

**FRANÇOISE COLLIN E
LA TRADIZIONE FILOSOFICA¹**
Marisa Forcina

Abstract

Il presente saggio pone il pensiero critico di Françoise Collin in raffronto con la tradizione filosofica, quella tradizione accreditata e documentata nei manuali di storia della filosofia come una tradizione quasi tutta maschile. Collin non intendeva rovesciare i paradigmi della filosofia e costruirne altri alternativi o di segno opposto. Perché, con un intento fortemente politico, in tutto l'arco della sua vita di studiosa, ha cercato piuttosto di provocare proprio tra i fili della filosofia una sorta di "cortocircuito" che consentisse una maggiore presa sulla realtà e quindi una valenza più apertamente politica.

This paper correlates Françoise Collin's critical thinking to the philosophical tradition, that tradition accredited and documented in the historical books of philosophy as a tradition almost all male . Collin did not intend to overthrow the paradigms of philosophy and build alternative or opposing other. Because, with a strong political intention , in all stages of his life as a researcher, tried to cause between the threads of philosophy a "short circuit " that would allow a better grip on reality and therefore a more political significance .

45

Key words: Françoise Collin, philosophical tradition, tradition, ethics and religion thought.

In occasione della stesura definitiva degli atti di un intenso seminario dedicato a Françoise Collin nel 2014,² Chiara Zamboni, che tale incontro aveva organizzato in omaggio e memoria di un'amica comune e di una filosofa il cui spessore speculativo non è stato ancora pienamente compreso né dal femminismo né dalla critica,

¹ Questo studio è stato condotto nell'ambito del progetto *La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino* (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE), Università di Barcellona.

² Cfr. *Una filosofia femminista. In dialogo con Françoise Collin*, a cura di Chiara Zamboni, San Cesario di Lecce, Manni editori, 2015, p. 11.

scriveva di aver provato, nel leggere i testi di Collin e poi i nostri su di lei, uno slancio vitale e un senso di allegria che, sinceramente, si augurava fossero condivisi da chi quel volume avrebbe poi letto. Una filosofia che trasmette vitalità e gioia sembra già fuori dalla tradizione filosofica, ossia da quella tradizione su cui più volte Hannah Arendt aveva ironizzato, dopo averla identificata con l'invito platonico che al saggio e al filosofo aveva consigliato: "Assumi il colore dei morti!", unica via che avrebbe consentito al pensatore di accedere alle vette dello spirito, morendo alla carne e alle questioni quotidiane del mondo e della natura.

E' vero, la filosofia di Françoise Collin, scrittrice, femminista e filosofa ella stessa, a un primo sguardo sembra essere totalmente al di fuori dalla tradizione filosofica, quella tradizione accreditata e documentata nei manuali di storia della filosofia come una tradizione quasi tutta maschile, ma è anche vero che proprio con quella tradizione lei ha voluto continuamente confrontarsi e fare i conti. Anzi, molto più di altre, ha sempre intrattenuto un confronto serrato e costante con quella storia della filosofia, e non per rovesciarne i paradigmi e costruirne altri alternativi o di segno opposto. Perché, con un intento fortemente politico, in tutto l'arco della sua vita di studiosa, ha cercato piuttosto di provocare proprio tra i fili della filosofia una sorta di "cortocircuito"³ che consentisse una maggiore presa sulla realtà e quindi una valenza più apertamente politica.

"Cortocircuito" era un'espressione che a Collin piaceva molto, forse perché rimandava a quella "scintilla" ideale, a quel fondamento che pure porta con sé un qualcosa di "elettrizzante", altra espressione che amava, perché la filosofia e il sapere in generale le sembravano aver conservato, sotto la cenere della ripetizione, qualcosa di vitale e ancora in grado di provocare un sussulto. Non tutto era perduto o da cancellare, per Françoise Collin, che non amava alcuna forma di *tabula rasa*; ma ciò che le sembrava irrimediabilmente perduta era

³ Dell'uso di questo termine nei testi di Françoise Collin parla anche Geneviève Fraisse nella introduzione agli atti del primo convegno, promosso da Christiane Veauvy dopo la morte della filosofa. Cfr. Geneviève Fraisse, "Préface, 'Pour le court-circuit' ", in *Femmes, Genre, Féminisme en Méditerranée "Le vent de la pensée" Hommage à Françoise Collin, Textes et documents réunis et présentés par Christiane Veauvy et Mirelle Azzoug*, Paris, Éditions Bouchène, 2014.

l'attenzione per il nuovo e per l'avvenimento, l'attenzione a un modo altro di orientarsi nel sapere, nel dire, nel fare e, perché no, anche nel desiderare. Ciò era accaduto anche a causa degli storici della filosofia e di tutti quei commentatori che avevano celebrato la filosofia come un grande contenitore che resta sempre uguale a se stesso nella forma e persino nei contenuti. Quello di cui si lamentava, semmai, era il dover constatare una evidente immobilità nella tradizione filosofica, nonostante correnti e categorizzazioni differenti e plurali all'interno della sua storia. Per questo accusava la filosofia di aver conservato un carattere liturgico e ripetitivo che l'aveva, di fatto, allontanata dalla realtà.

“La filosofia è restata vicina al sacro”, scriveva nel 1997 in un volumetto di cui eravamo coautrici e che nasceva proprio dall'esigenza di rispondere ad alcune domande precise che ci eravamo poste e che fu pubblicato direttamente in Italia e in italiano.⁴

“Guardiani del tempio della verità, o della non verità, ma in ogni caso in rapporto alla verità”, sottolineava Collin, “lettori e interpreti del Libro laicizzato, garanti dell'integrità del suo *corpus* i filosofi hanno conservato un qualche rapporto con la casta dei chierici, il loro linguaggio difficile, i loro rituali, i loro privilegi, i loro attributi”. E, mostrando immediatamente la contraddizione di tale posizione, Collin evidenziava che per la filosofia non era una questione di potere, ma piuttosto di fragilità e di difesa, dettate entrambe da grande insicurezza. La causa di tale insicurezza era proprio l'incertezza della filosofia. Per combattere quella incertezza i filosofi avevano scelto di appoggiarsi all'universalità e, come in politica, all'uguaglianza di un comune sentire che però poco aveva a che fare con la pluralità, ma solo con l'uniformità dell'unica visione del filosofo che si replicava conservando una sorta di egemonia o, meglio, di potere vero e proprio. Collin ne mostrava la causa, consistente nella più estesa irresolutezza della filosofia rispetto alla scienza dalla quale, sin dall'inizio, il sapere filosofico aveva dovuto separarsi. Fragile e incerto, dunque, il sapere filosofico, nonostante i suoi paludamenti, visibilmente non appariva a Collin un sapere adatto alla risoluzione

⁴ Marisa Forcina, Françoise Collin, *La differenza dei sessi in filosofia, nodi teorici e problemi politici*, Lecce, Milella, 1997, p. 25.

dei problemi, “al punto che – aggiungeva – è lo scienziato più che il filosofo che oggi si consulta sui problemi di etica e di politica”.⁵

Secondo Collin era necessario trovare quasi un dispositivo filosofico in grado di far fronte anche a quella stessa tradizione, ma illuminandola con qualcosa di nuovo che non solo sarebbe stata la nuova luce delle parole delle donne, ma più in generale la questione della differenza, che è stata sempre presente nella filosofia e in tutto il corso della sua stessa storia, pur essendo rimasta completamente al margine e anzi oscurata, persino quando era stata posta con maggiore evidenza.

La filosofia, scriveva nel 1997, riferendosi proprio a quella filosofia che era stata costruita e rappresentata dalla tradizione egemonica e che lei definiva “la filosofia riconosciuta come tale”, sembrava aver preso un’altra strada rispetto alla sua origine e rispetto a quello che avrebbe dovuto essere la sua vera tradizione. Si era spenta in percorsi logorati da ripetizioni e aveva finito con il costituire una disciplina autonoma, una disciplina che prosegue il suo corso in altro modo e con altri modi di espressione.

Alla pensatrice francese non interessava una filosofia che nella quiete della universalità raggiunta dallo spirito indagasse il senso dell’essere; l’interesse prioritario di Françoise Collin, era in una tensione politica dove fosse accolta la pluralità delle esperienze umane. Il suo sguardo attraversava la realtà senza pretendere mai di imporre un giudizio che fosse la sintesi di quella pluralità, ma di poter aprire a un pensare altrimenti. Eppure non voleva totalmente ripudiare la funzione del concetto filosofico, perché il pensare per concetti tende a promuovere libertà e a riconoscere una società dove i soggetti in gioco non siano relazioni seriali. Insomma le interessava la formazione di una società di eguali, ma dove non si fosse rinunciato all’essenziale gioco dialettico della discussione e della diversità. Tale dialettica, però, sarebbe dovuta restare senza sintesi, ossia avrebbe dovuto conservare l’istanza del conflitto che riconosce gli interessi contrapposti, ma non li nega nella sintesi unitaria e, tutt’al più, li conserva nella pluralità delle espressioni, nella “polifonia” di quel “concerto di voci” cui più volte rimandava. Era la sola

⁵ Ivi, p. 26

rappresentazione che si concedeva, una rappresentazione acustica, sonora, ma non concettuale o, peggio, di immagine più o meno ideale. E, d'altra parte, lo slancio vitale del pensiero di Collin nasceva proprio dal suo femminismo vissuto e inteso come prassi, cioè come un agire senza modello, non guidato da una rappresentazione precostituita.

Françoise Collin infatti sembra porsi fuori da ogni tradizione filosofica con questo suo continuo esercizio di rottura degli schemi dati, non per costruire nuovi schemi e nuove letture di realtà a quelli corrispondenti o contrapposti, ma per trovare risposte a nodi problematici rimasti insoluti in quella tradizione. E, d'altra parte, il suo pensiero come il suo femminismo, pur essendo sempre fortemente significativi, erano nutriti da un'attenzione che cominciava dalle relazioni e per questo guardava al mondo e agli altri con coinvolgimento vivo e appassionato.⁶ Si trattava di un'apertura al mondo che per Françoise Collin andava di pari passo con la fermezza di chi prende posizione e con la lucidità del suo pensiero filosofico.

Françoise Collin ribadiva che la tradizione filosofica aveva costruito il sistema della separazione rispetto al reale e al mondo e, proprio a causa e puntando su quella separazione, su quella costruzione di un sistema chiuso e recintato, aveva richiesto riverenza e quasi venerazione. Potremmo dire con Collin che persino l'entusiasmo e l'impeto di una ispirazione profonda, in filosofia, sono stati spesso "assimilati più al fuoco sacro delle vestali" che non a quello che serve alla vita e al nutrimento, o, anche a quel "cotto" di cui aveva parlato Lévi-Strauss quando aveva individuato nel fuoco un elemento di mediazione fra uomo e natura e stabilito un'equazione fra "cotto" e "socializzato".⁷ Collin accusava la filosofia di essersi staccata progressivamente dall'esercizio generale del pensiero per costituire una disciplina autonoma che ha proseguito il suo corso con altre modalità; l'accusava di aver via via costituito un corpo istituzionalizzato, una disciplina programmata. L'accusava, insomma, di essere diventata, come già aveva detto Nietzsche, "una filosofia di

⁶ Cfr. Chiara Zamboni, "Introduzione", in *Una filosofia femminista. In dialogo con Françoise Collin*, cit., p. 11

⁷ Cfr. Cl. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

professori”; era, in definitiva, diventata “tradizione”, con il suo codice, le sue regole, i suoi riti di passaggio e tutte le sue procedure di legittimazione. In questa tradizione le donne avevano avuto accesso solo in quanto commentatrici. Stimante e stimabile per la chiarezza dei propri commenti non erano mai state riconosciute per il proprio pensiero autonomo, non erano mai state considerate capaci di “pensare da sé e per gli altri”.⁸

Il cortocircuito che Collin avrebbe voluto provocare nella tradizione filosofica doveva, dunque, consentire di spegnere la ripetizione di un percorso ritualizzato e asfittico e riaccendere un altro tracciato, che avrebbe fatto luce sulla tradizione e avrebbe fatto ritrovare ciò che era stato perduto a causa di una sottrazione o di una ferita profonda, rappresentata dall’oblio di qualcosa di profondamente filosofico. Secondo Collin tale problema filosofico è quello della differenza sessuale: un problema che non solo attraversa tutto il corso della storia della filosofia e i testi dei filosofi, ma rappresenta esso stesso una questione filosofica. “La questione della differenza è stata sempre presente in filosofia sin dalle sue stesse origini e per tutto il corso della sua storia. Quasi tutti i ‘grandi filosofi’ e i meno grandi, l’hanno affrontata con toni diversi, anche se però i loro commentatori l’hanno sottostimata o occultata. Perciò si pone almeno un ritorno critico ai testi, nonché una ridefinizione dei termini in questa problematica alla luce degli apporti teorici e di quanto oggi è in gioco, sia a livello privato che pubblico”.⁹

Quel ritorno critico ai testi, già annunciato nel 1997, diventò chiave di interpretazione nel 1999 con *Le différend des sexe* e si concretizzò in progetto editoriale nel 2000, con la pubblicazione di un volume di circa 850 pagine: *Les femmes de Platon à Derrida*. Vi erano coinvolte altre due donne impegnate, al pari di Collin, nel femminismo e, più che nella storia della filosofia, nell’ambito delle scienze politiche e della filosofia del diritto: si tratta di Evelyn Pisier e Eleni Varikas¹⁰. La

⁸ Françoise Collin, “La differenza dei sessi nella filosofia”, in Marisa Forcina Françoise Collin, *La differenza dei sessi in filosofia, nodi teorici e problemi politici*, Lecce, Milella, 1997, p. 25.

⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰ Cfr. Françoise Collin, Evelyn Pisier e Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida*, Paris, Plon, 2000.

grande antologia critica nasceva con un progetto tanto preciso quanto ambizioso: riunire e introdurre un insieme di testi filosofici che avessero per oggetto la differenza dei sessi e vedere come la categoria della differenza fosse stata utilizzata, taciuta, discussa, e con quali esiti. Già in premessa è scritto che tale questione costituisce uno dei nodi maggiori dei nostri tempi. Il problema era, dunque, già posto con chiarezza e sin dalle prime pagine veniva stigmatizzato l'insegnamento tradizionale che sembra ignorare non solo questa tematica, ma anche i noti passaggi dei filosofi che l'hanno trattata. Con effetto di retorico rincalzo, nell'*Introduzione*, Collin poneva la domanda: "Mais relève-t-elle du champ de la philosophie? Constitue-t-elle un fil que permette de la parcourir dans son histoire?"¹¹. La risposta immediata era che "On porrai donc supposer qu'elle en est absente ou au mieux marginale et qu'elle ne concerne que des penseurs mineurs. On verra qu'il n'en est rien et qu'elle est au contraire présente chez la plupart des grands philosophes. Rares sont ceux qui n'y ont pas consacré au moins quelques passages attestant de son importance".

Diciamo subito che l'intenzione di Collin è sempre stata quella di un confronto serrato con la tradizione, e che non è mai stata quella di tornare alla fonte o a un ipotetico momento iniziale e inaugurale della filosofia per ricominciare tutto daccapo, anche se solo per rappresentare il possibile valore di una cultura a due soggetti. Questa è stata pure la strada che alcune filosofe hanno inteso percorrere, cito come esempio Julia Kristeva che ha distinto, nelle sue ricerche sul linguaggio, il semiotico, di tipo materno, dal simbolico, di tipo paterno. Il semiotico sarebbe rappresentabile come il balbettio rispetto al discorso¹² che costruisce invece il simbolico, chiaramente rappresentato dalla cultura dominante, ossia maschile. Anche Luce Irigaray si è confrontata con la tradizione filosofica, ma nella direzione di un ricominciamento e di una rappresentazione necessaria: "ricominciare da due, due differenti, l'uomo e la donna". Tale ricominciamento da due "rappresenta un modo per superare questa impasse storica nella costruzione dei gruppi, dei partiti, delle

¹¹ Ivi, p. 6.

¹² Julia Kristeva, *Séméiotiké. Ricerche per una semanalisi* (1969), Milano, Feltrinelli, 1978.

comunità civili". Al pari della necessità di procedere con rappresentazioni e immagini adeguate Irigaray riconosce la necessità di una rifondazione di tutto l'ordine filosofico. "Per rifondare una società su basi democratiche -scrive Irigaray- dobbiamo ripartire dal dialogo nella differenza, da un due che non sarebbe soltanto una coppia nell'intimità del focolare domestico, ma da una coppia civile, politica"¹³. D'altra parte, proprio nella *Prefazione* di quello che può essere considerato come la sintesi del suo progetto filosofico politico, Irigaray ha affermato che "da *Speculum* il mio progetto è stato quello di rendere possibile una filosofia e più in generale una cultura a due soggetti. La mia critica della filosofia occidentale concerne soprattutto l'oblio dell'esistenza di una soggettività che è differente da quella maschile: una soggettività al femminile. Questo oblio va di pari passo con l'oblio dell'importanza della natura, dentro e fuori dall'umanità, e dalla Dea, dalle dee"¹⁴. La posizione di Irigaray al proposito della differenza e della tradizione filosofica e politica è chiara: le donne non devono diventare uguali agli uomini e non debbono paragonarsi a qualcosa che equivarrebbe a ciò che sono o devono diventare. Un simile gesto sottoporrebbe la soggettività femminile a una realtà esteriore e già stabilita. Per Irigaray bisogna non solo che le donne imparino a porre domande al mondo, ma anche a sottrarsi a quella logica del medesimo che ha caratterizzato la filosofia occidentale ponendo anche l'altro, non come un altro, ma come un altro grado del medesimo. Le donne che, al pari del folle, il selvaggio, il bambino, sono sempre state definite in questa direzione, cioè solo rispetto al medesimo, è tempo che imparino a trovare e a definire il proprio sé,

¹³ Luce Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006, p. 408.

¹⁴ *Ivi*, p. 9

la propria cultura, la propria spiritualità, il proprio rapporto con il sacro e il divino¹⁵.

L'intenzione di Françoise Collin è, invece, quella di confrontarsi proprio con tutta la tradizione filosofica che va da Platone alla questione della parità, passando per Kant e Simone de Beauvoir, ma non per trovare un nuovo inizio o un nuovo fondamento sul due o sulla parità, né per darle una nuova rappresentazione che porterebbe poi anche a una adeguata rappresentanza politica delle donne con maggiore riconoscimento di diritti. Collin, squisitamente filosofa, vuole confrontarsi con la tradizione e con il suo uso, o non uso, di alcune categorie. La differenza sessuale diventa per lei una categoria filosofica, una categoria ulteriore che consente di far luce sui problemi che sono iscritti nelle forme della filosofia che, però, si era costruita e costituita proprio sulla rimozione di tale differenza.

Per Françoise Collin la questione della differenza dei sessi non è un problema che appartiene all'ambito della natura, ma appartiene proprio alla tradizione del pensiero speculativo e, anzi, come lei sosteneva, alla "disputa" filosofica. Diceva infatti che, come avvenne per le grandi dispute del Medioevo, potrebbe essere questa la grande *quaestio* dei nostri giorni. E tuttavia non si tratta di una disputa solo speculativa, perché ciò che tale questione teorica pone con urgenza ha valenza politica ed etica. Infatti, per Collin, di qualunque tipo siano state le posizioni riguardo alla differenza dei sessi, le soluzioni adottate o pensate non si sono mai molto allontanate dall'idea secondo la quale i sessi si ordinano secondo il più e il meno, il superiore e l'inferiore. La classificazione gerarchica le sembrava essere stata utilizzata sempre come la sola in grado di ordinare ciò che era stato ritenuto ineguale o differente e, anzi, le misure politiche,

¹⁵ Cfr. a questo proposito il volume a cura di Luce Irigaray, *Il respiro delle donne*, Milano, Il Saggiatore, 1997. Le autrici presenti nel volume, tra cui Luisa Muraro, Adriana Zari, Silvia Vegetti Finzi e Marguerite Yourcenar mostrano come le donne abbiano sempre avuto un rapporto privilegiato e differente con il divino. Irigaray vi sostiene che il "patriarcato" le ha spesso sottratte al loro soffio, alla loro anima, cancellando la naturale disposizione femminile verso una religiosità più mistica e incarnata. Riscoprire la propria sacra identità, il proprio rapporto privilegiato con il divino significa aprire le porte a una fede e a una spiritualità differente, femminile, in grado di diventare paradigma necessario alla costruzione della pace e dell'amicizia tra donne e uomini.

quando sono state prese, le sembravano essere quasi costitutivamente ambigue e discutibili, perché, diceva, non se ne possono controllare gli effetti. Riteneva che il passaggio attraverso i diritti e le istituzioni fosse indispensabile, ma con il sostegno continuo e costante del pensiero critico. Al proposito citava Derrida, che pure aveva sostenuto che le strategie decostruzioniste, quelle che affrontano la questione lateralmente, non permettono di essere paragonate a quelle frontali, oggettivabili in termini di diritti e, quindi, le strategie laterali sono certamente le più efficaci. A lei le soluzioni adottate attraverso una estensione dei diritti sembravano sempre minime o non sufficienti e persino controproducenti.

Collin era, infatti, consapevole che al di là di tutte le modificazioni sociali introdotte per legge, e dunque oggettivabili, continuassero comunque a sussistere in maniera sotterranea dei nodi esistenziali, “pour ne pas dire désirants”, come diceva lei, ed era su quelli che politicamente bisognava far leva. E aggiungeva dicendo che, certamente, non si può agire per decreto sull’elaborazione simbolica e sul desiderio. Né mancava di sottolineare che: “Il y faut la vigilance et l’initiative incessante de celui/celle qui parle, qui vit, qui travaille pour que ne se reconstitue pas la dictature de l’Un, le ‘phallogocentrisme’”. È qui palese l’eco della vigilanza sempre necessaria al filosofo, quella vigilanza intesa anche come attenzione e cura, a cui aveva invitato la fenomenologia di Merleau Ponty.¹⁶ Collin, che aveva frequentato alcune delle ultime lezioni del filosofo, ne custodiva in modo libero il ricordo e il messaggio, così come con altrettanta libertà si richiamava costantemente e palesemente alla categoria arendtiana d’iniziativa. E aggiungeva, con uno di quei suoi giochi di parole che tanto mi affascinarono quando li pronunciava e tanto divertivano lei quando li nominava: “La majoration du minoritaire en certaines domaines requiert le maintien de la dimension minoritaire subversive dans toute majoration”¹⁷. Come si vede, Collin con sapienza e con musicalità, trovava il modo di armonizzare scrittura e pensiero, parole e concetti. Le allitterazioni e le assonanze

¹⁶ Su questo tema cfr. Giovanni Invitto, *Merleau Ponty e la filosofia come vigilanza*, Lecce, Milella, 1981.

¹⁷ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, Mayenne, Editions Pleins Feux, 1999, p. 58.

risuonavano e conservavano la corposità del fruscio delle sue giacche di seta, ma erano soprattutto i suoi testi che sapevano mantenere l'eco della nota musicale. Ovviamente non erano solo musicali i suoi scritti e le sue parole fatte di assonanze: si tratta di testi che permettono, allo stesso tempo, di tenere a distanza e mettere fuori gioco ogni svolta o rischio totalitario o totalizzante, così come ogni presuntuoso riferimento a un io ipertrofico.

Pur sottolineando la necessità di un radicamento esistenziale e soggettivo nella speculazione filosofica, Collin era ben lontana da ogni pretestuoso richiamo al “*cogito*”, così come era lontana dai postmoderni richiami a un io o un soggetto nomade,¹⁸ rizomatico, o disseminato. Traduceva l'istanza femminista del “partire da sé”, ma senza offrire richiami al suo sé e al suo io e, invece, generosamente, sapeva mettersi in relazione e in ascolto, talvolta anche brontolando, cosa che negli ultimi tempi faceva più spesso, ma restando sempre attenta e dialogante in maniera critica e non dogmatica.

Collin teneva a sottolineare la necessità di mantenere la posizione critica anche nelle lotte e nelle conquiste sociali o istituzionali, perché era convinta che se la liberazione è la condizione della libertà, non c'è liberazione se non c'è prima libertà. In altre parole, sosteneva che se liberare rende liberi, bisogna essere liberi per sostenere il processo di liberazione senza soccombere alla sua dialettica. Dicendo questo, certamente evocava il famoso detto di Péguy “chi ci libererà dai nostri liberatori?”¹⁹. Péguy era un altro autore che Collin aveva letto e di cui aveva apprezzato lo spirito critico, e quando ritornava a Lecce, almeno sinché è stato in vita Angelo Prontera, uno

¹⁸ Cfr. Rosi Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli, 1995. L'autrice, formatasi al pensiero di Foucault e Deleuze e della stessa Collin, ha poi elaborato, a partire dalla teoria femminista, il concetto di “soggetto nomade” ovvero di un soggetto non caratterizzato dall'identità che crea appartenenza e sovranità. Il soggetto di Braidotti è invece in divenire e nel contempo incarnato e situato. Rispondendo alle dinamiche della globalizzazione tale soggetto femminista attraverso molteplici differenze e appartenenze senza un radicamento definitivo.

¹⁹ Cfr. Charles Péguy, *Marcel premier dialogue de la cité harmonieuse*, ma anche, in traduzione italiana, Péguy, *La ragione*, in *L'anarchia politica*, trad. it. a cura di Angelo Prontera, Logos, Roma, 1978. Su Péguy gli studi di Angelo Prontera, in Italia, e anche in Francia hanno segnato una stagione; segnalo solo di Angelo Prontera, *La filosofia come metodo, libertà e pluralità in Péguy*, Lecce, Milella, 1988, e *Péguy Filosofia e politica*, Lecce, Milella, 1991.

dei maggiori lettori e interpreti italiani del pensiero péguano,²⁰ lo sentiva citare in ogni momento, ripetutamente, con ironia e con serietà, e qualche volta lei stessa citava sorridendo.

Nella questione della sessuazione o nella questione della differenza sessuale, Collin ritrovava la costante di una legittimità filosofica. Le sembrava che la resistenza più frequente a tale legittimazione venisse proprio dal non riconoscimento della sua pertinenza e della sua contestualità. Sicché sosteneva che per non affrontare il nodo teoretico e politico che la differenza sessuale rappresentava nella storia della filosofia, e che gli stessi filosofi avevano diagnosticato, il problema era stato fatto slittare nel futuro e la soluzione della questione era solo stata procrastinata all'infinito: "se i Greci si interrogavano sulla generazione era perché essa non era ancora biologicamente spiegata. Se i moderni si interrogavano sulla cittadinanza delle donne era perché la democrazia non era ancora compiuta".²¹ Collin sosteneva, invece, che non era questione di tempi sfasati e di istituzioni mal governate, ma che il problema era squisitamente filosofico e riguardava il soggetto o, in termini lacaniani, "colui che parla". Costui si definisce in quanto membro di una qualunque comunità e non in maniera astratta in quanto membro dell'umanità. Per lo stesso motivo il soggetto trascendentale è sempre messo in questione dal soggetto empirico e quindi dalla sua modalità sessuata. È interessante un inciso, apparentemente canzonatorio, nel testo di Collin, ma con profondi e colti rimandi alla tradizione filosofica che ha considerato sempre il soggetto come autofondato e autocostituito: "Nascere da due", diceva con ironia, sarebbe dunque un puro e semplice fatto banale, anche se questa banalità continua a consumare divani".²² Il richiamo non solo è alla categoria della nascita che Arendt aveva utilizzato per innovare la tradizione filosofico-politica condizionata da un "essere per la morte",

²⁰ Nell'università di Lecce, Angelo Prontera aveva fondato un "Centro Studi Charles Péguy" e aveva dato vita, insieme ai suoi collaboratori ad una intensa attività di traduzione dei testi péguani e di monografie sull'autore in gran parte pubblicate con l'editore Milella, ma anche con le Edizioni Lavoro e altre. Significative anche le ricerche bibliografiche di Pia Italia Vergine, che faceva parte di quei collaboratori e che riuscì a ricostruire la bibliografia critica péguana sino a tutti gli anni 90.

²¹ Françoise Collin, *La differenza dei sessi nella filosofia*, cit. p. 21

²² Ivi.

ma Collin, riferendosi al nascere da due, evocava immediatamente la questione della differenza sessuale, che non è assolutamente un dato banale per il soggetto e per il benessere di quello stesso soggetto che, alla ricerca di sé, “consuma i divani” dello psicanalista. Considerando la psicanalisi come un modo riflesso di conoscenza e “apprensione” dell’essere umano più che una nuova tecnica di cura e persino di guarigione, diceva che oggi filosofia e psicoanalisi sono difficilmente separabili e, perciò, era inevitabile che la filosofia si confrontasse con la questione della sessuazione del soggetto e non la considerasse come un nodo centrale nella storia della filosofia. Non solo nella storia della filosofia, ma nella storia di ciascun soggetto la propria identità sessuata non è mai indifferente. Collin era convinta che far venire fuori le contraddizioni che la tradizione filosofica ha occultato permette di leggere meglio le tesi di un’opera, ma anche di superare i limiti che quell’opera non è riuscita a superare.

Distinguendo il sesso dal *gender*, distinguendo i fondamenti biologici che servono da pretesto per identità sessuali storicamente e socialmente determinate, riusciva a distinguere con chiarezza le costruzioni che non sono frutto del caso, ma effetti degli interessi del gruppo sessuato dominante. Cercò sempre di mostrare che, se la differenza tra i sessi fosse solo una questione di dominio o di potere di un sesso sull’altro, tutto sarebbe risolto nella concezione unitaria di una umanità che avrebbe avuto il compito di riconciliare e risolvere le contraddizioni. Ma la storia e il vissuto delle donne le mostravano continuamente che così non è, e allora Collin continuava a rifare i conti con la tradizione dell’illuminismo e quelle, sostanzialmente affini, del marxismo e dell’esistenzialismo. La sua sintesi dell’impostazione di queste correnti potrebbe essere riassunta nell’interrogativo che si poneva e che potrebbe essere esplicitato nel modo seguente: se l’essere umano è soggetto e la sua libertà consiste nel trascendere la pesantezza, l’immanenza, sia della sua condizione biologica, sia di quella storica, basterà trascendere la situazione per trovare libertà?²³

²³ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, cit., p.33.

Collin era convinta che nessuna trascendenza garantisce libertà, ma che solo l'azione consente nuovi percorsi che possono anche essere più liberi di quelli precedentemente intravisti. In questo era molto arendtiana. Ma la singolarità della sua posizione filosofica e la svolta che il suo pensiero pone alla tradizione, che comunque si è sempre attestata sulla necessità del riconoscimento della supremazia dell'uno, vanno persino oltre Arendt. La tradizione filosofica aveva sempre cercato di fare i conti con l'"uno", un uno che riassume in sé ogni dialettica duale, armonica o conflittuale, ma che comunque ritorna sempre alla sintesi unitaria dell'armonia o del conflitto. Collin invece si chiedeva: piuttosto che l'unità della sintesi, che cosa porta con sé il differente rapporto al mondo che mascolinità e femminilità conservano? Le risposte squisitamente filosofiche, persino quelle che non provenivano da una visione imbevuta di specificità ed essenzialismo non la convincevano, perché avrebbero preteso di inquadrare l'azione nella cosiddetta "verità oggettiva", delirio e ambizione della tradizione filosofica. Per la filosofa francese era invece necessario davvero andare oltre quella tradizione tutta imbevuta della pretesa immanente della verità o, al contrario, troppo tesa verso una verità trascendente. Le sembrava insufficiente e pretestuosa ogni dinamica che leggesse la storia come un libero corso alla costituzione del mondo da parte del soggetto maschile e poi affidasse all'altro soggetto il compito di svilupparsi con un proprio spazio politico, sociale, simbolico originale. Le sembrava allora urgente ripensare il problema del rapporto tra filosofia e politica, due mondi paralleli, ma congiunti.

La vera sfida del pensiero era, dunque, per lei in questa dimensione di una verità non oggettivata, ma nemmeno negata. Una verità sospesa e in divenire, che fosse come l'annuncio di se stessa, una verità che si sarebbe potuta rivelare solo nell'azione, nella *praxis*,²⁴ come la chiamava, di un rapporto al mondo comune. Tale questione del rapporto smontava il dato oggettivante della verità della tradizione e andava a colpire al cuore la questione dell'essere se non identico, almeno identificabile. La verità filosofica, che aveva trovato per secoli la sua finalità e la sua realizzazione nel dato politico della

²⁴ Cfr. Ivi, 59.

rappresentazione subiva con Collin uno scarto notevole: “La verité des sexes a cessé d’être identifiable. Elle ne relève ni du fait séculaire, ni d’une représentation q’on en donnerait a priori au nom de la théorie ou de l’utopie: La verité des sexe n’est pas représentable. Mais elle est désormais en mouvement: elle est en action. *La différence des sexes est devenue une praxis. Una praxis de l’irreprésentable*. Rien n’est déjà dit de ce qui sera. Cela se dit, phrase par phrase, comme quand on parle”.²⁵

Spostando “la verità dei sessi”, e quindi anche ogni verità, nell’attesa o nel momento dell’azione, nell’istante di un fare concreto, Collin spostava la politica e l’etica dal loro rapporto tradizionale con la filosofia. Politica ed etica non ne erano più il derivato. Non dipendevano più da una visione filosofica generale o universale precostituita. L’istanza della pluralità diventava, così, concretezza di un agire.

L’universalità, in questo modo, non era più a monte delle questioni, dall’universalità non derivavano più né i casi particolari né la “natura delle cose”, tante volte invocate nelle leggi e nel diritto. Collin mostrava che l’universalità può essere invece raggiunta, espressa, dettata dai “casi particolari”. E tutto ciò senza alcuna pretesa o deriva nichilistica, ma anzi l’universalità si esprime nel montare continuo degli effetti nell’ordine politico ed economico. Effetti non programmabili e non padroneggiabili a monte. Perché, infatti, per le donne non è solo, o non è più, in questione l’accesso allo spazio pubblico, ma il problema filosofico e politico è quello della condivisione del mondo comune, non in una paritaria spartizione, ma appunto, *differendo* i sessi. Si badi, Collin titolava il suo volume del 1999 *Le différend des sexes* utilizzando il lemma *différend* difficilmente traducibile in altre lingue se non a costo della perdita semantica evocativa della differenza. Con quel libro e con l’uso sospeso del tempo nel gerundio, Collin schiudeva una vera e propria categoria interpretativa della tradizione filosofica, quella tradizione appunto, che aveva nascosto e non aveva saputo fare i conti con la differenza, sostituendola con l’eterno presente dell’essere o con il limitato futuro programmato.

²⁵ Ivi, p. 59. Il corsivo è nel testo.

Nel modo differito del gerundio dove l'azione o il verbo o la parola non assumono finalmente la declinazione dell'infinito, la forma nominale del verbo tende a indicare un processo che si lega all'avvenimento e a un insieme di variabili che già emergono nell'intero enunciato. *Le différend des sexe* annuncia così un rapporto con la realtà che è e deve restare ipotetico, senza sconfinare nell'irrealtà: "Dans le passage de la différence au différend, un seuil a été franchi. Il ne s'agit plus de faire varier un énoncé à un seule voix, de changer le ton ou les paroles de la même chanson mais de passer à la polyphonie. Même si dans tous les temps et dans tous les lieux se sont affirmées certains constantes, ces constantes seront désormais considérées comme potentiellement incostantes ou inconsistantes".²⁶

Attraversare la soglia, smontare i paletti di quelle costanti che sono state ritenute degli invarianti e che avevano collocato le donne in posizioni subordinate è già aver posto una base certa, un fondamento. Un nuovo principio filosofico e politico. Collin pone così un nuovo fondamento, dove il rapporto tra i sessi diventa fonte di storicità e storicizza persino il suo dispositivo; l'autrice sottrae, in questo modo, alla tradizione filosofica, che si era ancorata su costanti e fondamenti, le certezze basilari e rende la stessa tradizione "incostante" e, peggio, "inconsistente".

Questo fu il percorso che fece da sfondo al testo di Collin del 1999. Sin dall'inizio chiariva che *différence et différend des sexes*, non sono intercambiabili. Facendo riferimento al titolo che già aveva dato per il suo contributo alla *Storia delle donne*²⁷ sosteneva che la questione della *differenza* non era affatto nuova né nella storia della filosofia, né in quella delle religioni, né nelle scienze umane. Ciò che cambiava, per Collin, era il fatto che non riguardava un oggetto d'indagine o di verità. La differenza è stata posta dagli uomini e dal punto di vista degli uomini e comunque porta "la marca" dello spazio reale e simbolico in cui è inscritta, diceva e aggiungeva: ora si tratta di ridistribuire questo spazio facendo agire in modo nuovo il *differendo*.

²⁶ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, cit., p. 12

²⁷ Françoise Collin, *Différence et différend des sexes*, in *Histoire des Femmes, Le XX siècle*, a cura di George Duby e Michelle Perrot, vol. V., Paris, Plon, 1992.

O, per dirla meglio in italiano: *differendo i soggetti*, quale può ancora essere il nuovo spazio d'azione?

Collin era consapevole della difficoltà che avrebbe incontrato il lemma *le différend* in una possibile traduzione italiana.²⁸ Nell'edizione francese lei stessa indicava in nota che la traduzione italiana di *Le différend* non avrebbe trovato un equivalente e che "*la disputa*" rifletteva in maniera assai travisata il senso di quel *differendo* che era presente anche nella ricerca di Lyotard, il quale aveva scritto un saggio dal titolo *Le différend*,²⁹ che fu tradotto alterandone completamente l'immagine e richiamando genericamente la condizione postmoderna. D'altra parte, far riferimento a una *disputa*³⁰ avrebbe cambiato completamente il senso. Collin citava il passo dove Lyotard chiariva che "le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore... On ne trouve pas ses mots... Il faut beaucoup chercher pour trouver les nouvelles règles de formation et d'enchaînement de phrases capables d'exprimer le différend que trahit le sentiment si l'on ne veut pas que ce différend soit aussitôt étouffé en litige".³¹

Anche per Collin era una questione di ricerca, e di ricerca squisitamente filosofica che si trasformava in politica. La necessità di

²⁸ Mi aveva chiesto di tradurre in italiano il volume dedicato a *Le Différend*. Ma piuttosto che fermarci alla traduzione di questo breve ma intenso volume, passammo ben presto a ipotizzare la possibilità di una antologia del suo pensiero. Selezionò e mi inviò una serie di saggi. Io ero più interessata a quelli più immediatamente riconoscibili come politici piuttosto che filosofici. Cominciammo a pensare a una casa editrice. L'attenzione e la volontà di rendere bene in italiano i suoi giochi di parole francesi, le sue assonanze, la sua scrittura che manteneva la traccia dei vecchi suoni, ma in un dire nuovo, rallentavano il lavoro. Poi, la possibilità di fare oggetto di una tesi di dottorato il suo pensiero corredato da una nuova antologia da pubblicare in traduzione italiana sembrarono a entrambe la soluzione migliore. Proprio in questi giorni, mentre scrivo nel maggio del 2016, è stato pubblicato il volume che è il risultato di quella tesi di dottorato: Mara Montanaro, *Françoise Collin L'insurrection permanente d'une pensée discontinue*, Presse Universitaire de Rennes, 2016. La traduzione italiana di una sua raccolta di saggi invece non è ancora stata pubblicata.

²⁹ Jean François Lyotard, *Le différend*, Ed. de Minuit, Paris 1983.

³⁰ La traduzione italiana fatta da Carlo Formenti cambiando radicalmente il titolo cerca di mantenere l'intenzione dell'autore. Cfr. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, traduzione di Formenti C., Milan, Feltrinelli, 2002.

³¹ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, cit., p. 10.

trovare parole e frasi e nuove regole nella costruzione delle parole capaci di esprimere non l'oggetto, l'essere o la dimensione univoca del fare, è sempre politica. È necessario che queste oggettivazioni non si trasformino davvero in disputa o conflitti da sanare e risolvere, ma che siano parole che aprono spazi nuovi, affinché ciò che ancora non è, possa finalmente essere.

Collin non voleva definire le azioni adatte per abitare questo mondo e, magari, abitarlo meglio, ma voleva lasciare aperta la possibilità che ciascuna, *differendo* da ciascun altro, possa agire liberamente. Era questo problema del rapporto tra i sessi per Françoise Collin. È dunque evidente che per lei era insufficiente insistere sulla questione materna, indubbiamente irriducibile alla dimensione paterna, così come era stato insufficiente e falso insistere sulla natura o sulla storia.

L'apertura politica di questa filosofa era totale, perché fiduciosa verso il mondo comune dove l'impegno politico non era nell'attesa di leggi e diritti, ma era anche etico, infatti a ciascuna e a ciascuno restava la responsabilità di parlarsi, di comunicare, a cominciare dai nodi più problematici come quello di dover partire da sessi differenti.

Dunque, malgrado le leggi, "Le différend des sexe reste un enjeu, qui doit être parlé en commun".³²

Nell'uso della parola e del dialogo Collin ritrova l'origine squisitamente filosofica del suo percorso, compreso quello femminista. Un'origine socratica, e proprio perciò un'origine squisitamente politica che troppo spesso, però, la tradizione filosofica ha messo da parte, e cui paradossalmente la politica è stata ben felice di non dover più fare riferimento.

³² Ivi, p. 59.