

Roberta Cordaro

Paarung: un’utile categoria di analisi fenomenologica sul genere. Leggendo Federica Giardini

La scienza manipola le cose e rinuncia ad abitarle.

Maurice Merleau-Ponty, 1960

*Io comincio dal principio perché non so cominciare da dove sono
perché non sono da nessuna parte.*

Luisa Muraro, 1991

*La donna come l’uomo è il suo corpo:
ma il suo corpo è altro da lei.*

Simone de Beauvoir, 1949

1. Introduzione. Fenomenologia e Studi delle donne e di genere

Sono passati vent’anni dalla pubblicazione di *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia* (2004) di Federica Giardini¹, il libro in cui l’autrice rintraccia nella fenomenologia husseriana una chiave interpretativa originale per la questione di genere (*gender trouble*²). Il testo è forse la prima testimonianza in Italia della relazione tra gli Studi delle donne e di genere e la tradizione fenomenologica (in particolare la *Quinta Meditazione cartesiana* di Edmund Husserl del 1929). Diciamo quindi brevemente qualcosa in più circa questo rapporto interdisciplinare.

A livello internazionale, la storia tra fenomenologia e femminismi si fa risalire agli stessi anni della pubblicazione di *Relazioni* in Italia, precisamente al primo congresso del 2000 a Vienna intitolato proprio *Feminist Phenomenology*. Sebbene, come afferma retrospettivamente Silvia Stoller³,

¹ F. Giardini, *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Sossela Editore, Roma 2004.

² Il riferimento è alla questione posta dall’omonimo libro di Judith Butler (1990), in cui la filosofa argomenta perché il corpo sessuato non sia un dato biologico ma una costruzione culturale.

³ S. Stoller, *What is Feminist Phenomenology? Looking Backwards and Into the Future*,

le origini della fenomenologia femminista siano rintracciabili in alcuni testi precedenti – come *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir e *Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*⁴ di Iris Marion Young –, questa occasione consentì di riflettere accademicamente sulle possibili relazioni tra filosofie femministe e tradizione accademica, fissando così il momento disciplinare della sua nascita.

La fenomenologia femminista si riconosce in due definizioni. Per un verso la si può intendere come teoria critica di genere sui testi e sulle figure della tradizione fenomenologica; in questo modo è la prospettiva di genere ad applicare la propria lente sugli studi fenomenologici dei diversi autori (soprattutto dei ‘canonici’).

Per un altro verso, più vicino all’approccio di Giardini, la fenomenologia femminista è una disciplina che intrattiene una relazione più intricata e profonda tra metodo fenomenologico e prospettiva di genere. Vi sono senza dubbio alcuni punti di incompatibilità tra studi femministi e fenomenologici tradizionali: l’androcentrismo implicito nelle descrizioni fenomenologiche, la loro pretesa di universalità, il contrasto tra la natura politica del femminismo e l’approccio puramente teoretico della fenomenologia⁵. Tuttavia, chi definisce la fenomenologia femminista come impegno “di descrivere l’appartenenza sociale e politica; [di] far[si] valere [...] su questioni di identità”⁶, lo fa a partire dall’individuazione di alcune possibilità di interazione che sono produttive di nuovi sistemi teorici e metodi di ricerca. Così scrive Giardini:

Partendo dal presupposto femminista che ‘il personale è politico’, si possono individuare alcuni punti di interazione: lo scopo della fenomenologia è quello di ampliare le descrizioni a tutte le loro possibilità, comprese le possibilità delle esperienze delle donne – come già fece I. M. Young. *Lo scetticismo fenomenologico richiama la mossa femminista di sospendere tutte le descrizioni maschili codificate della soggettività e dell’esperienza femminile*. Anche la riabilitazione della soggettività è un interesse comune, ma necessita di essere rielaborato in una dialettica di generale e particolare.⁷

in H. A. Fielding, D. E. Olkowski, *Feminist Phenomenology Futures*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana, USA) 2017.

⁴ I. M. Young, *Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*, Oxford University Press, New York 2005.

⁵ L. Fisher, *Phänomenologie und Feminismus*, in S. Stoller, H. Vetter (a cura), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV-Universitätsverlag, Vienna 1997. Da questo testo nasce poi l’opera fondamentale *Feminist Phenomenology* (2000).

⁶ E. Ryman, K. Fulfer, *What is Feminist Phenomenology?*, in “Rotman Institute of Philosophy” (June 4th, 2013); <<https://www.rotman.uwo.ca/what-is-feminist-phenomenology>>. [traduzione e corsivo miei]

⁷ F. Giardini, *Book Review: Phenomenology and Sexual Difference*, in “European Journal of Women’s Studies”, 8, 1, 2001 (pp. 140 -142), pp. 140 – 141.

È a partire da questa sospensione di “tutte le descrizioni maschili codificate della soggettività e dell’esperienza femminile” che questo articolo vuole contribuire al vivo dibattito (politico, filosofico e femminista) su identità, genere e sesso. Il movente è, come sempre in questi casi, tanto l’interesse per il campo di ricerca quanto quello per l’attuazione di una strategia di (ri)costruzione sociale per una felice co-abitazione tra differenze. Prendendo in prestito una formula filosofica variamente tematizzata⁸: i filosofi hanno certamente interpretato e (forse anche) cambiato il mondo in modi diversi, ora (anche per le filosofe) si tratta di capire come conviverci.

2. La “mossa” di Federica Giardini: dal problema della natura umana alla relazione corporea

La questione di genere è una questione politica di natura filosofica, poiché interroga la nozione di identità (provando a individuare e distinguere ciò che è uno specifico genere da ciò che, secondo qualche aspetto, non è quello stesso genere) e lo fa nella prospettiva di una positiva coabitazione tra differenze. La domanda “che cos’è un genere?” nasce, in effetti, dalle ricerche della storica Joan W. Scott, la quale per prima rileva nella storia dell’umanità il carattere problematico dello studio dell’esperienza delle donne.

Già dal principio il concetto di genere serviva a riconoscere il processo di discriminazione dell’identità femminile. Un’identità che è quindi un segno ambiguo che porta con un sé una possibile distorsione logica: per un verso indica quella parte d’umanità discriminata perseguiendo l’intento di non reiterarne i meccanismi, per un altro in questa stessa definizione è fissato il significato della discriminazione del genere (femminile).

‘Genere’ come sostituto di ‘donne’ è usato anche per suggerire che l’informazione sulle donne è necessariamente anche informazione sugli uomini, che l’una implica lo studio dell’altra. [...] Benché usato in questo senso il termine ‘genere’ comporti l’asserzione che i rapporti tra i sessi sono un fenomeno sociale, non dice nulla però circa il perché tali rapporti sono così come sono, come funzionano e come mutano. [...] Il fulcro della [mia] definizione [di

⁸ Mi riferisco alla riformulazione della celeberrima affermazione di Marx, nelle *Tesi su Feuerbach* del 1845, “i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di cambiarlo” da parte di Odo Marquard: “I filosofi hanno certamente cambiato il mondo in modi differenti, si tratta però di risparmiarlo” (in tedesco: “Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kommt darauf an, sie zu versöhnen”) che si trova nel suo *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (tr. it.: *La storia che giudica, la storia che assolve*) del 1982.

genere] si basa su una connessione integrale tra due proposizioni: il genere è un elemento costitutivo delle relazioni sociali fondate su una cosciente differenza tra i sessi, e il genere è un fattore primario del manifestarsi dei rapporti di potere.⁹

Dalla sua prima apparizione nella letteratura accademica il “genere” intende rompere con quell’unica storia rappresentata dallo sguardo – dalla scrittura, dal corpo, dalla storia – maschile, non solo descrivendo il suo rapporto con il passato ma anche riflettendo su quello con il futuro, perché (come in ogni visione non deterministica) il rapporto tra genere e potere non è definito una volta per tutte.

Se i significati di genere e di potere si determinano a vicenda, come mutano le cose? [...] È possibile che le sollevazioni politiche di massa, gettando i vecchi ordini nel caos e istaurandone di nuovi, rivedano, nell’ambito della loro ricerca di nuove forme di legittimazione, i termini della costruzione del genere. È però anche possibile che non lo facciano; vecchie nozioni di genere sono servite anche a consolidare nuovi regimi.¹⁰

La questione si sposta quindi sul piano filosofico e, più precisamente, su quello epistemologico, sulla possibilità di definirci come umane/i. Giardini ha in mente una specie di “secondo illuminismo” conseguente all’ingresso del femminismo, in un modo di fatto molto simile a quello che si evince dalle parole di Carla Lonzi:

Se l'uomo, la sua cultura, illude la donna guidandola verso una libertà a lui gradita è solo per condizionarla a una presa di coscienza del suo dominio riconfermato dall'interno. L'abita e rinforza la sua abitudine [...] a prendere la patente di essere umano dalle mani dell'uomo a cui dedica la porzione più assoluta dello scambio con gli altri. [...]

Il femminismo ha inizio quando la donna cerca la risonanza di sé nell'autenticità di un'altra donna perché capisce che il suo unico modo di ritrovare se stessa è nella sua specie. E non per escludere l'uomo, ma rendendosi conto che l'esclusione che l'uomo le ritorce contro esprime un problema dell'uomo, una frustrazione sua, una incapacità sua, una consuetudine sua a concepire la donna in vista del suo equilibrio patriarcale.

Il femminismo è la scoperta e l'attuazione della nascita a soggetto delle singole componenti di una specie soggiogata dal mito della realizzazione di sé nell'unione amorosa con la specie al potere.¹¹

⁹ J. W. Scott (1986), *Il ‘genere’: un’utile categoria di analisi storica*, in Ead., *Genere, politica, storia*, Viella, Roma 2013, pp. 36, 37, 52.

¹⁰ F. Giardini, *I nomi della crisi. Antropologia e politica*, Wolter Kluwer, Milano 2017, p. 61.

¹¹ C. Lonzi (1970), *Sputiamo su Hegel*, et al. Milano 2010, pp. 119 – 120 [corsivo mio].

Come questa risonanza sia a fondamento della nascita di una (ri)trovata soggettività è quanto ci apprestiamo a proporre in questa lettura di Giardini. Anzitutto, come afferma quest'ultima, una cifra caratterizzante la riflessione illuminista sull'essere umano è il rifiuto di una “impostazione che pone l'umano come un ente di cui si può parlare al di fuori degli enti, secondo un approccio metafisico, oltre la natura”¹². Come possiamo parlare della nostra “specie” e quindi distinguerci dall'ontologia dell'oggetto è allora una questione di primaria importanza.

Giardini rinviene le radici del problema delle filosofie femministe sulla soggettività – e quindi anche sul suo rapporto con l'(essere stata) oggetto – nell'operazione filosofica kantiana che aveva fatto coincidere l'umanità e i suoi strumenti con la conoscenza – non solo di sé (soggetto) ma anche – di ciò che regola l'umanità e il cosmo (l'oggetto). Azzerando ogni distanza gnoseologica tra soggetto e oggetto del conoscere¹³, si ri-proporrebbe quindi la questione relativa alla “natura umana”, (stavolta) in chiave politica.

La fenomenologa italiana rintraccia, in proposito, due posture principali in tensione tra loro: quella fenomenologica e antropologico-filosofica, da una parte, e quella post-strutturalista, dall'altra. Quest'ultima nega l'esistenza di una qualche natura che ecceda il linguaggio: non esiste nulla di eccedente la conoscenza (o la “microfisica del potere”) perché noi stesse/i (che conosciamo) siamo costrutti sociali, culturali e storici; perciò agiamo in uno spazio che è a noi (e per noi) identico (in una corrispondenza tra soggetto e oggetto). La possibilità di agire il cambiamento riposa pertanto nella cesura epistemologica con la matericità della natura, perché la possibilità stessa di una politica giusta – che non torni a giustificare alcuna atrocità, in nome di una supposta realtà primordinale – è proprio quella che non si appella ad alcuna ontologia *terza*.

Nell'altro caso, afferma ancora Giardini, fenomenologia e antropologia filosofica ammettono una non-sovrappponibilità tra chi conosce e la conoscenza umana, pur facendo a meno di un ritorno alla metafisica. Questo scarto tra soggetto e oggetto del conoscere, piuttosto, doterebbe chi conosce di *predisposizioni* quasi-naturali (fonti originali linguisticamente/esteticamente creative), generando residui fenomenologici che si manifestano – alla soggettività che vive e conosce – in alcuni ‘sentori’ dell'essere. Per esemplificare la controversia Giardini prende ad esempio il noto dibattito tra Chomsky e Foucault a proposito del linguaggio:

Caso esemplare di tale controversia è il dibattito che oppone Chomsky a Foucault nel 1971 (Chomsky, Foucault, 1994). Chomsky reintroduce infatti

¹² Ivi, pp. 15-16.

¹³ Cfr. F. Giardini, *I nomi della crisi*, cit., pp. 14 e ss.

l'idea che la natura umana non sia del tutto disponibile all'umano, cioè non coincida con le sue capacità conoscitive e produttive, ma che presenti alcuni tratti "invarianti", in particolare la predisposizione endogena e di specie alla creatività linguistica. [...] L'oggetto di polemica è l'impostazione di origine heideggeriana, che tende a trattare il discorso filosofico come genere letterario, volto a cogliere i 'baluginii' dell'essere nel linguaggio. [...] [È una] questione politica, cioè [ci si chiede] se si possano desumere da questa nozione [di natura umana] dei principi per l'azione e dei criteri per giudicare in merito al grado di giustizia di un ordinamento politico. Mentre per Chomsky l'ordine giusto è quello che articola e realizza la caratteristica umana fondamentale della creatività linguistica, Foucault ribadisce che, essendo la natura umana un prodotto storico e disciplinare, non può offrire alcun appoggio per la trasformazione radicale della società cui appartiene. È importante sottolineare come nessuno dei due autori discuta della natura umana al fine di confermare o istituire gerarchie nell'organizzazione sociale e politica, tutt'altro. Mentre Chomsky pensa alla natura umana come movente che, in nome della limitazione o repressione delle proprie capacità, porta alla contestazione dell'ordine costituito e alla disobbedienza civile, Foucault mette in guardia su quanto la rivendicazione di un fondamento biologico corra sempre il rischio di selezionare alcuni tratti invarianti per giustificare oppressione ed esclusioni, come è il caso delle ideologie razziste.¹⁴

È in questo quadro, della relazione tra natura e politica, che va intesa la prospettiva di Giardini sul legame tra *Speculum* di Irigaray e la *Quinta Meditazione cartesiana* di Husserl. Dando seguito alla postura chomskiana che teorizza una struttura invariante della specie umana, Giardini rimette ermeneuticamente in gioco la categoria della risonanza nell'esperienza critica e teorica delle filosofe e pensatrici femministe (le sue prassi, le sue posizioni): il sesso (e il genere) riguarda(no) la soggettività non in quanto identità compiuta e determinata una volta per tutte, ma in relazione (e contrasto) ai presupposti teorico-metodologici della tradizione neutra-maschile. Dalle categorie invarianti dell'identità a quelle di relazione: così Giardini rintraccia un possibile dialogo con la fenomenologia.

In particolare, nel concetto husseriano di *Paarung* (appaiamento, accoppiamento, copulazione) la fenomenologa trova un nesso con la decostruzione del sesso e della relazione tra sessi descritta nel pensiero della differenza sessuale. Secondo Giardini, il sesso e la relazione tra sessi non riguardano un'identità compiuta solipsisticamente ma originano in una forma di relazionalità (di risonanza) antecedente a quella storicamente attualizzata: nella formazione della soggettività come co-soggettività la relazione è sempre sessuata perché corporea ma la sua "natura" è data

¹⁴ F. Giardini, *I nomi della crisi*, cit., pp. 21 – 22.

dalla possibilità concessa (predisposta) dalla sua stessa struttura fenomenologica, appunto la *Paarung*.

C'è da dire, in primo luogo, che il discorso irigarayano sulla differenza sessuale (sviluppato compiutamente in *Speculum*) è retto da una precisa visione della relazione tra sessi nella storia (della filosofia). In particolare, nell'opera *Amo a te. Verso una felicità nella Storia*, la filosofa belga destruttura la forma di complementarietà tra maschile e femminile descritta nella "storia romanzata della coscienza" di Hegel (da cui, secondo Irigaray, discende globalmente tutto il nostro immaginario sul sesso e sulla relazione tra sessi). Partendo dalla forma relazionale dell'amore tra sessi opposti, che in Hegel rappresentava il rapporto tra singolare e universale nello svolgersi della coscienza verso la sua realizzazione assoluta, Irigaray scrive:

L'amore [...] non è possibile da parte della donna, come scrive Hegel, poiché l'amore è lavoro dell'universale, il che significa che la donna deve amare l'uomo e il bambino senza amare quest'uomo o questo bambino. [...] Deve amarli come coloro i quali sono in grado di realizzare l'infinito del genere umano, inconsciamente assimilato al maschile nello spregio del suo genere e del suo rapporto con l'infinito. [...] Di conseguenza, l'universale per la donna si riduce a un lavoro pratico incluso nell'orizzonte dell'universale delimitato dall'uomo. Privata del rapporto con la singolarità nell'amore, la donna è anche privata di un universale per se stessa. [...] L'uomo, da parte sua, si dedica alla singolarità dell'amore come regressione all'immediatezza naturale. L'amore con una donna nella sua casa rappresenta il riposo complementare al suo lavoro di cittadino. In quanto cittadino, egli dovrebbe rinunciare alla propria singolarità sessuata per adempiere un compito universale al servizio della comunità. In nome di questa supposta universalità, avrebbe il diritto e il dovere di rappresentare l'intera specie umana nella città.¹⁵

In tal senso, come direbbe Irigaray, la relazione tra donna e uomo è intesa come lavoro etico (di un giusto ordinamento politico) solo e fintantoché la donna e l'uomo siano intesi come complementari – l'una in posizione di singolarità, l'altro nel rapporto diretto con l'universale – per la realizzazione della coscienza e della Storia dell'umanità. Irigaray descrive per la prima volta il nesso filosofico che giace nella cultura patriarcale ed eteronormativa tra la relazione di complementarietà tra maschile e femminile e l'assoluta singolarizzazione del femminile nella rappresentazione della sua soggettività. È così che il problema sulla natura del genere si sposta sul piano fenomenologico: come pensare il nesso tra singolarità e storia (dei sessi), soggettività e collettività (sessuate), dopo l'avvento del femminismo nella storia?

¹⁵ L. Irigaray (1992), *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 29 – 30.

L'occasione colta da Giardini, come dicevamo, è quella fornita dal concetto di *Paarung*, introdotto tardivamente da Husserl nella *Quinta Meditazione cartesiana*, dedicata al problema dell'esperienza dell'*alter ego*. In quest'opera, Husserl – dopo aver verificato la validità delle descrizioni trascendentali come forma di sapere – propone una *riduzione primordiale*, cioè giunge ad una definizione della sfera personale in cui l'intimità (benché autoevidente) rimane inaccessibile agli altri. Questo isolamento è la base per comprendere l'esperienza dell'alterità: l'altro viene colto come un io con una propria sfera primordinale, diversa e inaccessibile ma (conoscitivamente) analoga alla mia. È in tal senso che entra in gioco l'empatia sul piano fenomenologico: definita come un'intenzionalità di grado superiore, l'empatia permette di percepire l'altro come *alter ego*, garantendo sia il riconoscimento della sua individualità sia la mia¹⁶.

In questa struttura reciproca e cooriginaria, detta *Paarung*, si osserva il legame con la presenza (corporea) dell'altro. Essendo tuttavia un processo non fondato su una deduzione logica, ma su una struttura motivazionale reciproca che rende possibile l'esperienza dell'altro come altro trascendentale, la motivazione e l'interesse diventano fondamentali alla conoscenza, alla formazione della soggettività nella dimensione dell'intersoggettività. La *Paarung* è quindi una relazione non complementare ma co-costitutiva ed empatica dei relati, nel senso “che ‘si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione’ con il suo corpo”¹⁷. Essa è “comunanza della natura [...] insieme alla comunanza del corpo estraneo che fa coppia con il mio io psicofisico”¹⁸.

Questo concetto ben si lega allo *speculum* di Irigaray. Contrariamente alla nozione di “specchio”, lo *speculum* è in Irigaray quello strumento (qui inteso simbolicamente o immaginificamente) capace di riconoscere la diversità senza servirsi di opposizioni. Sul piano filosofico, esso provoca uno spostamento epistemologico della soggettività femminile dalla posizione di complementarietà al maschile alla sua radicale diversità. Sia la *Paarung* che lo *speculum* infatti individuano una relazione tra la formazione del soggetto e la condizione dell'alterità quale condizione essenziale, non solo psichica ma anche teoretica, per l'esistenza, il pensiero e la conoscenza.

Ciò che è per noi di estrema rilevanza è che in entrambi i casi – della *Paarung* e dello *speculum* – questa relazione richiede la presenza corporea dell'altro, considerata imprescindibile per la costituzione e la conoscenza stessa del soggetto. In tal senso, in questione non è più solo l'*identità* ses-

¹⁶ Cfr. V. Venier, *L'individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 13 (2011). Qui il sito: <<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/veniero-venier-02#fn:2>>.

¹⁷ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997, p. 132.

¹⁸ Ivi, p. 140.

suata (essenziale) o di genere (astratta), ma la relazione tra sessi (empatia, risonanza) nella formazione del soggetto.

Questo il punto di partenza della riflessione di Giardini che integra all'esperienza storico-filosofica neutra-maschile l'esperienza delle relazioni tra donne, rimasta teoricamente fuori e messa a tacere nella complessità della relazione con la narrazione filosofica tradizionalmente maschile.

Lungi dal trasporre una teoria sull'altra, nel metterle in relazione sotto la lente della relazione tra sessi, Giardini dà voce e consistenza – più che ad una nuova teoria – ad un nuovo movimento, ad una pratica del pensiero che ricontatta l'esperienza umana, storicamente attraversata dall'evento femminista; squadernando così tutti gli ambiti del sapere e dell'esperienza umana (antropologico, sociale, teoretico, politico, ontologico).

Si pone così il problema di praticare una relazione che, in una congruenza parziale di interessi e temi, salvaguardi la differenza di impostazione e di intenti. Una differenza che, all'atto pratico, si rivela essere una vicenda di quella relazione che è la differenza tra i sessi. *Nella relazione la posizione non si dà compiutamente in modo preliminare ma si delinea nel procedere della ricerca. È questa una caratteristica dell'esperienza quando la si pensi secondo relazione: la sua forma non può darsi se non in corso d'opera, attraverso le vicende e i movimenti della relazione corporea.* Al profilarsi della posizione contribuiscono i legami e i tagli, i sì e i no, insomma le relazioni che costituiscono la posizione stessa. Questi legami e slegami si fanno anche e soprattutto rispetto alle posizioni assunte da altre donne, anche in ambito teorico, perché in effetti oggi, nel rapportarsi a un autore, la mediazione disponibile non è solo quella della letteratura critica maschile, ma è anche quella dell'ampia letteratura di donne e femminista, anche sulla fenomenologia, anche su quella husseriana. Questa constatazione ha non poche conseguenze, in primo luogo la conferma di un guadagno pratico, esperienziale e formale, quale è la possibilità di mettere all'opera, anche nel lavoro di ricerca, la funzione ricorrente e costituente della relazione con un'altra donna.¹⁹

3. Epochè come spazio di gioco della differenza sessuale

La struttura del libro di Giardini, *Relazioni*, cui facciamo prevalentemente riferimento in questo articolo, è intesa come quella del Gioco delle quindici tessere, in cui le tessere numerate vanno riordinate e poi nuovamente scomposte per poter giocare ancora. Le tessere sono i capitoli che sono legati l'uno all'altro non in contiguità logica ma in un sistema di relazioni variamente ricomponibile. La logica del Gioco delle quindici tessere tratta anzitutto il pensiero della differenza

¹⁹ Ivi, pp. 31 – 32. [corsivo mio]

sessuale come un processo teorico dinamico il quale, in ottica fenomenologica, si attiva attraverso la messa a distanza e la sospensione dell'ordine stabilito.

Nella teoria di Giardini, la differenza sessuale diviene *epochè*: una sospensione del giudizio sull'identità, una tessera mancante, uno spazio aperto per rimettere in gioco e ridefinire la propria posizione. Dell'*epochè* questa operazione ha tutta la carica pratica ed epistemologica: essa è intesa come liberazione “dai vincoli più forti e più universali e perciò più occulti, dai vincoli dell’essere-già-dato del mondo”²⁰; un dislocamento rispetto al sistema di relazioni dato.

Richiamata dalla “tabula rasa” di Carla Lonzi, dal “disorientamento” di Luce Irigaray e dall’“arte del disfieri” di Luisa Muraro, l'*epochè* non è un mero esercizio intellettuale o linguistico ma non è neppure l’atto individuale e riflessivo dell’*epochè* husseriana. Si tratta, invece, di un gesto pratico e relazionale, che spezza i nessi consolidati non per semplice adeguamento all’obiettivo della decostruzione, ma per inaugurare nuove possibilità di senso e azione.

La sospensione del giudizio che scombina l’ordine preesistente della cultura dominante è un intervallo teorico, pratico, politico ricombinabile solo dall’esperienza viva delle donne (e degli uomini, in senso sessuato), del proprio corpo fisico e significante, costituendo – in questa stessa operazione – una relazione o disposizione iniziale *nuova* (alle scienze e alla politica) che chiamiamo “differenza sessuale”.

*[L]a differenza sessuale ricombina la relazione tra il gioco e chi gioca: se non esiste a prescindere da chi la incarna effettivamente, [...] è anche vero che è proprio quel che permette di prendere le distanze da un ordine dato, funzione questa che in genere viene ascritta a ciò che trascende l'esistente. La rilevanza che viene data alla relazione e alla sua dimensione corporea mantiene infatti l'ambivalenza della parola "soggetto", quella del patire e dell'agire, e porta a una nuova disposizione. [...] Né piena autonomia delle filosofie del soggetto della modernità, né piena immanenza delle filosofie dell'effetto della postmodernità, il pensiero della differenza sessuale si è inizialmente nominato come un "trascendentale sensibile", in cui l'empirico e il trascendente non si distribuiscono secondo una relazione gerarchica ma di compresenza. [...] Il modo in cui si discosta dall'atto di sospensione dell'*epochè* di Husserl [...], trova il suo punto di massima distanza nel fatto che non si tratta del "cambio di atteggiamento" di una coscienza, per giunta solipsistica, ma di un vero e proprio atto politico che sospende il valore delle relazioni nella *polis*.*²¹

²⁰ E. Husserl (1936), *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 179.

²¹ Ivi, pp. 34 – 39.

Attraverso la postura fenomenologica che rintraccia il pensiero della differenza sessuale, la differenza tra sessi si ripara così da ogni deriva essenzialista: i sessi non sono due identità rappresentabili e, come al principio della teoria irigarayana, la differenza sessuale è una pratica di spaziatura in cui giocano tensioni e trasformazioni continue. Questo approccio riapre il campo all'indagine, alla scoperta e alla modificazione, recuperando lo spirito innovativo e aperto del primo femminismo. La differenza sessuale, così intesa, diventa un "campo di battaglia" dinamico, capace di interrogare e rinnovare il pensiero stesso.

Ciò che importa ad un pensiero (una teoria ed una pratica) femminista così delineato è quindi non il momento della ridefinizione delle posizioni (neanche del *queer* inteso come campo di definizione linguistica) ma la riapertura, l'intervallo significante il sorgere della domanda sul vissuto di genere. Mantenere una tessera mancante significa in effetti esercitare quella che Haraway definisce "response-ability", ovvero la capacità di scegliere e di discernere col proprio corpo ciò che *ci significa*. Questo processo che è quindi di riflessione su di sé e sul mondo si interpone tra antropologia e filosofia, tra essenzializzazione e individuazione dei *generi*²².

È importante, a questo punto, sottolineare la dimensione contestuale e storica di quest'intervallo, inteso non più e non solo come gesto di rottura ma, ancora una volta, come possibilità e pratica costituente di nuove combinazioni contestuali, storiche, teoriche, antropologiche. Ma come può una teoria critica e cioè una pratica di rottura con la storia da cui proveniamo mettere in gioco nuove soggettività? Secondo Giardini la chiave si trova nella relazione tra analisi storica e pensiero della differenza sessuale.

Per quanto autorevolmente introdotta la dimensione storica della differenza sessuale stenta a farsi una vera e propria pratica di relazione. Credo che ciò sia dovuto soprattutto al carattere del gesto che ha dato inizio a tale pensiero: un gesto di rottura con la tradizione e l'ordine che prescriveva. Se si sta alle analisi di Speculum, la differenza sessuale ha sempre agito ma in modo peculiare – quello dell'ordine simbolico maschile – che tra le sue caratteristiche aveva anche quella di non esplicitare il ruolo svolto dalla differenza tra i sessi. È negli anni Settanta, in particolare e di nuovo, che è stato messo in luce il ruolo svolto da questa, proprio attraverso un gesto di sospensione dell'ordine implicato da una certa collocazione della tessera mancante. Questo gesto ha avuto due esiti, da una parte, ha uniformato il passato sotto la costante della differenza tra i sessi pensata in un ordine univoco, dall'altra, ha portato alla

²² Perché scelgo di dire "genere" e non sesso? Perché sesso è connotato nel senso della biologia. Uso genere per la libertà che consegna di descriverne il vissuto; come nella differenza tra *Körper* e *Leib*.

ricerca di “genealogie femminili”, ovvero di relazioni con donne e con le loro opere che dal presente venivano individuate come precorritrici. La dimensione storica delle relazioni, tra i sessi e genealogiche, si ripartisce così come uno spazio rigidamente fissato attraverso i secoli e una relazione che struttura solo le posizioni tra presente e passato. Attraverso il gioco del quindici è invece percepibile quanto la dimensione storica della differenza sessuale strutturi anche le relazioni concretamente presenti e contemporanee.²³

Col suo metodo, Giardini evidenzia quindi la portata storica, politica, contestuale ed esperienziale della differenza sessuale, partendo dal riconoscimento di un “cortocircuito” tra pratica e teoria. La subordinazione di un sesso all’altro è stata una soluzione pratica al problema della dualità del soggetto umano; le teorie tradizionali non riescono a spiegare né a superare questa condizione; mentre è il gesto di rottura del pensiero della differenza sessuale che può avviare un doppio movimento. Se facciamo a meno della sua portata psicoanalitica, infatti, quest’ultimo, da un lato, permette la sospensione delle codificazioni culturali e sociali; dall’altro, stimola una rielaborazione pratica e teorica basata sull’esperienza storica e fenomenologica delle donne, capace di riformulare le relazioni soggettive e sociali.

Scombinare, in questo contesto, non è quindi un atto esclusivamente linguistico/teorico. Attraverso combinazioni sperimentali, si tratta di trovare un luogo per dire l’ordine e il senso delle cose come sono e come le immaginiamo, delle esperienze che ci toccano più da vicino e di quelle che desideriamo ancora fare. Stiamo quindi affermando che solo se riusciamo a resistere alla tentazione di sovrapporre linguaggio ed esperienza corporea, quest’ultima può aprire nuovi spazi per esplorare ciò che eccede il controllo del soggetto, lasciando emergere nuove possibilità di comprensione delle differenze e di trasformazione del modo in cui coabitano.

Abbiamo così la *pratica di epochè* come movimento essenziale al gioco fenomenologico della differenza sessuale: come afferma Giardini, lo stesso Husserl introduce “una ‘specie singolare di epochè’ (MC, 116), singolare proprio per il residuo che lascia”²⁴. La *Paarung* in Husserl è infatti la relazione (fondamentale e corporea) che viene *prima* dei relati (soggetti e oggetti), anche nel compito conoscitivo, e per cui l’io che pensa se stesso si rivela nella sua insufficiente autoevidenza.

D’altra parte, ripartire dal due della storia e dell’esperienza delle donne significa in Giardini considerare la “individualità” della *Paarung* e cioè andare oltre Husserl. Prosegue Giardini, Husserl tenta di

²³ Ivi, p. 35.

²⁴ *Ibidem*.

mantenere il punto di partenza [il solipsismo] che l'ha servito efficacemente nelle indagini precedenti – indagini sulle strutture dell'esperienza in generale e sull'esperienza di percezione delle cose nello spazio – ma, in queste circostanze conoscitive, il tentativo non riesce a farsi. L'io solipsistico e solitario, pura coscienza in relazione privilegiata con sé stessa, lascia il posto a una tensione, che è il 'tendere verso' proprio della coscienza come anche l'elemento eterologo e alterante introdotto dal corpo e dalla psiche.²⁵

È in questa seconda *chance* della *Paarung* che Giardini opera una sorta di ulteriore riduzione, la quale – in ultima battuta – coincide con la mossa femminista del *ripartire da sé*.

Con Carla Lonzi la sospensione dell'ordine culturale e sociale si è esercitata nel respingere ‘quelle autorità da cui si può essere tentati di trarre la propria identità’ (1977, pp. 104-105). Una rivolta contro l'autorità della tradizione e del presente, dunque, ma che, diversamente da Husserl e più in generale del progetto illuminista, non va verso un'idea di libertà come dominio della ragione e ambito dell'autonomia. Innanzitutto perché questa rivolta ha una consistenza pratica e fisica, non è mero atto di pensiero e chiama in gioco il corpo, e inoltre perché non conduce a una posizione individuale ma costitutivamente relazionale.²⁶

È un vero e proprio progetto politico, consistente nella visione di una matericità della storia che la femminista storica Daniela Pellegrini, nel suo libro più filosofico, definisce appunto «materia sapiente del relativo plurale»; è una questione *quasi-ontologica*: “la materia non è né puramente nel due della genitalità, né nell'uguaglianza, bensì nella difformità delle parzialità messe in gioco e chiamate all'incontro e al riconoscimento nelle plurali varianti della materia stessa”²⁷.

Sul piano filosofico questa sospensione è pertanto anche un metodo e una pratica²⁸ utile a quel *soggetto imprevisto* di cui nel 1970 parlava Carla Lonzi in contrapposizione alla teoria hegeliana della soggettività²⁹, capaci di dar luogo a *qualcosa che innanzitutto e per lo più non si manifesta*³⁰, di non attuare più *una esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto*³¹.

²⁵ Ivi, p. 58.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ D. Pellegrini, *La materia sapiente del relativo plurale. Ovvero il luogo terzo delle parzialità*, Vanda Edizioni, Milano 2017, p. 161-162.

²⁸ Faccio riferimento alla pratica dei Gruppi di Autocoscienza femminista, nata negli anni Sessanta-Settanta tra Italia e USA e ancora in uso tra alcuni gruppi di donne in Italia.

²⁹ Cfr. C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta Femminile, Milano 1970.

³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Utet, Torino 1969.

³¹ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.

Per le donne è in effetti non solo un atto di scienza ma in sé anche un atto politico, dato che così lei si *guadagna* una vera e propria *posizione di esperienza*, altrimenti negatale dall'*indifferenza sessuale* o, come lo si definisce, nell'universale maschile. Così afferma Giardini:

Ora, quanto al cambio di atteggiamento e a quel che resta, Lonzi, Irigaray e Muraro partono, diversamente da Husserl, dalla constatazione che per una donna una posizione nel mondo non è affatto ovvia. Nemmeno nel cosiddetto atteggiamento naturale una donna può sostenere di avere una posizione di esperienza, a meno di assumere quella non-posizione che è vincolata alla posizione neutra (maschile) oppure di fare propria quest'ultima. Non l'atteggiamento è dunque in gioco, ma l'esistenza stessa di una posizione da cui esplicare le proprie esperienze. Se il primo passo è stato la sospensione dei sa-peri già codificati della tradizione e del presente per un ritorno all'esperienza, l'autocoscienza e il partire da sé sono due delle pratiche che hanno inaugurato il processo in cui, per parte di una donna, viene guadagnata una posizione di esperienza.³²

In quanto categoria innata, struttura invariante della varianza, disposizione fenomenologica umana, la *Paarung* è quindi la possibilità di *esserci*, dell'*avtóç*, che – per suo stesso funzionamento – non è costretto a replicare, difendere, proteggere e quindi individuare l'identico. *Paarung* è una costituente dualità di esperienza, una relazione che precede i relati.

4. Sessuazione, esperienza, risonanza e genealogie: il genere in autocoscienza

Quando si tratta della differenza sessuale o di genere, tanto l'approccio fenomenologico (neutrale), quanto quello post-strutturalista ed infine anche quello del pensiero della differenza sessuale hanno spesso finito per perpetuare la dicotomia tra la naturalità del sesso e la culturalità del genere, non riuscendo a valorizzare pienamente l'intreccio tra corpo e relazione. Il problema si pone, mi pare, proprio all'origine della teoria: comunque lo si sviluppi concettualmente, posto davanti al pensiero come un oggetto di analisi (e non quale corpo vivente di esperienza), il sesso non ci appare (più) come corpo in relazione, fenomenologicamente ambiguo; viene ridotto a funzione simbolica o biologica e privato dell'esperienza vissuta nella propria complessità intrinseca. Dovendo scegliere tra le due opzioni (di sesso e di genere), è stata quindi la categoria (nelle teorie) di genere ad apparire più utile alla decostruzione della norma maschile, e su

³² F. Giardini, *Relazioni*, cit., pp. 58-59.

quel versante sviluppare le possibili configurazioni di relazione tra corpi. Fissata o esclusa come natura, invece, la differenza sessuale non verrebbe realmente integrata o valorizzata, ma rimarrebbe subordinata o dissolta nelle strutture culturali o linguistiche che riproducono l'ordine sociale.

Nella prospettiva di Giardini, d'altro canto, non è più in questione la "natura" del corpo (che invece è riammessa nella relazione del *Leib* col *Körper*), ma la disposizione proprio-corporea intrinseca e costituente, ovvero la relazione come "forma originaria" (*Paarung*) che rende possibile ogni esperienza, sia dell'altro che in senso generale, nella sfera passiva. Questa relazione corporea ha un valore fondamentale: è al contempo l'origine (*arché*) e il fine ultimo (*télos*) dell'esperienza.

Intesa come categoria di analisi fenomenologica sul genere, la *Paarung* co-costituisce il soggetto solo in relazione empatica e corporea/sessuata con l'altra/o; in questa relazione, pertanto, anche il sesso/genere (simile e dissimile) si configura in modi imprevedibili. Diversamente dal modello di co-costituzione della soggettività e del genere teorizzato dal post-strutturalismo nella formula corpo=linguaggio, l'elemento innovativo di questo modello fenomenologico è *lo spazio di esperienza* tra corpo fisico e corpo vissuto, che appartiene, sì, al *Leib* ma sempre in stretta relazione col *Körper*. Non solo le costruzioni sociali (incarnate nel genere), ma anche le disposizioni corporee (sessuate) comunicano in uno spazio intersoggettivo, il quale risignifica la relazione col mondo in modi originali e sessuati. E non si tratta di una eccedenza o essenza sessuata: questo spazio di relazione tra corpo concretamente sessuato e corpo vissuto e genderizzato è messo in pratica dalle soggettività-in-relazione nell'epochè intesa come pratica di spaziatura, accorgimento di un sentimento di agio o di disagio che ha come risorse il proprio movente e interesse sociale e politico.

Tuttavia, la *Paarung* non coincide mai pienamente con l'esperienza concreta e presente, rimanendo qualcosa di sfuggente, che si manifesta solo indirettamente, come una traccia. Essendo radicata nella sfera passiva della coscienza, la *Paarung* richiede un atto di "fede" piuttosto che di conoscenza diretta.

La relazionalità intrinseca del corpo sessuato e vissuto è l'intuizione di Giardini che permette un'analisi originale sul genere nella differenza sessuale, recuperando il rapporto tra natura, società e storia (del genere). Nella logica fenomenologica della differenza sessuale, insistere sul corpo relazionale significa, infatti, non solo restituire l'ambiguità del corpo sessuato nell'esperienza vissuta, ma anche ripensare al rapporto tra pensiero ed esperienza³³. È la sessualità stessa che è relazione, ovvero una

³³ Si pensi ad esempio al fatto che anche una fenomenologia come quella di Merleau-Ponty, permeata dall'ambiguità estesiologica del corpo, immortala e definisce quest'ultimo proprio davanti al pensiero. Scrive Merleau-Ponty: «essendo un oggetto, di fronte

dimensione pervasiva che regola ogni esperienza³⁴, restituendo al corpo il proprio valore sociale e culturale senza ridurlo all'ordine verbale³⁵.

Se intesa come *Paarung*, la differenza sessuale è una struttura di relazione corporea diversa da quella intersoggettiva che mette *secondariamente* in relazione due soggetti secondo istituzione, ‘estrinsecità’ o fusione: è un processo di sessuazione (non di naturalizzazione), una relazione che permette e riattiva, su tutti i livelli, la possibilità di esperienza concreta e corporea dell'altra/o, di sé e del mondo.

La sessuazione quale relazione corporea segna la soggettività per intero, è uno spazio corporeo differenziale che ridefinisce il processo conoscitivo in cui si dispone l'esperienza, che non connota soltanto l'umano quale essere da sempre preso in un mondo di interpretazioni culturali e sociali, ma che rimanda anche, attraverso la dimensione corporea, a ciò che non è immediatamente o restrittivamente definibile come propriamente umano e culturale. Cosa implica allora che il corpo in gioco nella relazione è corpo sessuato? Che tipo di relazione è quella che si genera a partire da un pensiero della differenza sessuale? Insomma, quali sono i nessi che si istituiscono a partire da una relazione non tanto o solo corporea bensì sessuata?³⁶

Tramite *epochè*: la differenza sessuale coincide con l'accezione della *Paarung* come risonanza fenomenologicamente originaria e intenzionale dell'esperienza ed è quindi, come ricordavamo con Butler, anche “strumento tramite il quale decostruire e denaturalizzare i termini maschile e femminile”. Se poi essa riproduca e naturalizzi le nozioni di maschile e di femminile è una questione secondaria all'esperienza, ha cioè a che fare con il modo della sessuazione della politica, ovvero con la configurazione storica, antropologica, esperienziale che di volta in volta si realizza.

Françoise Dolto offre in tal senso un contributo significativo al concetto di genere nella differenza sessuale e relazionale (della *Paarung*): nella sua prospettiva la figura della madre non è solo un'entità individuale, ma parte di una *coppia con il mondo sociale*. Il padre, in questo contesto, è un rappresentante *possibile* ma non necessario e il corpo relazionale è definito da somiglianza, inversione, opposizione e altri modi di interazione con un'altra soggettività sessuata.

Questa relazione che costituisce il corpo interviene anche sull'orientamento, inteso come senso di sé, come percezione e come posizione, anche in ciò

al pensiero il corpo non è ambiguo» (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Parigi 1945, p. 195).

³⁴ Cfr. L. Irigaray (1987), *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.

³⁵ Cfr. A. Putino (1994), *Corpi disciplinati, corpi afflitti, corpi desideranti*, in “DWF”, 24.

³⁶ F. Giardini, *Relazioni*, cit., pp. 71-72.

che prescinde dalla coscienza. Il punto zero dell’orientamento diventa così lo spazio della relazione con l’altra, una relazione in cui il corpo in gioco è anche inconscio.³⁷

Giardini rifiuta l’idea di un corpo completamente manipolabile dagli agenti sociali. Il corpo mostra un’irriducibile opacità e autonomia, non essendo solo un effetto dell’ordine sociale e culturale.

[P]roprio perché si lega alla consistenza della posizione, che si dà per tagli, decisioni, discontinuità, non è puro effetto dell’ordine sociale e culturale. Da qui un nesso ulteriore con quel corpo naturale, impersonale, soggettivo ma non egologico, il corpo vivente.³⁸

Da qui anche la possibilità di rispondere alla domanda di Scott: “se i significati di genere e di potere si determinano a vicenda, come mutano le cose?”

Giardini (insieme a Pellegrini, Lonzi e non solo) critica(но) il riduzionismo teorico che separa ontologicamente il corpo fisico e quello relazionale (e relativo), proponendo invece un approccio fenomenologico che considera la differenza sessuale non come dualismo maschile-femminile, ma come esperienza di una pluralità generativa (il “relativo plurale” di Pellegrini). In ciò consiste l’originalità teoretica del pensiero di Giardini nel concetto della *Paarung*: attraverso il metodo (pratico) della riduzione fenomenologica si rende possibile esplorare la relazione (costante e costituente) tra corpo oggettivo e corpo vissuto, sottolineando il ruolo trasformativo della passività e delle esperienze condivise, come nelle pratiche femministe di autocoscienza.

La proposta di Giardini si presenta nella storia della filosofia come descrizione teorica della realizzazione dei gruppi spontanei di Autocoscienza nella storia delle donne: la messa in atto di una proposta *ricreativa* riassumibile in uno spazio di gioco pratico-metodologico in cui la circolarità ermeneutica, costituita com’è dalla risonanza tra parti e intero, scomponete e ricomponete in modi non prevedibili (ancorché desiderabili) l’ordine linguistico in cui ci muoviamo. Laddove la differenza sessuale sia intesa quale intervallo costituente, essa *buca*, per così dire, la dimensione culturale che ripropone la logica del medesimo come modello di pensiero, scomponendo ricorsivamente quella perfetta coincidenza della coscienza di sé come corpo linguistico ed effetto culturale, e recuperando il gesto di relazione empatica con l’alterità. Non solo nella coppia eteronormata ma nell’esperienza dell’altra, di sé e dei corpi sessuati si fa esperienza di questa possibile ricreazione: “posta a fon-

³⁷ F. Giardini, *Relazioni*, cit., p. 72.

³⁸ *Ibidem*.

damento della convivenza umana, in tutti i suoi gradi, dalla ‘comunità’ alle altre ‘formazioni intersoggettive’, e inoltre, quale passaggio dalla ‘coppia, al gruppo, alla moltitudine’ [la *Paarung*] è un fenomeno universale. *L'occasione. Relazione che coinvolge il corpo e la coscienza*”.³⁹

Corpo, storia, sessuazione ed esperienza irrompono così nella storia maschile concreta e quotidiana, alla ricerca della via d’uscita dalla posizione di soggetto sconfitto (quello femminile). Così posta, la questione di genere apre ad una lettura della storia “non per ripetere ciò che è già accaduto, ma proprio per non ripeterlo”⁴⁰, rinunciando alla cultura della presa di potere. Il pensiero femminista negli Studi delle donne e di genere è in questo senso una ricombinazione dei significati insieme corporea e relativa: in relazione genealogica con le altre donne e in relazione critica con il linguaggio del Medesimo maschile, ovvero con la logica che usa la norma maschile per definire la differenza tra sessi. La relazione tra donne (solitamente indicata col nome di “separatismo”) diventa fondamentale non nella quiescenza della loro similitudine, ma nella sessuazione di una politica non complementare, nella risonanza (e non nel rispecchiamento) di significati simili, diversi e non perfettamente reintegrabili in una (già) data struttura.

Il femminismo ha inizio quando la donna cerca la risonanza di sé nell’autenticità di un’altra donna perché capisce che il suo unico modo di ritrovare sé stessa è nella sua specie. E non per escludere l'uomo, ma rendendosi conto che l'esclusione che l'uomo le ritorce contro esprime [...] una consuetudine sua a concepire la donna in vista del suo equilibrio patriarcale.⁴¹

Risonanza è in effetti la parola con cui talvolta si traduce il concetto di *Paarung*⁴² e anche una parola ricorrente nella pratica e nei testi sull’Autocoscienza: la comprensione di sé e dell’altra appare nel sentirsi toccata e nel dischiudersi di un nuovo e parziale processo di riconoscimento che ricombina le posizioni del parlare di sé, dell’altra e del mondo.

La possibilità di afferrare insieme corpo, teoria e discorso politico è il vero portato dell’elaborazione del concetto di *Paarung* nella prospettiva della differenza sessuale operata da Giardini. In tal senso, anche “riconoscere [...] che ‘c’è del buono’ nel pensiero di un autore, non significa accettare le disposizioni che offre, si tratta solo del ritrovamento di brani di sapere che vanno restituiti alla vita di una donna. *Da padrone ... a ospite*”⁴³. Nella relazione col neutro-maschile si tratta di fare teoria “senza riconoscere debiti – [perché] in

³⁹ F. Giardini, *Relazioni*, cit., p. 79.

⁴⁰ C. Lonzi, *Armande sono io!*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1992, p. 28.

⁴¹ Ead., *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* (1972), in *Sputiamo su Hegel*, et. al/Edizioni, Milano 2010, pp. 119-120.

⁴² Cfr. G. Stanghellini., *Psicopatologia del senso comune*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

⁴³ F. Giardini, *Relazioni*, cit., p. 125.

fondo [il fare teoria delle donne] è la riappropriazione di ciò che la tradizione del pensiero maschile ha espropriato all'esperienza femminile – così che le autrici non possano essere neutralizzate e ricondotte nell'alveo di una tradizione di cui non sono state agenti”⁴⁴.

Più simile all'approccio del pluralismo ermeneutico e lontana dalla struttura della dialettica hegeliana, la risonanza si dà nella compresenza narrativa ma anche in quel tipo di genealogia che, a proposito del rapporto con i testi di Lonzi (ma il discorso è estendibile a tutta la letteratura femminista), Anna-rosa Buttarelli chiama “eredità senza testamento” o, non a caso, “percorsi di risonanza”. Si tratta di genealogie in senso storico e astorico:

Le *eredità senza testamento* si inscrivono in genealogie, in cui ci si può collocare come si sono collocate tutte quelle che ne fanno parte, a volte senza sapere l'una dell'altra, magari da un secolo all'altro [...]. Per questi motivi, a rigore [questi testi] non potrebbero essere commentati accademicamente, né argomentati con ascendenze e discendenze nella tradizione canonica, ma solo *letti*, cioè *percorsi in risonanza* rendendo testimonianza del come e del perché sono in grado di operare trasformazioni, prima di tutto in se stesse, se stessi. [...] [Si tratta di] una genealogia di pensiero che ancora ha da essere compresa e assunta come trasformatrice positiva della crisi finale della cultura occidentale. Le filosofe hanno insegnato e continuano a insegnare a vivere con la *contraddizione non escludente*, tra concetti, cose, persone, viventi.⁴⁵

Sostengo che l'elemento innovativo dell'approccio fenomenologico si trovi quindi soprattutto nella relazione che intrattiene tra teoria, esperienza e corpo. In questa prospettiva non si tratterebbe di scegliere quale categoria tra sesso e genere ci appaia politicamente più utile (e in effetti, sia il sesso nei confronti del genere che viceversa presentano dei debiti concettuali alla loro teorizzazione)⁴⁶. La questione si sposta piuttosto sulla relazione tra teoria e strategia politica, ovvero sul metodo, inteso come modo di intendere e praticare il rapporto tra la teoria e l'esperienza dei corpi.

In particolare, mi pare che laddove il “genere” sia utile a stimolare lin-

⁴⁴ Ivi, p. 27.

⁴⁵ A. Buttarelli, *Un'origine perenne. Carla Lonzi è tornata*, in A. Buttarelli (a cura di), *Ti darei un bacio*, Moretti e Vitali, Bergamo 2024, pp. 10-15.

⁴⁶ Così ad esempio scrive Butler sul “sesso” del pensiero della differenza sessuale: “A suo avviso [di Luce Irigaray] il “sesso” non è né una categoria biologica né una categoria sociale (e in ciò si distingue dal genere), ma una categoria linguistica che esiste, per così dire, su una linea di confine tra il sociale e il biologico. Con la formula “sesso che non è un sesso” Irigaray intendeva pertanto alludere alla femminilità, nei termini di qualcosa che non può essere catturato numericamente. Vi sono oggi approcci similari, che sostengono ad esempio che “transgender” non indichi esattamente un terzo sesso, ma una sorta di passaggio tra i generi, una figura di genere interstiziale e transitoria, che non è riducibile all’insistenza normativa né sull’Uno, né sul Due”: J. Butler (2004), *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014, p. 87. [corsivo mio]

guisticamente l'arricchimento dell'esperienza della sessualità, si perda – viceversa – l'occasione (teorica) dell'emergere della *fenomenalità* spontanea e ambigua del corpo proprio, sessuato e concreto. In tal senso, come scrive Butler: “[s]eparare la parola ‘genere’ dai concetti di femminilità e di mascolinità significa *difendere una prospettiva teorica* che sia in grado di spiegare come il binarismo maschile/femminile arrivi a impoverire il campo semantico del genere”⁴⁷. Così facendo il metodo si serve della teoria più di quanto quest’ultima si serva del metodo.

Al contrario, un approccio come quello di Giardini, consiste in una iniziale (e iniziativa) postura scettica nei confronti di ogni riduzione del corpo (una liberazione che è anche teorica), la quale garantirebbe non solo la costruzione di una teoria sull’esperienza corporea ma di un metodo pratico di ricerca (*l’epochè* come pratica di spaziatura). Qui il metodo *tenta* (e non *difende!*) una prospettiva teorica capace di descrivere il corpo-in-relazione in tutta la sua significativa (culturale e non socializzata) concretezza fisica (naturale e non naturalizzata). Né ideologica, né simbolica, né neutrale, la storia delle donne sulla propria soggettività è una ricerca che emerge da un movimento interno ad ogni donna che, potremmo dire, si accorge di sé e si avvede del *mutismo storico* di una collettività cui riconosce di appartenere.

Negli anni Sessanta/Settanta e ancora oggi ciò le ha condotte in modo spontaneo (e genealogico) a posizionarsi l’una con l’altra all’interno dei piccoli gruppi di Autocoscienza. La mia proposta è di partecipare, anche teoricamente, alla consistenza di questi percorsi di risonanza in tutti i luoghi di incontro e trasformazione dell’agire politico e sociale. Si tratta di accedere – non più come individualità solipsistiche ma – come gruppi (osservati e agiti nella differenza sessuale) a tutte le agenzie sociali (ed in particolare a quelle con inclinazione fenomenologica) che si interessano alla liberazione dei corpi e delle loro relazioni.

Bibliografia

- Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004; trad. it.: *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014.
- Buttarelli A., *Un’origine perenne. Carla Lonzi è tornata*, in A. Buttarelli (a cura di), *Ti darei un bacio*, Moretti e Vitali, Bergamo 2024.
- Giardini F., *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Sossela Editore, Roma 2004.
- Ead., *Book Review: Phenomenology and Sexual Difference*, in “European Journal of Women’s Studies”, 8, 1, 2001 (pp. 140 -142).

⁴⁷ *Ibidem*.

- Ead., *I nomi della crisi. Antropologia e politica*, Wolter Kluwer, Milano 2017.
- Husserl E. (1950), *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997.
- Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.
- Irigaray L. (1992), *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Ead., *Speculum. De l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974; trad. it.: *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- Lonzi C., *Armande sono io!*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1992.
- Scott J. W., *Genere, politica, storia*, Viella, Roma 2013.
- Stoller S., Vetter H. (a cura), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, WUV-Universitätsverlag, Vienna 1997.