

QUESTIONE DI GENERE E DIFFERENZA EROTICA

Rosaria Caldarone

Abstract

In her essay, the author argues that gender conflict cannot be eliminated through the eradication of identity, as the American philosopher J. Butler seems to do, but through a strengthening of the idea of relationship. To this end, the author re-proposes the “exchange of figure” of Plato’s Alcibiades I as a strong model of relationship.

Keywords: Conflict, Gender, Sexual Difference, Eros, Butler, Plato

In un’intervista apparsa su *Le Nouvel Observateur* il 15 dicembre 2013, Judith Butler riconosce un’intenzione precisa nel suo lavoro: “il mio pensiero è rivolto a quelle persone il cui genere o la cui sessualità sono al centro di conflitti di vario tipo e mi piacerebbe contribuire a rendere il mondo un luogo in cui vivere un po’ più facilmente”.

La riflessione che Butler propone nel suo, oramai celeberrimo, saggio *Questione di genere*, è gravida di questa mira e insiste esplicitamente sulla “necessità di estendere [...] legittimità a corpi che sono stati considerati falsi, irreali ed inintelligibili”¹.

Se il nuovo assetto chiarificatore che la filosofa americana offre al rapporto fra “genere” e “sesso” non può certamente essere considerato estraneo a questa intenzione, restano tuttavia alcuni aspetti problematici in relazione al rapporto fra la visione del conflitto e la possibilità della sua risoluzione.

Come dicevo, Butler fa chiarezza sul concetto di “genere” che, precisa, non va inteso come la mera interpretazione culturale del “sesso”, come ciò che, sovrapponendosi alla “natura”, lascia il “sesso” alla sua condizione di a-priori pre-discorsivo, ma come ciò che designa “l’apparato di produzione

1 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, tr. it. di S. Adamo, Laterza, Bari 2018, p. XXIV.

per mezzo del quale vengono istituiti i sessi”². Secondo questa prospettiva, dunque, il “sesso” è già un prodotto del “genere”, motivo per cui, se “genere” vuol dire decostruzione sociale e culturale del “sesso”, “genere” e “sesso” non si oppongono più secondo il vecchio asse “natura”/“cultura”, ma si apprestano ad essere riunificati nel nuovo concetto di “genere”, nella sua mossa di inglobamento decostruttivo del “sesso”. Quest’ultimo perde così il suo significato di iscrizione, di scrittura del corpo e rinvia a un apparato di produzione fatto di norme, abitudini, educazione, cultura, pratiche sociali. In breve: discorsi.

Occorre precisare che là dove abbiamo utilizzato il termine “sesso” avremmo dovuto precisare “differenza sessuale”. È infatti la differenza sessuale come istanza che offre e spartisce i sessi in femminile e maschile che in questa prospettiva viene assunta polemicamente e rinviata a un ripensamento critico.

Se, dunque, la differenza sessuale acquisisce un carattere convenzionale – perché, essendo costruito culturalmente, il corpo va anche letto culturalmente –, l’identità che a partire dal loro corpo gli individui espongono non poggia più su una presunta “sostanza” stabile e indecostruibile ma su un asse normativo storico, flessibile, che non possiede i caratteri della fissità e della stabilità. Fa parte della nozione di “genere” il rilevamento della differenza sessuale e la critica della cosiddetta “eterosessualità normativa” o “obbligatoria” che la accompagna.

Ora, sembra che questo tipo di prospettiva possa assumere per sé la mira di una riduzione del conflitto di genere nella misura in cui, tramite il ripensamento del rapporto fra “sesso” e “genere”, e ben oltre l’opposizione fra natura e cultura, essa introduce una oscillazione ontologica che indebolendo la “sostanza” naturale del “sesso”, conduce a una fluidificazione, a una “sessualità che va oltre il ‘sesso’”³ nel senso che non trova più nella differenza dei sessi come appare in natura un vincolo che limita, posto che in questo sistema di pensiero, è il vincolo a produrre la discriminazione e l’esclusione.

Il rilievo dato da Butler al fenomeno del *drag* attesta proprio questo indebolimento della portata identitaria della marca sessuale (“Il *drag* altro non è che un esempio per mostrare che la “realtà” non è poi così fissa come generalmente crediamo”⁴) che si contrappone alla violenza messa in atto dalle norme di genere. Queste, infatti, “delimitano preventivamente”

2 Ivi, p. 13.

3 Ivi, p. 45.

4 Ivi, p. XXIV

la realtà, stabilendo “l’ambito ontologico nel quale ai corpi può essere data legittima espressione”⁵. Il *drag* disfa l’ontologia mettendo in scena una parodia il cui fine è mostrare che l’identità è appunto imitazione e che per questa imitazione non c’è né un’origine né un modello. “Nell’imitare il genere”, scrive Butler, “il *drag* rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso, nonché la sua contingenza”⁶.

Non stupisce, alla luce di questa impostazione, che la cessazione del conflitto o perlomeno la sua attenuazione, possano essere fatti provenire dall’indebolimento del valore attribuito alla marca della differenza dei sessi, considerata di per sé un retaggio arcaico e muto. Quale matrice del conflitto viene infatti individuata la rigida separazione delle identità sessuali, presidiate da una differenza che, assunta come inamovibile, fonderebbe l’eterosessualità normativa, discriminando le forme alternative di sessualità. È dunque nella natura diadica della differenza sessuale che, secondo Butler, si concentra il problema. (“Perché questo quadro della differenza sessuale non può esso stesso evolvere, al di là dell’impianto binario, verso il molteplice?”⁷).

La questione che ci poniamo è la seguente: l’indebolimento dell’identità sessuale e della presunta idea di “sostanza” che vi soggiace, è davvero la via adeguata per ridurre o eliminare il conflitto? Questa questione di fondo sostiene la parzialità di alcune domande a essa associate: la “sostanza” è per essenza monolitica e invariante? L’identità è ciò che sta inevitabilmente a monte del “ragionamento fondazionalista della politica”⁸? La differenza sessuale *deve* necessariamente essere pensata come basata su un modello oppositivo e gerarchico di differenza?

A ben vedere, l’esigenza del superamento della binarietà della differenza sessuale è già presente nella tradizione filosofica della post-modernità francese, in autori quali Barthes, Blanchot, Deleuze e, in particolare in J. Derrida, su cui mi soffermerò un po’ più a lungo. In questi autori, apparentati dalla insistenza sulla nozione di “neutro”, la differenza è pensata al di là dell’opposizione e in vista della possibilità di un rapporto a ciò che esula dal “paradigma unico” e che apre spazi di libertà, disinnescando il conflitto generato dall’opposizione. Questo confronto farà emergere distintamente due matrici concettuali della riflessione sul “genere” considerato nella sua operazione di decostruzione della differenza sessuale: quella americana,

5 *Ibidem*

6 *Ivi*, p. 195.

7 J. Butler, *Défaire le genre*, tr. fr. di M. Cervulle Éditions Amsterdam, Paris 2016, p. 274.

8 J. Butler, *Questione di genere*, cit. p. 201.

di cui J. Butler è dagli anni '90 un'esponente di spicco, che mette a frutto le ricerche antropologiche e sociologiche americane degli anni '50 e che resta caratterizzata dall'indirizzo di questi studi, e quella francese, europea, che ha nella filosofia, nella letteratura e nella psicoanalisi di J. Lacan il suo laboratorio concettuale.

L'accidente essenziale

Sostenere che il soggetto sia un agente, "immancabilmente costruito/a nel e attraverso l'atto" (e non sia invece "agente dietro all'atto"⁹), è la tesi (anti-metafisica?) di fondo cui Butler lega la possibilità di ridurre il conflitto di genere. Ma perché negare che ci sia un "chi" prima dell'atto, ossia un "io" preesistente alla significazione, dovrebbe di per sé comportare un progresso etico e politico (legato all'ammettere e al lasciar sviluppare l'alterità dell'altro nella sua indipendenza)? Perché il giudizio sul carattere *illusorio* della sostanza ("Il 'reale' e la 'fatticità sessuale' sono costruzioni fantasmatiche (illusioni di sostanza) [...]"¹⁰) dovrebbe poter arrestare il conflitto? In che modo la dimensione performativa del discorso che mette in atto stati di cose potrebbe liberare effetti di pacifica coesistenza? Queste riserve provengono dalla convinzione che non è declassando la sostanza al rango di illusione o negando l'idea di "soggetto", risolvendolo nella sua *agency*, che si produce l'antidoto alla violenza identitaria. Più precisamente, l'operazione di Butler ci appare meno radicale di quanto sembri nella misura in cui non punta abbastanza su ciò che previene e ostacola l'esclusione, l'odio, la paura dell'altro, ossia la relazione.

Si potrebbe obiettare che, in questa prospettiva, la costruzione del sé, essendo un fatto sociale, culturale, passa inevitabilmente dalla relazione con gli altri. Ma quanto è disposto un soggetto pensato in fin dei conti come "agente" ("Paradossalmente, la riconcettualizzazione dell'identità come *effetto*, come qualcosa di *prodotto* o *generato*, apre a possibilità di 'azione' [*agency*] che sono insidiosamente escluse da posizioni che considerano le categorie dell'identità come fondative e fisse"¹¹), sulla base della causa efficiente, dunque, e a dispetto dell'insistenza sulla passività dell'esser costituito e dell'essere fatto, a modificare il suo atto sulla base dell'essere di un altro? Non si tratta di una critica rivolta alla coesistenza dell'attivo e

9 *Ibidem*

10 *Ivi*, p. 206.

11 *Ivi*, p. 207.

del passivo all'interno della costituzione dell'identità – critica, poco pertinente, che Butler vede provenire dal pensiero femminista¹², ma rivolta alla onnipresenza del paradigma del “fare”, declinato tanto all'attivo quanto al passivo. L'insistenza sui concetti di performatività e di *agency* è al riguardo sintomatica.

Il piano relazionale, in questa prospettiva, sembra depotenziato non a causa di un difetto di trame e di rapporti, ma a causa di una insufficiente idea di relazione, che resta appunto calibrata sull'effetto da produrre anche quando addita una passività. Sembra essere la produzione, insomma, l'orizzonte di pensiero di questa prospettiva. Proverò a mostrare come, rispetto a essa, persino la vecchia sostanza aristotelica appare più inclusiva. La sostanza, infatti, mantiene il suo primato sull'essere non totalizzandolo, perché essa resta solo uno dei modi in cui l'essere si dice.

Nella *Metafisica* troviamo che l'ente si dice sia secondo se stesso (*kath'auto*) sia secondo l'accidente (*katà symbebekòs*) e che l'accidente possiede due significati. Prestando attenzione alla radicalità del secondo significato di *symbebekòs*, secondo cui esso è “essenziale” per la sostanza¹³ (e non transitorio come ciò che “può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo più”¹⁴), l'accidente si carica della forza di trasformare la sostanza nell'*a chi* qualcosa accade. In questa seconda ipotesi, ciò che sopraggiunge, facendo imprevedibilmente irruzione, resta decisivo per la costituzione di ciò che è.

L'accidente sopraggiunge all'essere e permette a esso di apparire come ciò a cui arriva una trasformazione. L'unità dell'ente è dunque affidata a una ri-costruzione, a una ri-composizione *ex post*¹⁵.

12 Cfr. *Ibidem*

13 “Tali sono gli attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé, ma che non rientrano nella sostanza stessa della cosa. Per esempio, accidente in questo senso è la proprietà di un triangolo di avere a somma degli angoli uguali a due retti. Gli accidenti di questo tipo possono essere eterni”. Aristotele, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Rusconi 1994, p. 265 (1025 a 30-33).

14 Ivi, p. 263, (1025 a 15).

15 Questo modello aristotelico, cui fa riferimento Jean-Luc Marion e che informa la nuova idea di “soggetto” inteso come *adonato* nella fenomenologia della donazione, mostra una genesi dell'identità (per l'equiparazione di sostanza e identità posta da Butler) in cui ciò che costituisce la permanenza dell'io è proprio la capacità di aprirsi radicalmente all'altro e di sopportarne l'arrivo. È l'impatto con ciò che viene da fuori (*l'adveniens extra*) che costituisce la sostanza e l'identità, l'originarietà delle quali si lega, dunque, strutturalmente, a una posterità, a un venir dopo un altro. Cfr. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di R. Caldarone, SEI, Torino 2001 p. 190.

Pare evidente che questo schema di costituzione della sostanza, nella misura in cui lo si voglia adoperare per descrivere la relazione interpersonale fra individui di genere diverso o dello stesso genere, induca a privilegiare il rapporto duale, amicale, erotico, (rispetto a quello impersonale con la “norma”), perché è quello in cui l’altro, l’arrivante è colto nella sua insostituibile individualità, portatrice di un nuovo senso della temporalità (“gli accidenti di questo tipo possono essere eterni”¹⁶, dice Aristotele). Ma, ci domandiamo, non sarebbe (*anche*) questo uno schema da considerare per ambientare la questione della “fatticità sessuale”? Possiamo concedere interamente alla norma, alla cultura, alla storia, il peso di una determinazione che ci riguarda così intimamente, o questi parametri non sono piuttosto inverati o deposti, contrastati o accolti, filtrati, dunque, a partire dall’incontro con l’altro e con la sua differenza sessuale, razziale, economica, culturale? La cultura, l’economia, la razza, il sesso, si manifestano sempre, del resto, a partire dal *chi* offre a essi un volto: il sapiente, il povero o il ricco, l’uomo bianco o nero, la donna bianca o nera, l’amante.

Per quanto restiamo in gran parte determinati dall’ambiente in cui cresciamo, dalla cultura che respiriamo, dalle norme che limitano il nostro agire, non rimane una possibilità di aderire, libera o sofferta, che passa dal corpo e che incide su di esso determinandone la “natura” (*sia* nel senso della conferma *sia* in quello della modifica della iscrizione primitiva del sesso). Se “le superfici del corpo, così come sono sancite *in quanto* natura, possono diventare il luogo di una performance dissonante e denaturalizzata che rivela lo statuto performativo del naturale stesso”¹⁷, come scrive Butler, non è allora in nome di un’*agency* il cui senso è mettere alla prova il carattere plastico della natura. È piuttosto in forza dell’adesione all’altro, sia essa fantasmatica o reale, che iscrive nel corpo una differenza che *sovrascrive quella naturale e che la modifica anche quando la ripete e la rimarca*.

Qualifichiamo questa differenza come *erotica*¹⁸, e cioè prodotta dall’eros in risposta a un appello che viene da fuori; appello che Platone descrive miticamente nel *Simposio* come proveniente da una condizione di unione (emozionante, esorbitante) più antica della differenza dei sessi che, per l’appunto, viene concepita come l’adeguamento *posteriore* dei corpi all’appello proveniente dall’ “antico stato” in cui risiedeva “la salute della

16 Aristotele, *op. cit.*, 1025 a 33.

17 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 206.

18 Su questo tema sto conducendo una ricerca presso Collège Internationale de Philosophie di Parigi dal titolo *L'échange de figure. Différence érotique et différence sexuelle entre philosophie et littérature*.

natura umana”. Come se i “sessi” non fossero che le possibilità, molteplici ma pur sempre finite, di corrispondere a ciò che, per tutti gli esseri umani, per tutti i *generi* umani, resta inesauribile e insaziabile – *perché a essi (esseri e generi) non è concessa la forma dell’intero da cui provengono*¹⁹.

È a un appello dell’altro che la natura risponde plasticamente e non a una generica, infinita potenzialità di “performances dissonanti”, che tenterebbero di correggere “gli stereotipi di genere” prodotti dalla società e dalle norme, tramite una “stilizzazione” di pratiche e atti sempre a rischio di irrigidire le identità che devono restare “fluide”²⁰.

Riconoscere la possibilità che l’altro possa esercitare sulla natura un appello che la trasforma proviene dall’idea che la configurazione della sostanza come soggetto si produce e si raccoglie nello scarto da sé che consegue all’arrivo dell’accidente. La sostanza diventa capace di riferirsi a sé solo nella misura in cui accetta di venire dopo, di scoprirsi una sempre in seconda battuta; di venire a coincidere con l’accidente senza tuttavia risolverlo in sé né risolversi in esso: coincidere non sotto la categoria dell’identità ma sotto quella dell’accoglienza. La figura dell’accidente essenziale non prende forma che in questo scarto.

Lo scambio di figura

“Genere” e “sesso” parlano di un tratto della vita umana in cui l’“io” è esposto nella sua più insostituibile singolarità, o, per parafrasare un’efficace espressione di Butler, dove l’“io” è “espropriato”. Ma l’espropriazione discussa in *Défaire le genre*, che pretende di sottrarre al soggetto la proprietà della differenza sessuale, insistendo sul fatto che essa viene da un altrove fatto di norme, somiglia a un’alienazione perché mette fuori gioco

19 “Allora, Zeus, mosso da pietà, si servì di un nuovo espediente e spostò i loro genitali sul davanti. Infatti, prima questi li avevano dalla parte esterna, e concepivano e si univano non tra di loro ma con la terra, come le cicale. Trasferì, dunque, i genitali sul davanti e fece in modo che la procreazione avvenisse attraverso gli organi del maschio nella femmina, in modo che, se nell’accoppiamento si fossero uniti maschio e femmina, si sarebbe generata e perpetuata la specie umana; se, invece, un maschio si fosse unito con un altro maschio, venisse loro saziata di quell’unione e si dedicassero alle opere e alle altre occupazioni della vita. È da allora che è connaturale alla specie umana l’amore reciproco: esso conduce verso l’antico stato, mira a unire due in un solo essere ripristinando la salute della natura umana”. Platone, *Simposio*, tr. it. di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 1995, p. 73 (191 b 10-d 3).

20 Cf. E. Marty, *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Seuil, Paris 2021, p. 34.

ogni traccia di decisione consapevole che accompagna la condizione del fruire, dell'ereditare.

È di tutt'altra espropriazione che nell'*Alcibiade I* Platone ci parla, da una siderale distanza rispetto all'oggi e tuttavia, forse proprio grazie a questa distanza, riuscendo a colpire nel segno, facendo luce su ciò che all'oggi manca. Alla fine del dialogo in cui Socrate insegna ad Alcibiade la cura di sé indispensabile per un ingresso responsabile nell'agone politico, ci imbattiamo nella teorizzazione di un enigmatico "scambio di figura" in cui gli interlocutori vivono il senso della loro relazione erotica aprendosi alla sostituzione reciproca dei loro ruoli e delle loro performances – quelli dell'amante (*erastès*) e dell'amato (*eròmenos*):

Alcibiade: "Io dico questo, che rischieremo di scambiarci la figura (meta-balèin to schema), o Socrate, io prendo la tua e tu la mia; infatti non è possibile, a partire da oggi, che io non segua ovunque te come un pedagogo, mentre tu sarai seguito da vicino da me come dal maestro"²¹.

I ruoli che Socrate e Alcibiade occupano nella relazione continuano a persistere: il gioco dell'attivo (il maestro, la cui figura si lega, nella tradizione erotica cui anche Platone fa capo, a quella dell'amante, l'*erastès*) e del passivo (il discepolo, quindi l'amato, l'*eròmenos*), pietra d'inciampo della vecchia morale sessuale greca, non scompare, ma conosce la sovversione, lo scandalo della reversibilità. La sovversione si esercita attraverso lo "scambio" dove ognuno prende il posto dell'altro rimanendo se stesso, spiazzando e decostruendo la polarità attivo/passivo e l'idea di dominio che vi era contenuta²².

Qui troviamo indubbiamente una incrinatura dell'auto-sufficienza e un'apertura all'altro che sconfinava nella perdita di sé; ma questa "perdita" è in relazione all'essere l'uno per l'altro, l'uno attraverso l'altro, come mostra la metafora dell'occhio che precede il finale sullo "scambio di figura" nell'*Alcibiade I*. Nell'anima, per Platone è raccolta la vita del vivente; ma l'anima resta inaccessibile; l'accesso è guadagnato quando essa si riflette in un'altra anima – atto che è l'eros a permettere di compiere²³. Anche questo dato ci fa imbattere certamente in una povertà, in una certa inadeguatezza del soggetto; nel suo bisogno dell'altro per conoscersi e – aggiun-

21 Platone, *Alcibiade I*, tr. it. parz. mod. di G. Reale, Bompiani, Milano 2015, p. 345 (135 d 7-9).

22 A questo proposito rinvio al mio libro *Lo scambio di figura. Tre saggi sulla somiglianza e sulla differenza*, Inschibboleth, Roma 2015.

23 Cfr. Platone, *op. cit.*, 132 d 1-133 a 3.

giamo – per arrivare a prendersi cura di sé in modo ordinato. Ma questa espropriazione non è affatto un’alienazione; la povertà qui è ricca perché scambiandosi i ruoli non solo si esce da se stessi ma vi si viene anche ricondotti grazie all’altro.

Se assumiamo, in forza dello “scambio di figura”, che la regola dell’eros è la sostituzione reciproca, allora dobbiamo ammettere (con Butler) che l’iscrizione naturale del sesso non rinvia più a un a priori biologico ma all’evento di una trasformazione (lo scambio) che si verifica e si scambia ogni volta nella relazione erotica (contro Butler). Che la natura possa essere risignificata e decisa dall’eros ogni volta che si entra nel rapporto erotico, non solo impone di accogliere in modo dirimente (e non solo rispetto al tema delle «performances dissonanti») il ruolo dell’eros nell’ambito della decostruzione che il “genere” esercita rispetto al “sesso”, ma obbliga a ripensare anche la rappresentazione dell’eterosessualità dal punto di vista della dismisura relazionale. Ciò significa che non può esserci una eterosessualità “obbligatoria” o “normativa”.

L’altra differenza sessuale

In *Chorégraphies*, in risposta a Christie V. Mc Donald che gli chiede di descrivere il posto per la donna, Derrida dice che non c’è “posto” per la donna e che occorre abbandonare un certo pensiero del luogo per “danzare diversamente”.

La rinuncia alla posizione trova nella danza il suo riferimento perché la danza è atopica, cambia i posti dei ballerini. Anche la differenza sessuale è pensata da Derrida come una danza in cui i sessi sono colti in un reciproco lanciarsi l’uno verso l’altro: essi non possono essere rappresentati come luoghi fissi, secondo una certa declinazione binaria della differenza sessuale. Piuttosto, il binarismo va compreso a partire da un’ “asimmetria bilateralmente smisurata” che trasforma il senso della dualità in un essere l’uno come l’altro, al posto dell’altro, e che conferisce a questa mimesi una specificità erotica atta ad arginare la guerra dei sessi generata da una lettura della differenza secondo l’opposizione.

Conformemente a ciò, l’espressione “un’altra differenza sessuale”, utilizzata da Derrida²⁴, esprime l’esigenza di ripensare il senso della dualità e di interrompere il legame fra la differenza sessuale e la binarietà. In questa

24 J. Derrida, *Geschlecht*, in *Psyché. Invenzioni dell’altro*, Vol. 2, tr. it. di R. Balzartti, Jaca Book, Milano 2009, p. 37.

operazione Derrida non è solo; lo supporta una lettura sensibile e ardita di Hegel²⁵ e di Heidegger, suoi compagni di strada. Nella neutralità del *Dasein* (“l’esserci non appartiene a nessuno dei due sessi”²⁶) Derrida scorge la “positività” del neutro; è proprio Heidegger, del resto, a dire che “l’asessualità (*Geschlechtlosigkeit*) non è l’indifferenza del vuoto niente [...] ma l’originaria positività e potenza dell’essenza”²⁷.

Potremmo aggiungere che l’interesse di Heidegger nei confronti del tema dell’incesto nella poesia di G. Trakl, alla ricerca del superamento della “stirpe decaduta” – quella colpita dalla lacerante discordia fra i sessi –, conferma pienamente l’ermeneutica derridiana. Nel saggio *Il linguaggio della poesia* Heidegger precisa che “la maledizione” che colpisce i sessi “non è la duplicità per sé, ma la discordia”²⁸.

Ancora, Derrida condivide questa critica della diade con i suoi contemporanei R. Barthes (“Definisco il Neutro come ciò che elude il paradigma [...] Che cos’è il paradigma? È l’opposizione di due termini virtuali di cui attualizzo uno, per parlare, per produrre senso”²⁹), M. Blanchot (“Ho incontrato degli esseri che non hanno mai detto alla vita, taci!, e mai alla morte, vattene! Quasi sempre delle donne, belle creature [...] Io ho provato vivendo un piacere infinito e morendo una soddisfazione senza limiti. In questa misura io sono donna e bella”³⁰) e G. Deleuze, per il quale la desessualizzazione masochista è un modo di opporsi alla negatività che la sessualità porta con sé nel disegno freudiano, contro cui si scaglia l’*anti-Edipo*³¹.

Il ripensamento critico della differenza sessuale, l’operazione di mescolare i generi e il tentativo di arginare la guerra dei sessi, appartengono dunque al discorso filosofico della post-modernità francese, in cui, però, diversamente rispetto alla teoria del genere, il sesso è indissolubilmente legato al simbolo e l’essere alla parola – Una parola poetica, letteraria, evocatrice, che non si traduce in un “fare”³².

25 In particolare della *Filosofia della natura* e dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

26 M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, a cura di G. Moretto, Il melangolo, Genova 2000, p. 162

27 M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, p. 162.

28 Cfr. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990, p. 55.

29 R. Barthes, *Il Neutro. Corso al Collège de France* (1977-1978), tr. it. di A. Ponzio, Mimesis 2022, p. 80.

30 M. Blanchot, *La folie du jour*, citato da J. Derrida in *Parages*, Galilée, Paris 1986, pp. 279-280.

31 G. Deleuze-F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi 2022.

32 Cf. E. Marty, *op. cit.*, p. 35.

Anche a partire dalla riflessione di J.Derrida, che non abbandona mai il piano della relazione, è possibile sostenere che prima di essere determinata dalla cultura, dalla società, dal potere, dall'educazione, la caratterizzazione naturale del sesso passa per la relazione erotica. Tutto questo è ben mostrato da Genet nel suo romanzo in parte autobiografico ambientato nei meandri della malavita parigina *Notre Dame des Fleurs*, che Derrida riprende in *Glas*, a proposito dell'opposizione tra il nome/sesso naturale, che classifica secondo la legge e il nome artificiale/erotizzato che chiama secondo il desiderio:

Le checche perdono il loro ornamento, i nomi la loro corolla, nel momento in cui il guardiano grida i «nomi propri» dello stato civile, chiama, classifica secondo la legge, ridistribuisce i generi [corsino mio]: «... “Berthollet Antoine”, e apparve Première Communion, nome “Marceau Eugène” e apparve Pomme d’Api. Così, agli occhi della stordita Notre Dame, le piccole checche di Blanche a Pigalle, perdevano il loro ornamento più bello». Ritorno alla classificazione naturale, vale a dire alla prima violenza classificatoria, inversione del sesso, reintroduzione del nome che viene come secondo, in pieno rigore tassonomico³³.

Possiamo considerare la decostruzione dell'ontologia che Derrida compie tramite la questione della differenza sessuale, come iscritta nel solco di quella idea di mimesi erotica che abbiamo visto legata allo “scambio di figura” cui ci riporta Platone. Per Genet, il nome aggiunto, il *sopra-nome* (“Première Communion”, “Pomme d’Api”) è la corolla, e cioè il luogo in cui si raccoglie il desiderio del fiore, la sua bellezza, la sua tensione alla forma e anche ciò su cui converge lo sguardo – in breve, tutto lo splendore visibile dell'ente. A questo nome onirico, la cui iscrizione simbolica è impregnata di desiderio, si lega la novità di genere: il nome tocca il sesso, dunque. Il nome naturale, corrispettivo del sesso naturale, appare, rispetto al sopra-nome, al nome sovra-iscritto, un tradimento desolante, un'assurda menzogna, uno stelo senza corolla. L'erotizzazione che si esprime nel *nome d'arte che viene da fuori* sembra determinare, infatti, l'essenza più fortemente di quanto non faccia lo “stato civile”, specchio del sesso biologico. Così, è la natura (nome/sesso naturale) che viene dopo l'artificio (il nuovo nome); ovvero, la natura si ri-costruisce dopo l'artificio³⁴, nel nome nuovo che la riappropria con sé e secondo la piena regola dell'“accidente essenziale” che, nel dislocare la sostanza, disloca anche la differenza sessuale.

33 J. Derrida, *Glas*, tr. di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006, p. 475.

34 Ho trattato la questione dell'artificio tecnico nel libro *Impianti. Tecnica e scelta di vita*. Prefazione di Jean-Luc Nancy, Mimesis, Milano-Udine 2011.