

Identità, genere, differenza: quale statuto epistemologico?

Marisa Forcina

Abstract Usati indifferentemente per accedere alla costruzione-costituzione del soggetto, identità, genere e differenza rimandano invece a campi semantici e simbolici completamente diversi. Nel saggio è analizzato perché dal punto di vista filosofico e politico la differenza, che non è declinabile nella logica dell'opposizione, sfugge alla rappresentazione e non è una nozione teorica e aporetica, ed è invece questione pratica. Si tratta di una pratica non identitaria, che apre alla libertà dei soggetti, ne permette la consapevolezza e si pone come risorsa per gli stessi e per tutti.

1. Il paradosso nordico

Identità, genere, differenza: nel tentativo di definirne un possibile statuto epistemologico partirò da un paradosso. Nella rivista *Social Science & Medicine* nel 2016 è stato presentato uno studio in cui viene sottolineato un dato davvero paradossale: nei paesi nordici, che hanno tassi di parità di genere tra più alti nel mondo, si registrano tassi di violenza sproporzionatamente elevati da parte dei partner contro le donne. Questo dato viene definito dagli stessi autori della ricerca come “il paradosso nordico” (Garcia & Merlo, 2016), perché evidenzia la contraddizione tra parità di genere e violenza subita dal genere femminile. Lo si potrebbe nominare come il paradosso della coesistenza di uguaglianza e assoggettamento. Ma il vero senso è che il potere della violenza nullifica ogni pretesa realizzazione di uguaglianza o parità.

Tornando, invece, ai dati dell'Europa del Nord, possiamo affermare che i tassi di violenza contro le donne, tra i più alti del continente, non solo contrastano vistosamente con gli alti livelli di uguaglianza di genere raggiunti in quei paesi, ma anche con tutte le politiche di genere che, in vista di una maggiore tutela di soggetti che vengono percepiti come differenti, invocano maggiori diritti.

Tutto ciò sembrerebbe una paradossale contraddizione che viene, invece, interpretata dai due autori come uno dei tanti aspetti sconcertanti nell'ambito della violenza di genere. Esplorando una serie di questioni teoriche e metodologiche che possono aiutare a comprendere questo paradosso, alla fine i due ricercatori hanno avanzato l'ipotesi che la raggiunta e praticata parità sociale politica e culturale da parte delle donne costituisca,

insieme ad altri elementi, una sorta di attentato all'identità maschile che si riaffermerebbe maldestramente proprio attraverso la violenza.

Si comprende perché, a questo punto, anche nell'ambito degli studi di genere sia necessario riesaminare il concetto di identità e, soprattutto, il suo correlato che è quello di differenza.

2. Per una differenza non oggettivata

Il mio contributo si inserisce in quei percorsi che mirano a dare risposta a un interrogativo ancora insoluto: quali sono le condizioni nelle quali si può realizzare non solo una valorizzazione dei soggetti, ma una forma di conoscenza scientifica, ossia una conoscenza in qualche modo certa e unitaria della soggettività, e quali sono i metodi più congrui a raggiungere tale conoscenza? Perché pensare la differenza delle soggettività può essere considerata una risorsa per il pensiero e la politica? Non si tratta di oggettivare la differenza, ma di accompagnarne il significato in un percorso metodologico. Infatti, non è solo una questione filosofica e, in particolare, epistemologica: il dibattito che, nella sua più ampia serie di varianti, fa riferimento ai soggetti come emergenza d'inarrestabili singolarità e di nuovi determinati processi di *soggettivazione*, è vistosamente politico. Fa parte della politica che ha compiuto e persino concluso l'iter di quella modernità che ha fatto apparire marginali e obsolete categorie come autenticità, soggettività, realtà e verità. Ed è certamente una questione politica, potremmo ancora dire utilizzando l'incipit di uno dei più importanti saggi di Luce Irigaray, se "la differenza rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare". Compito urgente, dunque, e compito necessario, perché come dice la filosofa: "Ogni epoca, secondo Heidegger, ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo. La cosa del nostro tempo che, pensata, ci darebbe 'la salvezza'" (Irigaray, 1986, p. 11). Ma, in che modo è necessario accogliere la differenza in un mondo costruito e nutrito di identità e di certezze? Si tratta della differenza tra identità diverse? O si tratta di riconoscere la differenza nelle soggettività? Sono percorsi che si muovono in orizzonti separati. Trent'anni fa Irigaray era certa che il pensare la differenza avrebbe aperto le porte a un altro mondo. Quello della trascendenza. Oggi pensare la trascendenza come un modo che non oggettivizzi cose e persone per renderle simulacri ingessati incapaci di movimento e desiderio è ancora una strategia produttiva. Il vantaggio del femminismo, oggi, è in questo spostamento dal paradigma dell'oppressione al paradigma della libertà femminile e nella separazione della

libertà dalla traduzione giuridica in diritti (Dominijanni, 2014) o dalla conferma di identità di vittima. Oggi, un tale spostamento di paradigma ha aperto il mondo a differenza e desiderio che non sono elementi di attrazione e risorse ulteriori per un'economia del mercato e del godimento, ma apertura alla relazione, porosa teoria alternativa alle strategie massimizzanti assunte anche quando sono ritenute distruttive.

Nel mondo globalizzato, invece la massimizzazione dei risultati, l'utile e l'universalismo sono ricerca e progetto costante, perché sembrano realizzare il sogno di poter estendere in modo univoco il medesimo concetto e il medesimo insieme di attributi a tutti gli individui. Allo stesso modo l'universalità della condizione umana che sommerebbe tutte le differenze sembra ancora poter riaggregare in modo rassicurante ogni altra condizione di razza classe e genere, al punto che l'Uno è stato esteso nell'infinita assimilazione delle differenze con l'impossibile progetto di omologarle nell'uguaglianza teorica e normativa di un'unica identità garantita.

3. La forza dell'identità

L'identità, ecco il termine primo e ultimo della questione, è ancora vista come l'elemento più stabile e conforme e anche più replicabile che porta all'universalità. L'identità ha finito così con l'assumere la connotazione della materializzazione dei presupposti che l'hanno resa pensabile e che hanno contribuito a costituirlo. L'identità, insomma, e non la soggettività, termine assai meno mediatico, ha preso il posto del soggetto e lo ha trasformato nella coincidenza del progetto e della sua esecuzione, con il rischio, anche, della definitiva cancellazione o della infinita dispersione del desiderio e del percorso in un libero cammino. Ma la dispersione viene ad essere scongiurata dalla promessa di universalità cui si richiama l'identità e in cui questa confluisce nella sua replica inesauribile. Il desiderio, invece, viene soffocato prima ancora della sua espressione da una sorta di corrispondenza alle richieste sociali. Sicché l'universalità come l'identità, in fondo, si presentano nella forma di una sorta di giacenza, di necessità, di marchio di fabbrica indefinito, ma promosso e convalidato dal senso comune che diventa comunitario e, in conseguenza, si ratifica in norma e ideale, anticipazione di successo e godimento (Recalcati, 2016) e, quindi, persino anticipazione politica senza alcuna progettualità, perché anch'essa già in partenza indefinita. Anche quando si considera l'identità nella forma plurale di una sessualità che si presenta come insieme di variabili indipendenti e che possono coesistere nello stesso soggetto nella forma del nomadismo identitario (Braidotti, 2002) o delle

identità in transizione (Taurino, 2003) resta il problema legato alla costituzione metafisica delle stesse e, quindi della società e dell'umano. È questa una delle più vistose banalizzazioni dell'eredità della modernità che, a sua volta, ha trasformato in chiave positivista l'eredità della cultura classica. La soluzione per quanto concerne la libertà dei soggetti non è nel nominare al plurale la differenza sessuale o trasformare il genere ne "i generi" con una escalation ideologica che moltiplicandole, rafforza le identità pensandole come rappresentazione di nuove prospettive.

L'apertura alla libertà dei soggetti non avviene declinando al plurale le identità in un presunto superamento del dato biologico, che si acquieta nel continuo accertamento del proprio essere maschio o donna e, dunque nell'universalità di un paradiso dove tutti i beati vengono accolti, perché hanno transitato e poi finalmente raggiunto quella che, ancora, con termini contraddittori è definita identità di genere. All'interno di tale visione, in cui la somma delle identità costituisce l'universalità, per esorcizzare ogni dispersione del sé, l'identità è rappresentata sempre più come riconosciuto angolo di sicurezza (*idem entitas*), come luogo dove è ancora possibile stare presso di sé, fortezza nella quale poter racchiudere la propria esistenza e il proprio io. L'identità diventa così la risposta più ovvia alla richiesta umana di vivere un unico percorso che rassicura e vincola nella naturalità delle sue dinamiche e anche nel superamento di tale naturalità che però resta iscritto sempre all'interno del dato naturale. L'identità, in questo modo, può essere sinonimo o segno di pieno valore o di grande peso sociale o, al contrario, di stigma sociale, o di indifferenza allo stigma e al peso. L'identità assume la connotazione salvifica del cammino verso Santiago, con la certezza dell'indulgenza plenaria, oppure la rassicurante e perdurante connotazione di una fortezza in cui i soggetti possono essere racchiusi e messi in salvo, o dannati per sempre. Perché, come diceva Machiavelli nel 1513: "Le fortezze sono generalmente molto più dannose che utili".

4. Lo statuto epistemologico

La risposta che la filosofia come metodo e la psicologia come competenza disciplinare hanno dato a questa domanda di identità è stata quasi costantemente formulata guardando ai soggetti con la certezza di poterne definire la condizione essenziale e costitutiva a partire dalla nozione di identità. La differenza, al contrario, è stata la connotazione di una opposizione o, al meglio, la sottolineatura di una sempre possibile intersoggettività dove l'io e l'altro si oppongono o si superano dialetticamente nella propria differenza.

La nozione di differenza ha rimandato, dunque, immediatamente a opposizione, rifiuto e guerra, e, invece, potrebbe essere anche l'espressione di un legame sociale che, se riconosciuto dalle istituzioni, diventa certamente risorsa. Non vorrei qui riproporre l'immagine sempre utilizzata di un tu senza volto (Lévinas, 1961) che solo la struttura istituzionale può prendere in considerazione, perché nella realtà della vita sociale il tu ha, invece, un volto, una libertà che si oppone ad altre libertà, una identità che si costruisce e si definisce in sempre nuove narrazioni e produce amicizia e convivenza sociale o, all'opposto, mal comprese limitazioni alla propria identità.

Non meraviglia quindi che la nozione di identità e, di conseguenza, anche quella di differenza siano servite anche nel discorso politico a strutturare sistemi, a fungere da cornice al quadro interpretativo, a essere punto di riferimento anche nelle analisi del comportamento sociale e politico. Queste, sulla nozione di identità hanno costruito l'idea di nazione o di appartenenza a gruppi, a generi o ad altre categorie, sino a utilizzarla per definire o costruire il discorso su ciò che conviene o che struttura, senza possibilità di cambiamento alcuno, le persone e le comunità.

Identità, genere e differenza rimandano a uno statuto epistemologico che, come ogni statuto, è un atto fondativo, ma anche un patto unilaterale tra un sovrano e un popolo. In filosofia la sovranità è stata una prerogativa e un'eredità maschile. Nel Novecento, però, il pensiero femminile ha operato spostamenti notevoli proprio riguardo alle categorie di differenza e di genere e ha mostrato perché queste rimandano a campi simbolici e semantici differenti. E se la valenza semantica è quella che richiama il significato e risponde a quale uso e per quale uso vengono adoperate, la valenza simbolica che esse esprimono è un richiamo significante, che dice non ciò che vale per sé, ma ciò a cui queste parole rimandano e per cui sono segni che influenzano e producono conseguenze importanti.

La questione della differenza, riferita ai soggetti, è centrale e non costituisce il secondo e il meno importante tra due termini, non richiama in sé una diminuzione. Al contrario, rappresenta, semmai, la non identità, che non è l'alterità. Derivando dal latino *differre*, la differenza esprime un portare con sé (*fero*) che è contemporaneamente un rinvio alla identità e un richiamo alla distinzione, in quanto il prefisso *dis*, che ha valore negativo, conferisce alla parola a cui si lega un significato altro e, al limite, opposto.

Generalmente quando si parla di differenza si tende, seguendo il piano empirico e il senso comune, a riempirla di contenuti e di significati, sicché, la differenza è comunemente intesa come differenza dell'altro, lo scarto tra una cosa e un'altra, ciò che è di meno rispetto

a un di più. Anche dal punto di vista concettuale la differenza è espressa in tutte le opposizioni che caratterizzano il nostro linguaggio: bianco/nero, natura/cultura, maschile/femminile, cosa/segno. In questo modo viene spesso usata, a seconda delle varianti, in opposizione a universalità, a parità e, soprattutto, in opposizione alla forma altrui dell'identità. La differenza sarebbe comunque e soprattutto la differenza dell'altro: un altro rispetto al quale operare pratiche di distanziamento o opposizione o, all'opposto, con una sorta di avvicinamento-assimilazione, attivare pratiche di appropriazione aventi come risultato un ampliamento delle risorse. Nelle migliori delle analisi, e soprattutto da un punto di vista politico, la differenza è stata vista come percezione dell'altro che, rappresentando l'alternativa alla mia identità, innesca ostilità e conflitto con il risultato di obbligare allo scontro e alla guerra, a meno che non si intenda anche il sé come un altro (Ricoeur, 1990) e in tal caso finalmente, lo scontro con l'altro si risolverebbe in risorsa per il sé. Ma spesso il sé della soggettività viene confuso con l'identità e l'altro come alterità viene confuso con la differenza. La parità a questo punto sembra essere la soluzione politica e teorica più rassicurante e più risolutiva del conflitto, anche perché la parità e l'uguaglianza garantiscono la possibilità, anche logica, di un punto di vista universale.

Usati persino come sinonimi, identità, genere e differenza sono stati posti nell'intersezione tra l'ordine della natura inteso in termini essenzialistici, l'ordine del discorso inteso in termini di performatività e il metodo storico inteso come ciò che consente la verifica della costruzione-costituzione del soggetto.

Dal punto di vista filosofico, che si intreccia sempre con quello politico, ai fini della costituzione del soggetto si è cercato più volte di dare rappresentazione a identità, genere e differenza e di definirne lo statuto epistemologico e non solo perché statuto e costituzione appartengono al lessico politico. L'apertura alle differenze, con un utilizzo al plurale del termine, non si sposta dall'ordine della rappresentazione, con tutto il corredo di identificazioni lecite o illecite che servono solo a normalizzare i soggetti. In questo caso il plurale, come l'universale, come tutte le costruzioni identitarie, si fonda sul punto di vista metafisico, che affida la certezza della rappresentazione o al principio trascendentale della coscienza, o al fondamento sublime di un oltre che si agglutina nella immaterialità noumenica.

Ma la differenza, come l'alterità, sfugge alla rappresentazione -e perciò anche alla rappresentanza (Collin, 1995) non è una nozione teorica e aporetica, ma è questione pratica. Ontologica, al limite. La dimensione ontologica non va completamente oltre la

fisica, oltre la naturalità dei dati, come fa la metafisica che rincorre la certezza dei principi primi. L'ontologia trasuda, semmai, di esperienza e di storia. Consente, come vedremo in seguito, una pratica non identitaria, che apre alla libertà dei soggetti, ne permette la consapevolezza e si pone come risorsa per gli stessi e per tutti.

In questo modo la differenza si oppone al modo di intendere la soggettività in maniera indifferente e accidentale, ma anche si oppone all'ancoraggio fondato sull'identità, intesa come luogo sicuro e roccaforte stabile. Si tratta di un'antinomia etica estetica e politica.

Sicché se l'identità è stata pensata come ciò che avrebbe consentito l'universalità, la differenza è stata intesa come ciò che si limitava al particolare, al parziale, all'opposto che comporta perciò lo scarto e il divario, l'opposizione, il contrasto e la guerra persino. Potremmo dire, riprendendo Hegel della Fenomenologia dello Spirito, che si tratta della "cattiva infinità" che come quella fichtiana aveva separato l'infinito, la ragione, l'universale e l'assoluto mettendoli da una parte e dall'altra aveva posto l'uomo, la storia, e il finito.

Il problema si pone, allora, come concreta possibilità di riconoscere e far esprimere la libertà dei soggetti non attraverso le differenze che si ricompattano nell'Uno della universalità, ma di permettere a quella singolarità di quella differenza di esprimersi liberamente e di essere riconosciuta senza stigma e con la medesima ammirazione che merita ogni soggettività libera, in grado di aprire nuovi mondi anche con vecchie chiavi ma usate liberamente, con nuove letture di vecchi racconti, con antichi e nuovi gesti di esperienza che soccorrono i disastri di sempre.

5. La traccia differente e la leva arendtiana

Così intesa la differenza non soccombe alla pluralità delle sue stesse definizioni. Si tratta di trovarne la traccia. Ma spesso anche le migliori elaborazioni teoriche cadono in paradossali oggettivazioni. Come Derrida che ha riconosciuto l'indefinibilità dell'identità e l'ha espressa nella nuova semantica della *differance*, pensata come slittamento, origine, e al limite, traccia. E per questo il filosofo ha interrogato la filosofia occidentale e la sua forma della rappresentazione. Quella filosofia che, una volta separata dal Logos e respinta la figura del soggetto creatore o ordinatore, o proprietario o padrone cerca la verità in un insieme di tracce cancellate. Come cancellate sono state le donne la cui traccia di verità si è perduta. E perciò il filosofo ha auspicato un divenire donna dell'idea e, con questa, della filosofia (Derrida, 1967) e magari di lui stesso in quanto filosofo.

Ma anche questo è un paradosso. Anzi, di più.

Lyotard, ne *Le differend*, ha fatto un passo ulteriore: se la realtà è l'insieme di tutte le possibili relazioni tra i nomi, la differenza è sempre in questa relazione, non tanto nella forma della costante opposizione, quanto in quella del suo instabile equilibrio. La differenza costituirebbe quell'istante del linguaggio in cui qualcosa può essere detto, nominato, ma non lo è ancora. La differenza sarebbe quindi il vuoto della raffigurazione del dato, il vuoto stesso della rappresentazione, e non l'altra identità di cui, al limite, mi posso appropriare trattando il mio *sé come un altro* e facendo di questo altro una risorsa per me. Peccato che, essendo così difficile rimanere in questo vuoto, anche le traduzioni del suo pensiero siano slittate verso la rappresentazione di una opposizione; così è avvenuto nella traduzione italiana, dove persino il titolo dell'opera è stato indicato come *Il dissidio* (Lyotard, 1985).

La cultura occidentale, già dal suo inizio, ha privilegiato il concetto di identità e lo ha ritenuto un concetto originario. Secondo G. Deleuze (1968) privilegiare il concetto di identità a scapito di quello di differenza che a suo parere, invece, lo ha generato è stata una necessità del pensiero occidentale, perché "il primato dell'identità, comunque essa sia concepita, definisce il mondo della rappresentazione". Nel linguaggio filosofico sono designati come rappresentazione tutti i nostri atti e contenuti conoscitivi, e rappresentativa nel suo significato più proprio è la forma della conoscenza che riproduce, o meglio ripresenta, i dati della percezione. È infatti molto più facile semplificare la realtà rappresentandola identica nella sua presunta unità e quindi unica, determinata dalle nostre stesse categorie e indifferente nelle sue manifestazioni. In tal modo la realtà stessa perde la caratteristica dell'essere molteplice e differente, sottoposto anch'esso al cambiamento, con la proprietà o prerogativa di essere il cambiamento, come già aveva osservato Eraclito con il suo $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}$. Di fronte alla difficoltà di rappresentare l'inquietudine e la non-quiete del differire, è molto più rassicurante pensare l'identità come un rimando indiscusso, rappresentarla -anche quando è in transizione- come una categoria stabile e sicura perché identificabile e perciò anche certa e costruttiva. In questo modo l'identità permette collegamenti e ancoraggi garantiti.

Si sa che la forma della rappresentazione unitaria e la positività di un'affermazione che salda e stabilizza nella certezza di un sempre possibile riferimento all'essere è stata sempre l'ambizione della filosofia. Il suo bisogno di dare stabilità al mondo. Ma, come ci ha insegnato Hannah Arendt, tutte le teorie che si fondano sull'ipotesi di un soggetto sempre identico a sé e indifferente invece di dare stabilità al mondo, in realtà lo minacciano. L'assunto epistemologico per cui la conoscenza di sé impone all'io la coerenza e la capacità

di autodeterminarsi non fa del soggetto coerente una fonte di stabilità del mondo, perché invece “la sola alternativa a una padronanza affidata al dominio di se stessi e al dominio esercitato sugli altri [...] è nella funzione della facoltà di promettere” (Arendt, 1958, trad. it., p.180). A differenza della padronanza di sé o autonomia o identità, o come la sia voglia chiamare, Arendt affidò alla promessa la possibilità di creare nello spazio pubblico della sfera politica spazi di libertà magari limitati, ma sicuri. Gli unici in grado di rendere stabile il presente e il futuro. Per Arendt l'identità non corrispondeva a nessun io interiore, che non apparendo mai né al senso interno né a quello esterno non possiede nemmeno tratti stabili, riconoscibili e identificabili, corrispondenti a ciò che appare di ogni individuo (Arendt, 1978; trad. it. p. 121).

Hannah Arendt evitava di riempire di contenuti sia l'identità che la differenza considerando tale operazione un errore filosofico perché, come già aveva affermato Aristotele, l'essere si dice in molti modi: $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \acute{o}\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ (Aristotele, *Metafisica*, lib. III, cap. 2). Anche per l'aristotelica Arendt il richiamo costante alla multivocità dell'essere avrebbe sconfitto ogni pretesa di performatività del linguaggio. E infatti già in Aristotele l'essere può essere riferito a oggetti differenti determinati da differenti modalità di essere e non ridotti a un'unicità che trova conferma invece nella tautologia di un $A=A$. L'analisi di questo assunto aristotelico più ricca di prospettive è stata certamente quella heideggeriana. È superfluo qui ricordare il legame forte tra il filosofo e la sua allieva (Arendt-Heidegger, 2007), e però va sottolineato che la fenomenologia che nutre i testi di Heidegger riguardo al tema dell'identità e della differenza è stata fortemente recepita da Arendt, pur nella visione autonoma e nella rielaborazione critica personale. Il contenuto più interessante del saggio heideggeriano del 1957 intitolato *Il principio di identità* era nel superamento della formula $A=A$. Infatti il filosofo diceva che “perché qualcosa possa essere la cosa stessa ogni volta è sufficiente un solo termine, non c'è bisogno di due termini come nell'uguaglianza”. E aggiungeva: “La formula $A=A$ parla di un'uguaglianza. Non nomina la A come la cosa stessa”- L'analisi di Heidegger rendeva evidente che la formula astratta dell'uguaglianza non asseriva nulla circa l'identità, perché, aggiungeva “presuppone che cosa voglia dire e di che cosa faccia parte” e, richiamando la formula parmenidea $\tau\omicron \gamma\alpha\rho \alpha\upsilon\tau\acute{o} \nu\omicron\epsilon\iota\nu \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ (percepire-pensare è anche la stessa cosa che essere) Heidegger concludeva che nell'identità cose differenti sono pensate come la stessa cosa. E in tal modo annientava il valore dell'identità che, inesistente concretamente, dal filosofo altro non era considerata se non una sorta di ricettacolo inconsistente di cose

differenti pensate come se fossero un'unica cosa. L'esempio del fruttivendolo che, di fronte alla richiesta di un tale di poter comprare "della frutta", (identità riassuntiva ma vuota della concretezza di pere mele banane ecc.), alla fine, dopo aver continuato a domandare al cliente: quale frutta? mele? pere? banane? (esistendo solo la concreta differenza dei frutti di varietà diverse) va su tutte le furie e conclude: "frutta da comprare non ce n'è!" (Heidegger, 1957), è significativo per comprendere che sia al fruttivendolo che al filosofo è impossibile pesare e vendere una identità riassuntiva e indifferenziata, sempre uguale a se stessa nella sua unicità o pluralità sintetizzata.

6. Il pensiero della differenza sessuale

Avendolo sperimentato in prima persona, le filosofe del Novecento hanno compreso che non potevano, in quanto donne, essere pesate e vendute come generica identità umana. Sono state, perciò, coloro che al meglio e con maggiore profondità hanno teorizzato la differenza, a cominciare dalla differenza sessuale. Al pensiero della differenza, infatti, hanno fatto tutte riferimento sia per definire la propria soggettività, che per leggere in modo nuovo la politica e il desiderio, il linguaggio e il tempo, l'amore di sé e dell'altro/a sino ai trucchi (Dominijanni, 2014) di una politica che le ha usate per il godimento del potere e dei potenti.

Queste filosofe hanno fatto della differenza una questione ontologica e non metafisica. Hanno cioè cercato non il *perché* dell'essere, ma il suo *come*, il *come si manifesta l'essere*. Non sono state interessate dal vantaggio che avrebbe portato un pensare la propria identità o differenza come risorsa ulteriore, buona magari per ottenere un maggior potere. Nel riferimento al *come* hanno rimandato a una *condizione*, cioè al *come si manifesta la differenza*, restituendola alla sua concreta fenomenologia.

Non rispondendo alla domanda metafisica: *che cosa è?* il rimando ontologico è sempre rinvio a una condizione. Per quanto concerne la condizione umana, il modo più semplice per rappresentarla è stato quello di dare una identità all'umano; abbiamo visto come hanno fatto i filosofi, con la loro costante aspirazione metafisica, a optare per quella che poteva essere una identità certa: gli è bastato strutturarla all'interno della categoria del medesimo. In una tale ottica, più di tutte hanno contato le valutazioni quantitative, quelle che avvengono sempre entro il medesimo ordine. Sicché, di fronte al disordine del mondo la differenza è stata pensata come ciò che avrebbe potuto portare la salvezza, dal di fuori. E si è cominciata a contarla. Le statistiche sono servite a contare le esclusioni e le donne che,

non appartenendo alla categoria del medesimo, sono state pensate come risorsa ulteriore da includere. E se il problema era della politica insufficiente si è pensato di risolverlo quantitativamente con quote che avrebbero rappresentato la differenza femminile. Ma in tal modo l'ordine simbolico rimasto immutato per secoli, continuava a permanere nella propria e pretesa unicità. L'alterità iscritta nella differenza sessuale restava muta e immutata. Disconosciuta. O rappresentata dall'uomo occidentale come differenza tra identità diverse, l'una costruita su quell'umano simile a sé, che può essere padre fratello figlio e ogni ulteriore individualità che condivideva le stesse necessità gli stessi valori e lo stesso mondo, l'altra costruita sulla categoria di un umano diverso, dunque nemmeno propriamente umano. Tali identità non simili, o più o meno distanti da quel tipo ideale di uomo, o radicalmente differenti, sono state rappresentate come l'altra, il negativo che è stato raffigurato dalla donna; sicché la differenza femminile è stata sempre rappresentata nella forma salvifica di Maria o in quella peccaminosa di Eva (Pereira 1981), o nella forma tragica di una impolitica Antigone, o nella perfezione della forma fisica di una Marilyn costruita come icona incapace di pensiero, o, ancora nella forma insocievole e impolitica del privato e del non lavoro (Forcina, 2009). Oppure, si può dire utilizzando l'immagine di Luce Irigaray, è stata infine "collocata (dagli uomini) nel sottosuolo impensato della propria storia e della storia in generale" (Irigaray, 2006, p.13). Per soccorrere questa storia mutilata la filosofa ha auspicato la costruzione di un'altra cultura: una cultura appropriata alla soggettività femminile e una cultura relativa alla relazione tra due soggetti differenti. Perché, concludeva un suo bel saggio: "la sola critica non riesce a modificare né il modo di essere e di agire dell'uomo, né lo statuto della donna. In più essa può approdare a un nichilismo sbagliato attraverso l'annullamento della differenza sessuata, la differenza più basilare e universale di tutte le differenze umane" (p.11).

Con Irigaray, il pensiero della differenza sessuale opta per la possibilità della costruzione di una cultura a due soggetti differenti che si incontrano, dialogano e costruiscono il mondo. Ma, nonostante l'impegno della filosofa e nonostante la sua capacità di delineare un'etica nuova, avente una significatività e una positività notevole, c'è il rischio di interpretazioni dove tutto avviene all'interno di una logica binaria e con il pericolo costante di una vulgata in cui la rappresentazione del maschile e il femminile, riempiti di determinazioni, e persino di identità di genere, come si dice, diventano rappresentazione spesso fallace arbitraria e grossolana. Irigaray ne era consapevole e, riprendendo Merleau-Ponty che aveva scelto il silenzio di fronte allo scacco attribuito alla rappresentazione e

facendogli fare un salto, spiegava che “l’architettonica del corpo, la sua ‘intelaiatura ontologica’ rivela che tutte le possibilità del linguaggio sono date nel mondo muto. Il mondo non può essere percepito senza il linguaggio, ma nel silenzio tutto il linguaggio esiste virtualmente. Resta da dire che il mondo è isomorfo al soggetto e il cerchio è completo” (Irigaray, 1986, p.139). Il corpo sessuato è sempre in grado di dire e rivelare la propria condizione. Ma chi è il soggetto? e dov’è l’ancoraggio del soggetto? “Giro intorno, senza avvicinarmi al ‘centro’, all’ancoraggio” (p. 140). L’immagine del soggetto tessitore che si gioca in un andirivieni solitario tra sé e il mondo, già utilizzata da Merleau-Ponty, non basta a Irigaray per indicare la soggettività femminile, che in questo gioco del tessere la trama tra sé e il mondo, rischia di rimanere intrappolata: “La tessitura diventa sempre più stretta prendendomi dentro, riparandomi, ma anche imprigionandomi” (Irigaray, 1986, p. 140). L’etica della differenza sessuale non vuole una nuova tessitura del mondo con un tessitore solo, senza un altro che tenga aperto il mondo all’interlocuzione. Un tessitore o una tessitrice senza nascita, senza grazia. Irigaray con la sua etica vuole salvare il mondo e con esso anche la filosofia e con questa la politica, vuole che entrambe non siano più interpretazione, estensione di campo e di potere, accoglienza e decifrazione dell’altro, ma che finalmente diventino apertura verso un senso ancora inaudito, irriducibile alle rappresentazioni date e irreversibile, nel senso di non dover essere il contrario di o il negativo di quel che è già ampiamente visibile.

Il superamento di questo rischio non è, come abbiamo visto, nella moltiplicazione della differenza in due o più differenti generi o nella rappresentazione di identità plurime per le quali il superamento del rapporto natura-cultura avviene attraverso il superamento del sesso biologico (Haraway, 1991), perché anche qui si tratta di una rappresentazione politica della sessualità, dove le nuove figure si riempiono di ulteriori determinazioni finendo poi con l’apparire più grottesche invece che più libere.

Questi nuovi simulacri che sostituiscono i vecchi, sotto la bandiera di una ulteriore ripetizione della differenza sono prodotti da un sapere filosofico-politico che dovrebbe imparare a fare i conti con quel pensiero moderno che filosoficamente è nato dal fallimento della rappresentazione come dalla perdita delle identità e dalla scomparsa di tutte le forze che agiscono sotto la rappresentazione dell’identico. Ciò significa, come sosteneva Deleuze, che tutte le identità non sono che simulate, finte, costruite, prodotte come un “effetto” ottico, attraverso un gioco più profondo, quello della differenza e della ripetizione. Caratteristica di questo pensiero è che non riesce più a pensare la differenza in sé o il

rapporto del differente con il differente, ma pensa solo nella forma di una rappresentazione che riduce la differenza al negativo, e rappresenta la differenza come *ciò che è il contrario di*, ossia *ciò che non* –è qualcosa di altro o altro essere.

La differenza in sé o il rapporto del differente con il proprio e l'altrui differire è stata invece indagata da Luisa Muraro, che ha messo in chiaro la confusione che spesso avviene tra ordine simbolico e ordine sociale e storico. Ha spiegato che il simbolico è il momento dell'interpretazione attiva, del riaprire la questione del senso delle cose, del tornare a interrogarle. Scrivendo *L'ordine simbolico della madre* (Muraro, 1991) ha mostrato come il piano simbolico sia stato certamente agito quando il movimento delle donne ha interrogato la propria posizione, quando ciascuna, a partire da sé ha interrogato il proprio posto nel mondo e in tal modo tutta una serie di stereotipi, a cominciare da quelli culturali e filosofici, si sono sgretolati. Il sapere della differenza sessuale è per Muraro l'aderire al dato della propria esperienza, dove il momento più costringente, l'essere nata dalla propria madre, una necessità irreversibile, non va intesa come limitazione della propria libertà, ma al contrario come nascita della libertà che avviene quando il pensiero trova in sé la propria ragione e impara ad amarla, come si impara ad amare la madre, come si impara a amare la necessità che spinge a dire quello che c'è da dire e a fare quello che c'è da fare. Perché invece poter dire una cosa o non dirla, farla o non farla è falsa libertà. La libertà femminile, invece, prende forza dai rapporti con le altre donne, una forza che non si basa sui diritti che potranno essere sempre revocati da qualcun altro o altra, che sia istituzione o persona fisica poco importa. È una libertà che si basa su una naturalità redenta (la relazione di sangue madre-figlia) una realtà storica (le donne prima di noi che hanno fatto la nostra storia), e una realtà sociale (le donne che si offrono come ponte e continuità per altre donne in un sistema di relazioni garante di libertà), tutte realtà che costituiscono la trama simbolica del mondo in mancanza della quale il femminile è assimilato agli uomini. Per Muraro quello che conta non è la realtà in sé, ma la realtà mediata da noi. Parlare essendo fedeli alla propria esperienza, guardarla nella sua possibile forma pubblica, farne ragione politica, è per Muraro la via per arrivare alla competenza simbolica, che è un saper stare al mondo con la capacità di dirne il senso. Non è questione di saper parlare o utilizzare le parole, ma di non tacere o non mettere a tacere il proprio essere donna.

Ma ancora, forse più di tutte, mi piace ricordare Françoise Collin che ha trasformato la questione metafisica della differenza, questione che, come dicevo, comporta costantemente il rischio di essere riempita di contenuti o di determinazioni, in un'altra modalità che fa leva

non tanto sulla definizione dell'uno o dell'altro sesso, comprese le varie moltiplicazioni, ma che vuole far leva sulla dimensione pratica, sull'azione non identitaria che apre alla libertà dei soggetti. Semplificando e riportando il procedimento filosofico alla condizione umana, Collin ha mostrato come non solo la rappresentazione della differenza sia avvenuta nella forma della negatività o della parzialità rappresentata dal femminile, ma anche il genere, banalizzato anch'esso, abbia assunto la forma negativa di una specificità rappresentata ancora una volta dal femminile. Ha mostrato come gli studi di genere, che sono stati un grimaldello ermeneutico che reinterpretava la storia poiché la riportava alla costruzione storico sociale delle relazioni tra i sessi alla loro articolazione in termini di potere (Collin, 1988), nella forma ordinaria della rappresentazione siano stati invece grossolanamente percepiti come studi che riguardano le donne. Allo stesso modo l'identità, che è modello di ogni necessità e procedimento razionale, è diventata anch'essa strumento per l'identificazione del diverso, dispositivo per allontanarlo da ciò che invece può essere considerato identico e che, là sì, ha trovato rappresentazione nel filosofo e nella filosofia con i suoi riti e i suoi miti, i suoi cerimoniali, le sue esclusioni e le sue celebrazioni (Collin & Forcina, 1997). Collin ha mostrato la falsa procedura di una formula logica che connotando l'identità come espressa dal principio di non contraddizione: A non è non- A , ha poi richiesto la negazione per la sua stessa identificazione: l'uomo non è il non-uomo, cioè la donna, il cittadino non è lo straniero, l'umano non è il non-umano. Restando fedele ad Hannah Arendt, la cui lettura lei stessa aveva introdotto nell'ambiente filosofico francese, potremmo dire che Collin non si è mai proposta di effettuare il reperimento degli elementi propriamente femminili della cultura, ma ha cercato di vedere come questi si siano articolati nella cultura dominante e nei suoi elementi propriamente maschili. Per questo motivo la sua riflessione si è sviluppata guardando non tanto ai contenuti, quanto allo *statuto* di una cultura al femminile (Collin, 1983). Il femminismo e la differenza femminile come prassi di libertà non sono mai stati per la filosofa una enunciazione o una generalizzazione astratta, ma l'invito a guardare a ciò che è proprio dell'esperienza quotidiana. La situazione è tale, diceva, che per quanto le donne cerchino di allargare i propri orizzonti vi trovano costantemente una minaccia per la propria esperienza. Perché, dopo il XVIII e XIX secolo le donne hanno vissuto quasi un azzeramento della vita "tra -donne" con un isolamento progressivo all'interno della propria famiglia. Sono passate così sotto il controllo più diretto degli uomini, padri, mariti, padroni, capi e direttori, la cui rivalità ha rimpiazzato la complicità. Lamentando la quasi totale mancanza di luoghi di aggregazione femminile, la

filosofa ironizzava sottolineando che ai bar e ai campi di calcio non si può certamente contrapporre la sala del parrucchiere dove ciascuna si ritrova riflessa nel suo specchio, così come d'altra parte l'esterno e l'uomo le hanno sempre richiesto. In più, gli spazi di saperi tra donne sono stati ulteriormente cancellati nel Novecento dove la cultura dell'uguaglianza, a cominciare da quella tra i sessi, ha soppiantato ogni altro bagaglio buono per lo spirito. Da ciò l'urgenza e la positività di un'attitudine in grado di creare spazi reali e simbolici di incontro tra donne, spazi differenti che accolgono e promuovono la possibilità di dissolvere esclusioni e garantire l'avvenire attraverso ciò che del passato è stato fecondo per lo spirito. Si tratta di far apparire un linguaggio e un dire che non è quello dell'universale, perché quella pretesa totalità dell'universalità ha invece sempre escluso le donne. La differenza diceva, non occupa un posto e non è uno stato. Piuttosto va pensata come una la forma non finita del verbo, come quel gerundio che si trova tra i participi e l'infinito, come quel *differendo* dei sessi che gioca e rigioca costantemente ciò che è ritenuto proprio dell'uno o dell'altro sesso. Perché, diceva, è vero che c'è una differenza dei sessi, ma questa differenza non è identificabile, non ha identità. Era convinta che ciò che riteniamo oggettivo è sempre sotto condizione, perché sempre legato alla condizione storica e alla condizione naturale della sessuazione. E proprio perché sotto condizione, il mondo ha bisogno non del "principio di parità" o di "pari opportunità", per regolare le naturali differenze, ma il mondo ha bisogno di far uscire dal privato, per riconoscerle, le appartenenze sessuali, religiose, culturali. Riconoscere a ciascuno gli stessi diritti, non è questione di spirito repubblicano o liberale, ma di iscrizione nella realtà. E l'iscrizione nel reale non è legata al riconoscimento di una identità sociale definita. Basta il fatto che esista.

Concludendo possiamo dire con Françoise Collin, che a sua volta riprendeva Hannah Arendt, che i fatti sono incontrovertibili, ma sono anche molto fragili e perciò hanno bisogno di tutela per non essere dimenticati, cancellati o soppressi. I fatti non possono essere tutelati dalla filosofia o dalla democrazia che non si esaurisce nelle istituzioni, come la filosofia non si esaurisce nelle sue categorie, entrambe hanno bisogno, più che di identità definite, della vigilanza di ogni soggettività che desidera essere libera e pensante.

Bibliografia

Arendt, H. (1958). *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.

Arendt, H. (1978). *La vita della mente*. Bologna: Il Mulino.

Arendt, H., & Heidegger, M. (2007). *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*. Torino: Einaudi.

- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Feminist Theory of Becoming* Cambridge: Polity Press.
- Collin, F., & Forcina, M. (1997). *La differenza dei sessi nella filosofia. Nodi teorici e problemi politici*. Lecce: Millella.
- Collin, F. (1983). Il n'y a pas de cogito-femme. In F. Collin, *Je partirai d'un mot. Le champ symbolique*, Paris.
- Collin, F. (1988). Introduction: Sexes et Savoir. *Les Cahiers Du Grif*, 37-38, 5-7.
- Collin, F. (1995) L'urne est-elle funéraire? In M. Riot-Sarcey, *Démocratie et représentation*. Paris: Éditions Kimè.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: Puf.
- Derrida, J. (1967). *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi.
- Dominijanni, I. (2014). *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*. Roma: Ediesse.
- Forcina, M. (2009). *Rappresentazioni politiche della differenza*. Milano: FrancoAngeli.
- Garcia, E., & Merlo, J. (2016). Intimate partner violence against women and the Nordic paradox. *Social Science & Medicine*, 157, 27-30.
- Haraway, D. (1991). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Heidegger, M. (1957). *Identità e differenza*. Milano: Adelphi.
- Irigaray, L. (1986). *Etica della differenza sessuale*. Milano: Feltrinelli.
- Irigaray, L. (2006). *In tutto il mondo siamo sempre in due*. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- Lévinas, E. (1961). *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano: Jaka Book.
- Lyotard, J.F. (1985) Il dissidio (A. Serra, trans). Milano: Feltrinelli (Opera originale 1984)
- Machiavelli, N. (1513-1519). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. In *Tutte le Opere (2018)*. Milano: Bompiani.
- Muraro, L. (1991). *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti.
- Pereira, M. (1981). *Né Eva, né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*. Bologna: Zanichelli.
- Recalcati, M. (2016). *Jacques Lacan: struttura e soggetto, La clinica psicoanalitica*. Milano: Cortina.
- Ricoeur, P. (1990). *Sé come un altro*. Milano: Jaka Book.
- Taurino, A. (2003). *Identità in transizione. Dall'analisi critica delle teorie della differenza ai modelli culturali della mascolinità*. Milano: Unicopli.