dello specchio, Irigaray torna all’esperienza della bambina ricercandone il principio simbolico e scopre che questa esperienza devia radicalmente da quella maschile (col suo simbolico), non incontrando mai alcuna totalità.

Diversamente dall’uomo, nel toccarsi della/di una donna si tocca un tutto di essere che è in-finito [...]. Metamorfosi in cui non c’è mai un insieme consistente né vi insiste la sistematicità dell’Uno. [...] In questo caso bisognerebbe che una figura riprendesse – rilevasse – la precedente e prescrivesse la seguente: una forma quindi definita che poi diventa un’altra. Ma questo succede solo nell’immaginario del soggetto (maschile) che progetta su tutt’altro la ragione della cattura del suo desiderio³⁸: sul linguaggio che pretende di nominarlo adeguatamente. La/una donna che non possiede un sesso – il che viene per lo più interpretato come se non avesse sesso – non può neanche assumerlo/si sotto un termine generico o specifico.³⁹

La ragione che assoggetta la bambina al sistema linguistico-simbolico fallologocentrico consiste nell’impossibilità per lei di rispondere alle richieste di quella che Lacan definisce “forma [che] situa l’istanza dell’Io, prima ancora della sua determinazione sociale”⁴⁰. Si tratta del bisogno di de-finirsi entro il simbolico che le viene consegnato per poter esistere, per rappresentarsi (benché fuori di sé): le autorappresentazioni del maschile “servono, per forza, da modelli, da unità di misura e da garanzia ad una economia che procede secondo il buon senso. Insieme alla sua necessaria strutturazione trinitaria: il soggetto, l’oggetto e lo strumento copula della loro articolazione”⁴¹. In anche il processo di “ontologizzazione” della sessualità femminile sarebbe da ricercare nell’operazione di inversione simbolica che sfugge alla formazione del maschile, così come si è configurata nelle teorie tradizionali o, meglio, nel pensiero che non distingue la sessualità come parte attiva dell’esperienza nella formazione. Si tratta di svestire la soggettività femminile, più che di conferirle degli abiti nuovi, perché di nuovo, secondo Irigaray, per lei (per la donna) non ci sarebbe niente, niente di autenticamen-

³⁸ Si può intendere qui “desiderio” come “desiderio di sé”, cioè di “appartenersi”.

³⁹ L. Irigaray, *Speculum*, cit., pp. 215-216.

⁴⁰ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, cit., p. 87.

⁴¹ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 215.

te proprio, niente che segua adeguatamente il proprio corpo di donna. La *pars construens* coincide precisamente con la *pars destruens* del pensiero irigarayano (così come in ogni pensiero femminista la politica coincide con la teoria e la strategia col metodo). “Donna” in Irigaray è una donna “fuori” o “prima” della scienza maschile, una donna che per sé non avrebbe alcun desiderio di de-finirsi e tale sarebbe il segno della *sua* differenza. Questo desiderio di non essere consegnata ad un principio identitario è originario e antecedente alla scienza (maschile), non le appartiene quindi per via di una propria eventuale “ontologia”. Esso attiene piuttosto ad una operazione ermeneutica di liberazione del pensiero critico della soggettività femminile; un pensiero che prima di ogni formalizzazione linguistica è storico, contingente, possibile e in divenire e che quindi deve rimanere aperto ad una soggettività possibile benché diversa da quella già formalizzata.

Infatti (la) donna [...] non può far riferimento ad un essere, ad un soggetto, ad un tutto suscettibile di designazione univoca. E nemmeno l'insieme (delle) donne. Una donna + una donna + una donna...non porta a qualche figura generica, come: la donna. [...] (La/una) donna non obbedisce al principio d'identità a sé né ad una qualche *x*. Si identifica semmai con ogni *x* ma con nessuno in modo particolare. Il che suppone una eccedenza rispetto qualsiasi identificazione a/di sé. Ma tale eccedenza (non) è niente: assenza della forma, manchevolezza della forma, rimando ad un altro bordo in cui lei si ri-tocca grazie a/senza niente. Le labbra della stessa forma mai però semplicemente definita – si scoprono ritocandosi e collegandosi l'una (al) l'altra in un circuito che non si ferma mai in *una* configurazione.⁴²

Se consideriamo i riferimenti alla forma del corpo femminile una trasposizione del discorso sul corpo maschile di Lacan è quasi immediato il passaggio che dal corpo conduce ad una certa “essenza sessuata”, ma a ben vedere appare chiaro che non è su un supposto femminile che si ancora il pensiero irigarayano. Nella forma metaforica e nel contenuto esplicito la filosofia della differenza sessuale non preclude le infinite possibilità che si danno ad una donna nel proprio autoriconoscimento, un'autocoscienza che viene senz'altro dalla forma del proprio corpo vivo, un corpo che – in effetti – verrebbe da accostare più al *leib* che al *körper*. Certo, il pensiero della differenza sessuale non giunge mai ad utilizzare categorie fenomenologiche o ad esplorare lo spazio della relazione col mondo come più tardi faranno le fenomenologhe femministe. Eppure c'è in Irigaray l'evidenza di un simbolico radicale, che esige un altro linguaggio (non un'essenza sim-

⁴² Ivi, p. 213.

bolica) per definire il soggetto sessuato, un linguaggio che – in primo luogo – sappia scrollarsi di dosso l’universo semantico che costantemente mina la coesione interna di quello stesso linguaggio che “potrebbe essere” (quello, per intenderci, che alcune filosofe successive alla differenza sessuale chiamano *écriture féminine*).

Del resto, se ci rifiutassimo di vedere la natura epistemica della logica della differenza sessuale, in favore di un’ontologia femminile capace di definire la donna, contraddiremmo in varie parti ciò che Irigaray sottolinea più volte (spesso anche nel ricorrente utilizzo di parentesi, trattini, barre e altri espedienti grafici): che per la donna non esiste una sola configurazione e che ogni ulteriore pretesa rientra nelle esigenze di uno schema che non parla un linguaggio adeguato al proprio sentir-si, “a meno di rivalizzare nell’(u)omologia fallosensata la quale ancora oggi si ‘orifica’ moltiplicando sempre più rapidamente i rampolli in grado di occupare, colmare ed ingannare a suo profitto lo scarto produttivo di niente. Che si conosca ancora *in verità*. E in *un senso mai*”⁴³.

5. La proposta irigarayana per un Illuminismo femminista

È evidente che la teoria dello *speculum*, come ogni momento della storia del pensiero che scuote o scandalizza il paradigma con cui vuole rompere, sia rivolta alla soggettività delle donne non più che al linguaggio con cui *ne* parliamo, il quale – perché non ingabbi un’altra volta la donna dentro il codice binario predisposto dalla logica del Medesimo – dovrà improvvisare alcune *rêverie* linguistiche e forse ricalcare con maggior zelo di quello che alla teoria della differenza sessuale per sé interesserebbe. Detto altrimenti: nel quadro dell’indifferenza sessuale la differenza sessuale appare immediatamente come una specificità, un’operazione di essenzializzazione. Ma sarebbe solo un vizio logico-linguistico dato dall’abitudine a quella necessaria indifferenza; un vizio di forma che non concederebbe dal principio l’irrompere (inevitabile) della storia delle donne; una storia che – prendendo in prestito le parole di Blumenberg (e che, curiosamente, qui calza alla perfezione) – “ci viene celata da oltre duemila anni di consuetudine al primato della teoria pura e da secoli di diritto alla curiosità illimitata”⁴⁴. Probabilmente, in una simile situazione di taglio e cucito delle teorie in cui operano le filosofie femministe, la differenza sessuale appare più incisiva ed “essenziale” di quello che le

⁴³ Ivi, p. 221.

⁴⁴ H. Blumenberg, *La caduta del profeta filosofo. O la comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, Pratiche Editrice, Parma 1983, p. 7.

basterebbe se non dovesse fare gioco-forza con la logica fallologocentrica che la richiama a sé ogni volta che se ne parla⁴⁵. Nell'operazione di rivolgimento delle categorie omologanti, la differenza sessuale non cerca un luogo in cui si forma la soggettività delle donne, ma un luogo di pensiero in cui sia possibile alle donne rappresentar-si. In questa pratica di ricerca consiste la capitale differenza fra la teoria dello specchio e quella dello *speculum*. Giungiamo così alle nostre conclusioni sul complesso lavoro di decostruzione-ricostruzione dello stadio dello specchio di Lacan nell'opera di Irigaray.

Da una parte, Lacan tratta lo stadio dello specchio come “momento genetico” della “identificazione affettiva” nel segno della rottura fra *Umwelt* e *Innenwelt* e della distanza data nel senso della vista (compensazione di una “propriocettività che coglie il corpo come frammentato”). La teoria dello stadio dello specchio è intesa come interpretazione originaria delle “tensioni psichiche insorte in mesi di prematurità”. La doppia reazione allo specchio (prima il “gesto di riferirsi a qualche parte del corpo proprio” e poi “lo spreco nel giubilo di energia che segnala oggettivamente il trionfo”) lascerebbe “intravedere il sentimento della comprensione nella sua forma ineffabile”⁴⁶ (e che invece con questa teoria possiamo, per l'appunto, svelare). In questo stadio, l'uomo si trova ad un “livello di intelligenza strumentale” (“età dello scimpanzé” di Bühler), necessario alla sua maturazione. Qui si svela (a noi, scienziati)

una struttura arcaica del mondo umano di cui l'analisi dell'inconscio ha mostrato le profonde vestigia: fantasmi di smembramento, di dislocazione del corpo, di cui i fantasmi di castrazione non sono altro che un'immagine messa in rilievo da un complesso particolare; l'imgo del doppio [...]. La tendenza con cui il soggetto restaura l'unità perduta di sé stesso prende posto fin dall'origine al centro della coscienza. Essa è la fonte di energia del suo progresso mentale, progresso la cui struttura è determinata dalla predominanza delle funzioni visive.⁴⁷

Dall'altra parte, la teoria dello *speculum* di Irigaray tiene insieme la bambina, la donna e la scienziata. Non si distingue il modo di riconoscersi della bambina con il riconoscimento della propria viva pluralità. Non c'è un “prima” cui la bambina/donna attinge, un *telos* o un *arché*

⁴⁵ Pensiamo ad esempio alle parole di Cavarero quando scrive: “se si va in cerca del matriarcato, è necessario lavorare con un po' di immaginazione su tracce e indizi che il sistema patriarcale ha già inglobato nella sua logica”: A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 1990, p. 80.

⁴⁶ Cfr. J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, cit., pp. 26 e ss.

⁴⁷ Ivi, pp. 27-28.

cui tendere o tornare⁴⁸. La conformazione del corpo femminile suggerisce una logica di continuità che richiama il senso del contatto fra sé e sé come unità permeabile e non definita, parziale e non dispersa. Irigaray non oppone un sesso ad un altro, semplicemente perché originando da sé parrebbe che la bambina non necessiti di alcuna configurazione compiuta, solida, integra, afferrabile. La bambina conosce il suo diverso come (parte di) sé stessa e mai totalmente sé stessa.

Infatti il sesso della donna non è uno. E siccome il godimento esplode in ciascuna delle (sue) “parti”, queste possono diversamente rispecchiarla con il loro splendore. Godimento forse più pieno che se fosse nel tutto? Come dire che questa pluralità del piacere sarebbe riconducibile in pezzi, frammenti d’*uno* specchio. Che a volte lei lo sia, che sia anche questo, con giochi polimorfi di riflessione, inversione, perversione, non è impossibile e nemmeno senza soddisfazioni. Ma è ancora un modo di godere dell’(u)omologia, non d’una sessualità in cui molti eterogenei fondono, rifondono, confondono gli sprazzi di vetro lanciando bagliori dalle/nelle loro superfici regolari. Ricomporli per formare una specula(rizza)zione unitaria – ingiungere ai loro piaceri di costituirsi – non ha niente a che vedere con ciò che brucia e risplende nel braciere indefinitamente alimentato di quelle cavità ardenti.⁴⁹

È una teoria, quella di *Speculum*, che sin dalle sue premesse si configura come un manifesto, un prosiegua della rivendicazione del soggetto ad autodeterminarsi dalla prospettiva fantasmatica del divino altro, per (completare) il suffragio universale estendendo la possibilità di strutturare lo schema di autorappresentazione “a partire da sé”, poiché, con le sue parole, “la rivoluzione copernicana non ha ancora prodotto tutti i suoi frutti sull’immaginario maschile”⁵⁰.

Certo, è innegabile che la radicalità con cui Irigaray pretende un riposizionamento originario delle donne nelle definizioni scientifiche raggiunga livelli di costruttivismo sospetti a chi pensava di essersi sbarazzato di ogni divina essenza, ma dobbiamo anche rilevare che un tale sforzo abbia contemporaneamente suggerito alcuni originali esperimenti teorici di metafisica (come la “metafisica della carne” di Christine Battersby) ed ogni teoria femminista sull’*embodiment* (da quelle di Braidotti a quelle Butler e di Iris Marion Young). Si potrebbe chiamarla “ricerca-azione”, poiché – nonostante l’altissimo livello teorico di cui abbiamo detto – la

⁴⁸ “Nel godere della donna avviene qualcosa che eccede. Che trabocca indefinitamente dando luogo ad un divenire moltiplicato. L’ampiezza del suo avvenire è presentata, annunciata come possibile, con un’estensione e una dilatazione senza limiti determinabili. Senza fine comprensibile. Senza *telos né arche*”: L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 212.

⁴⁹ L. Irigaray, *Speculum*, cit., pp. 220-221.

⁵⁰ Ivi, p. 129.

teoria di Irigaray ritorna alle donne stesse mentre eleva il linguaggio ai confini di quello in cui siamo immerse, aprendo e rompendo (con) quel pensiero circolare che cerca nelle categorie del nostro linguaggio il modo di esprimere il *proprio*.

Per quanto riguarda il confronto con il maestro Lacan, a distanza di quasi cinquant'anni da quell'immaginario in cui *Speculum* rappresentò una dichiarazione di guerra, e con il procedere dei dipartimenti di *Gender and Women Studies*, possiamo vedere in questa teoria femminista un originale contenuto umanista e, forse, persino smettere di considerarlo un atto di accusa a tutta la teoria lacaniana e occidentale; se non nella misura in cui si tratta di recuperare una prospettiva per la bambina, per il soggetto femminile, per la donna dal principio (e non come soggetto secondariamente sessuato).

Bisognerà bene (ri)considerare il modo di specula(rizza)zione che sostiene la struttura del soggetto. [...] Che un maestro riconosca così [in una forma gestaltica costituente che “va considerata come legata alla specie” e che con il “suo apparire simboleggia la permanenza dell’io prefigurando il pari tempo il suo destino alienante”] il profitto e l’“alienazione” speculari chiede un omaggio. Ma una am-mirazione troppo piatta rischia di togliere efficacia a questo passo in più. È opportuno perciò interrogarsi sullo statuto dell’“esteriorità” che ha quella forma “costituente [più che costituita]” per il soggetto, sul suo fare schermo ad un altro fuori [...], sulla “simmetria” ch’essa consacra (come costitutiva) [...], sulla motilità ch’essa paralizza, sul processo di proiezione ch’essa instaura [...] e sui fantasmi che si lascia dietro. Su questo mondo di automi che di Dio invoca ancora il nome, e la grazia anche, per essere aiutato a mettersi in moto, e del vivente l’esistenza per imitarlo in modo più perfetto del naturale. La natura infatti non è certo priva di energia, è però incapace di possedere “in sé stessa”, di racchiudere la forza motrice in una, sua, forma totale. [...] Dire che negli effetti costitutivi dell’immagine allo specchio “il sesso [del congenere] importa poco”, e poi che “l’immagine speculare sembra essere la soglia del mondo visibile”, non è forse sottolineare [...] che sarà un corpo sessuato maschile, o asessuato, a determinare i tratti di questa *Gestalt* [...] È per questo che funziona secondo leggi tanto estranee al femminile? Dipende da questo la “alienazione paranoica che si verifica col viraggio dall’io speculare all’io sociale”, ma il cui avvento ineluttabile era già iscritta nella “fase dello specchio”. Già il *simile* vi si prefigurava come *altro del medesimo* [...] E diventa così impossibile distinguere tra chi sarebbe veramente l’uno e chi l’altro, chi doppierebbe chi, nel litigio senza fine circa la propria identità. Ma questi dissensi [...] avrebbero già lasciato dietro di sé, in un tempo anteriore, le *rimozioni isteriche* [...]. Dovremmo dedurre che la storia dell’assunzione, giubilante o no, della propria immagine speculare da parte di un corpo sessuato femminile sarebbe vana?⁵¹

⁵¹ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., pp. 95-97.

Bibliografia

- Braidotti R., *Nomadic subject. Embodiment and Sexual difference in contemporary Feminist theory*, Columbia University Press, New York 2011.
- Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004; tr. it. di F. Zappino, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014.
- Irigaray L., *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974; tr. it. di L. Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Ead., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions des Minuit, Parigi 1977; tr. it. di L. Muraro, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Lacan J., *Écrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. di G. Contri, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1974.
- Id., *Le Séminaire Livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Seuil, Paris 1998; tr. it. di M. Bolgiani, *Il Seminario Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino 2004.
- Id., *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001; tr. it. di M. Daubresse, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005.
- Ricci F., *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*, Nuova Cultura, Roma 2014.