

## SULLA FILOSOFIA IN QUANTO ISTITUZIONE SESSUATA

### Ripraticare l'ordine del discorso filosofico attraverso la differenza sessuale in Adriana Cavarero

Andrea Ierna\*

*«Ti pare fuorviante ritenere che oggi il “pensare”  
avrebbe una vita diversa se le donne da più di  
duemila anni avessero contribuito a pensarlo?»*

(Christa Wolf)

#### 1. Storia e vita del pensiero: la filosofia come istituzione o come pratica?

Circoscrivendo il «pensare il “pensiero”» alla filosofia, la domanda retorica di Christa Wolf messa in esergo trama un filato che espone nodi rilevanti per la disciplina filosofica. L'affermazione di Wolf è degli anni Ottanta e indica il periodo di duemila anni a essa precedente. Duemila anni di «storia», verrebbe da dire, e invece l'autrice non ne parla nei termini di una storia del pensiero, ma di «vita» del pensiero<sup>1</sup>. Parlare di storia implicherebbe una semplificazione della filosofia alla sua traiettoria cronologica, che, per quanto complessa e sfaccettata, è schematicamente rappresentata come una linea retta dall'origine nell'antica Grecia fino al contesto attuale dell'Accademia; inoltre, tale discussione comporterebbe anche il riferimento al canone stabilitosi nella storia della disciplina filosofica. Parlare di vita, invece, introduce la possibilità di esplorare le modalità attraverso cui il pensiero filosofico è stato rivisto dalle autrici femministe, per le quali essere donne ed essere filosofe sono state due condizioni non sintetizzabili attraverso i concetti canonici. Ad esempio, durante gli stessi anni in cui scriveva Christa Wolf, Adriana Cavarero, esprimendosi come donna filosofa, sottolineava che nella disciplina filosofica la donna è stata pensata da uomini, problematizzando il dato storico che la donna non è mai presentata come il pensar*si* di una donna in quanto donna<sup>2</sup>. Durante quegli anni, periodo germinale del femminismo<sup>3</sup>, le riflessioni sulla differenza sessuale hanno iniziato a diffondersi nelle pratiche di pensiero ma, per ragioni che verranno esposte in seguito, non sono state istituzionalizzate. L'interrogativo da porre consiste nel valutare il ruolo del concetto di differenza sessuale nelle indagini relative alle pratiche di sapere, specificamente filosofiche, e se tale concetto mantiene una rilevanza sostanziale anche nell'attualità di tali contesti.

Preliminare a questa trattazione è la necessità di inquadrare il campo del sapere che si intende analizzare, constatando che la filosofia, come qualsiasi altra disciplina del mondo del sapere, è un elemento organizzato della società, ovvero un'istituzione, la cui organizzazione riguarda l'associazione tanto a luoghi «fisici»

---

\* Studioso indipendente.

<sup>1</sup> C. Wolf, *Premesse a Cassandra. Quattro lezioni su come nasce un racconto*, edizioni e/o, Roma 1984 (ed. orig. 1983), p. 135.

<sup>2</sup> A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in AA. VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987, pp. 41-80.

<sup>3</sup> Per una ricognizione del significato della differenza sessuale e delle ragioni filosofiche e storiche per ritenerla un concetto generativo, si vedano: V. Tripodi, *Filosofia di genere. Differenza sessuale e ingiustizie sociali*, Carocci, Roma 2015; P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, il Mulino, Bologna 2020.

quanto a pratiche «astratte» di pensiero<sup>4</sup>. Per istituirsi in quanto sapere riconoscibile e riconosciuto come disciplina, la filosofia si fonda su un proprio «ordine del discorso»<sup>5</sup>, con le proprie regole metodologiche, le sue tradizioni e le sue norme d'uso. Che cosa si fa quando si pratica la filosofia, ovvero quando la si esercita in quanto disciplina, cambia in relazione all'autore a cui lo si chiede<sup>6</sup>; ciò nonostante, è generalmente accettato che, qualunque cosa sia, essa riguardi l'amore per la sapienza e l'esercizio critico del pensiero. Il non detto, in questa rapida ricostruzione, riguarda la generalmente accettata istituzionalizzazione di un paradigma che, sin dalle sue origini, si fonda sull'abituale esclusione delle donne dal suo campo d'indagine<sup>7</sup>. La filosofia è, dunque, non semplicemente un'istituzione, bensì un'istituzione sessuata, come si evince dai libri e negli indici dei manuali di filosofia nei quali le donne compaiono come oggetto della filosofia, e raramente come autrici storicamente ritenute rilevanti nella storia del pensiero filosofico canonico<sup>8</sup>. Le traiettorie dei pensieri delle donne sono rimaste in gran parte inesplorate, ricevendo uno scrutinio solo successivamente all'analisi compiuta dalle pensatrici della differenza sessuale. Tuttavia, per ampiezza e pervasività, lo spazio ritagliato per le filosofe non è paragonabile a quello riservato per il pensiero filosofico maschile; quest'ultimo gode di duemila anni di privilegi e attenzioni, in cui emerge solo qualche eccezionale pensatrice, spesso comunque considerata in funzione ancillare rispetto ai filosofi: come nel caso di Simone de Beauvoir rispetto a Jean-Paul Sartre, e Hannah Arendt rispetto a Martin Heidegger.

Eppure, in accordo con l'indicazione di Christa Wolf, osservando il pensiero non per la storia istituita, ma per la vitalità dinamica ancora da riconoscere, ci si accorge che le potenzialità della disciplina filosofica eccedono i risultati deludenti fino ad allora raggiunti rispetto al pensiero delle donne, offrendo l'occasione di produrre rinnovate applicazioni della pratica filosofica. Le testimonianze dell'esistenza delle donne filosofe si possono riscontrare in qualunque epoca<sup>9</sup>, ma la considerazione del loro pensiero non avviene al pari dei colleghi maschi che, contrariamente, hanno potuto partecipare a stimolanti simposi così come insegnare nelle aule universitarie. Infatti, molti dei più grandi filosofi hanno avuto la possibilità di essere maestri o professori, come i protagonisti delle più profonde faide filosofiche: Platone ed Aristotele, Kant ed Hegel.

Una prima considerazione, seppur banale, è che le donne non hanno potuto accedere all'ordine del sapere filosofico primariamente perché l'istituzione filosofica negava alle donne l'accesso allo studio e all'insegnamento. In

<sup>4</sup> T. de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 31-36.

<sup>5</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola* (1970), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1972 (ed. orig. 1970).

<sup>6</sup> R. Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

<sup>7</sup> W. Tommasi, *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Tre lune, Mantova 2001.

<sup>8</sup> T. Pettersen, "Texts Less Travelled: The Case of Women Philosophers", in *Gender and Translation: Understanding Agents in Transnational Reception*, a cura di I. H. López, J. Akujarvi, C. Alvstad e S. Lindtner, Éditions québécoises de l'oeuvre, Montreal 2018, pp. 153-178.

<sup>9</sup> G. De Martino, M. Abruzzese, *Le filosofe. Le donne protagoniste della storia del pensiero*, Liguori, Napoli 1994; C. Zamboni, *La filosofia donna*, Demetra, Verona 1997.

Italia l'istruzione femminile è un diritto, non si può dire lo stesso per altre parti del mondo, e tuttavia si afferma il vero quando si dice che le donne in Occidente hanno generalmente ormai posto nelle istituzioni del sapere – di cui quelle filosofiche costituiscono una piccola percentuale. In quanto studentesse, ricercatrici, professoresse e direttrici di riviste scientifiche, le donne lasciano la propria impronta nelle istituzioni fisiche, eppure permane una tendenza refrattaria ad accogliere il pensiero filosofico femminile che, per motivi fisici, non si è sviluppato nelle istituzioni ma al di fuori di esse.

Facendo un esempio, John Dewey è ampiamente riconosciuto come uno dei principali esponenti del pragmatismo americano, una corrente filosofica nota per il suo innovativo approccio alla realtà. La figlia, Jane Dewey, afferma che è la madre, Alice Chipman Dewey, da ritenersi responsabile dell'interesse del padre per la vita contemporanea<sup>10</sup> – e lo afferma poiché Alice Dewey, lavorando nell'Experimental Lab School, si dedicava all'applicazione delle teorie filosofiche sull'educazione dei Dewey nel mondo della vita, invece che nel mondo esclusivo del sapere dove invece la teoria era insegnata dal marito<sup>11</sup>. Ciò che stupisce, e contemporaneamente non dovrebbe sorprendere, è che questo debito non viene ammesso, e risulta assente nelle trattazioni più generiche sul pragmatismo, tanto in lingua italiana quanto in lingua inglese<sup>12</sup>.

Con questo esempio, seppur valutabile come datato, si vuole evidenziare che, nonostante le donne siano state escluse istituzionalmente dalla filosofia per lungo tempo, hanno comunque contribuito a sostenere la vitalità del suo pensiero, influenzando il pensiero degli uomini poi favorito a istituirsi come canone. L'accesso fisico all'istituzione è spesso tutelato dai diritti, ma l'istituzione in quanto conglomerato di pratiche discorsive non sembra recepirne i risultati: tutt'al più aggiunti a posteriori come corollari secondari ai teoremi maschili, ma senza la necessità di una revisione della metodologia che si è basata anche sulla loro esclusione<sup>13</sup>. Un primo passo è dunque l'ammissione del debito che la storia del pensiero contrae con le donne<sup>14</sup>.

Un secondo passo, ben più radicale, consiste nell'interrogare l'ammissione di questo debito e riflettere sulla presunta astrattezza e neutralità di un pensare che, per duemila anni, è stato un pensare di uomini per la specie umana nella sua universalità<sup>15</sup>. Per motivare l'esigenza di questa revisione, va però prima contestualizzata l'importanza di parlare di vita del pensiero filosofico - piuttosto

<sup>10</sup> J. Dewey, *Biography of Dewey*, in *The Philosophy of John Dewey*, a cura di P. A. Schlipp e L. E. Hahn, Open Court, La Salle 1989, pp. 3–46.

<sup>11</sup> C. Fischer, *Feminist-Pragmatism*, in «Internet Encyclopedia of Philosophy», 2012 (<https://iep.utm.edu/fem-prag/>), 3 Maggio 2023.

<sup>12</sup> C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972; C. H. Seigfried, *The Missing Perspective: Feminist Pragmatism*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27 (4), 1991, pp. 405–416.

<sup>13</sup> Sebbene questo articolo si concentri sulla concettualizzazione della differenza sessuale proposta da Adriana Cavarero, esso non pretende di affrontare esaustivamente tutti gli approcci dei diversi movimenti femministi. Ciò nondimeno, è fondamentale riconoscere che nell'attuale panorama contemporaneo, il discorso sulla donna e sul genere si è notevolmente ampliato per includere questioni quali la sessualità, l'identità di genere, l'etnia, la razza, le disabilità, etc.

<sup>14</sup> R. Fanciullacci, S. Zanardo (a cura di), *Donne, uomini: significare la differenza*, V&P, Milano 2010.

<sup>15</sup> R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, tr. it. di E. Roncalli, La Tartaruga, Milano 1994 (ed. orig. 1991).

che di storia – considerando il pensare criticamente del soggetto come una pratica non astrabile dal suo essere vivente, e dunque dalle pratiche di vita che ne permettono l'esistenza e l'esperienza.

La disciplina filosofica si è infatti ossificata sulla credenza di potersi professare astratta e, conseguentemente, anche sulla convinzione che i suoi concetti possano dirsi astratti dalla vita. Carlo Sini ha brillantemente riformulato questo assunto e ha fatto di questa certezza il principio del suo dubitare filosofico, legando il sapere alla vita, proponendo un approccio ai concetti che si oppone al senso istituzionalizzato della teoresi nella sua accezione pura e non legata al mondo della vita. In questo contesto è utile una breve ricostruzione del pensiero di Sini, perché prova la necessità di interrogarsi sul carattere vissuto e vivente del pensiero – a maggior ragione se si tiene conto che l'autore non considera il carattere sessuato del vivente filosofante, riducendo la differenza sessuale a una figura del teatro filosofico<sup>16</sup>.

Il pensare, per quanto metafisico voglia dirsi, rimane una pratica che muove da un soggetto che è vivente nel momento del pensare e, essendolo, ancora il pensato alle pratiche che rendono possibile tanto il dirsi pensante quanto l'espone i concetti pensati. Il pensare dipende dalle modalità con cui il pensiero può darsi, ma queste modalità non sono attinenti solo alla storia dei concetti precedentemente pensati – alla storia della filosofia fino a quel punto – ma anche alle pratiche di sapere che nella loro storia non trovano canonizzazione, e alle pratiche di vita che orientano l'esperienza del mondo da parte del soggetto che pensa l'esperienza<sup>17</sup>. In questo modo, il soggetto esplicita l'intreccio delle pratiche, cessando di essere ciò che rende possibile l'astrazione del pensiero dal mondo, riconfigurandosi come l'elemento che consente di identificare un determinato contesto in cui il suo pensiero può realizzarsi.

Si tratta di rendersi conto che la vita nella sua più banale quotidianità conta, e contemporaneamente di assumersi l'onere di rendere conto della vita cancellata dal sapere teorico storicizzato. Ovvero, mettere in luce la consapevolezza di contribuire personalmente al sapere e alla vita comunitariamente condivisi, riconoscendo la responsabilità connaturata ad ogni situazione. Spostando il focus dalla storia alla vita si riconosce il pensiero in quanto prassi, in quanto pratica tra le pratiche, dunque informato dalle altre pratiche che ne costituiscono il contesto. Questa revisione è centrale in *La vita dei filosofi*, un'opera in cui lo snocciolarsi di aneddoti su alcuni filosofi illustri è funzionale al rintracciare una conoscenza filosofica non attraverso le dottrine storicamente istituzionalizzate, ma attraverso le vicende biografiche, le occasioni e le circostanze vissute, che permettono a Sini di recuperare le istanze del sapere dalle forme di vita degli autori<sup>18</sup>. Sini incontra i concetti filosofici non in sé, ma piuttosto ripercorrendo i fatti biografici degli autori che li hanno pensati, evidenziando la congiunzione tra i concetti (universali e astratti) e le pratiche di vita (particolari e contingenti) a partire dalle quali sono stati formulati. Il punto di arrivo della proposta di Sini

<sup>16</sup> C. Sini, *Transito Verità*, in Id., *Opere*, vol. V, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 491-492.

<sup>17</sup> Id., *Inizio*, Jaca Book, Milano 2020 (ed. orig. 2016).

<sup>18</sup> Id., *La vita dei filosofi*, Jaca Book, Milano 2019.

è la comprensione dei concetti non come idee astratte degli autori che, in quanto tali, rimangono immutate di fronte allo scorrere del tempo ma, piuttosto, come la sintesi della stratificazione delle loro interpretazioni<sup>19</sup>. Sini insegna a individuare il concetto non per la sua storia, ma per la sua vita, ovvero per il tragitto da esso percorso attraverso pratiche di vita differenti, che ne hanno evidenziato una rilevanza mutevole a seconda dei contesti. Di conseguenza, la comprensione dei concetti subisce inevitabilmente l'interferenza del suo interpretante, filosofo e vivente.

Questo vivente da cui dipende la vita del concetto è però sessuato, e Sini, al pari di altri, sembra dimenticarsene.

Il pensare è biografico, nasce dal mondo concreto della vita, e dipende dalle sue condizioni. Se, per millenni, la condizione delle donne è stata segnata dall'esclusione dalla disciplina filosofica, e la disciplina filosofica è ciò che riconosce i concetti filosofici come degni della storia del pensiero, allora i concetti sono stati prodotti solo da uomini. Essendo i concetti universali, ma prodotti al maschile, l'universalità è maschile, poiché la scaturigine di questi concetti è il pensare l'esperienza fatta del mondo della vita unicamente da uomini, e non da donne. Dunque, la filosofia si è istituita sul pensiero di uomini, eppure il pensiero è descritto come neutro e universale, perché nella teoresi la vita lascia posto alla storia, le pratiche vissute all'istituzione – proprio come nel caso dei Dewey.

Ricorrendo a un'immagine che ricomprende gli elementi qui trattati, una delle prime definizioni che viene data alla filosofia è di «maieutica», come Platone sostiene abbia affermato Socrate. Propriamente associato al parto e, da un punto di vista metaforico, all'atto di far nascere le idee attraverso un processo di accompagnamento, si può affermare che il concetto di «maieutica» è un concetto legato a un fatto di vita, dal momento che la madre di Socrate era una levatrice<sup>20</sup>. Il pensiero è messo al mondo dai viventi che lo praticano, e la pratica è legata a delle possibilità che, foucaultianamente<sup>21</sup>, dipendono dall'accesso all'ordine del discorso e dalle norme che, determinando l'esperienza, hanno determinato storicamente la disciplina filosofica: universale nella vocazione ma, non poco paradossalmente, partorita da uomini – «non ha madre, solo padri»<sup>22</sup>. Una vocazione che le pensatrici della differenza sessuale hanno dichiarato fallita nel suo intento<sup>23</sup> e, per questa ragione, necessariamente da ripensare anche alla luce dell'esperienza femminile, di modo che i concetti assumano nella loro elaborazione anche il pensato della loro esperienza. L'abitudine ci insegna che le differenze tra uomini e donne non contano per l'attività che riguarda il pensiero, e invece il movimento

<sup>19</sup> Mi riferisco, ad esempio, a quanto Sini afferma su Baruch Spinoza, vedi: Id., *Spinoza o l'archivio del sapere*, in Id., *Opere*, vol. IV/I, *Il pensiero delle pratiche*, Jaca Book, Milano 2013.

<sup>20</sup> L'immagine, contenuta nel *Teeteto* di Platone, è che, come le levatrici aiutano altre donne a partorire ciò che già portano in grembo, Socrate aiuta a mettere al mondo consapevolezze già embrionali. Vedi: Platone, *Teeteto*, 149a – 151d.

<sup>21</sup> Infatti, Sini cita il concetto foucaultiano di ordine del discorso per parlare del discorso in quanto pratica ordinata, vedi: C. Sini, *Inizio*, cit., p. 74.

<sup>22</sup> C. Wolf, *op.cit.*, p. 135.

<sup>23</sup> C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel* (1970), in *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, a cura di C. Lonzi, *Scritti di Rivolta Femminile*, Milano 1977 (ed. orig. 1974), pp. 19-62.

delle donne ha sfatato la credenza e continua a dichiarare programmaticamente il contrario<sup>24</sup>: il concetto di differenza sessuale nasce dal desiderio di esplicitarne l'infondatezza.

## 2. La differenza sessuale: resoconto e progetto di una meta-ontologia

Il soggetto che pensa nasce in un mondo e nel mondo presente «nascer donne piuttosto che uomini, significa trovarsi al mondo in una posizione di inferiorità, oppressione e svantaggio»<sup>25</sup>. Nell'istituzione filosofica, i concetti non solo sembrerebbero non tradurre questa differenza dell'esperienza femminile, neutralizzandola, ma la renderebbero anche intraducibile<sup>26</sup>: poiché

Pensare la differenza sessuale a partire dall'universale uomo significa pensarla come già pensata, ossia pensarla attraverso le categorie di un pensiero che si regge sul non pensiero della differenza stessa<sup>27</sup>.

La questione con cui interfacciarsi è dunque doppia: prima cogliere in che accezione debba essere recepita l'intraducibilità esposta dalla differenza sessuale; poi comprendere se e come la differenza sessuale possa tradurla.

Per poter risolvere la questione si deve innanzitutto chiarire cosa si possa intendere con «differenza sessuale», concetto non estraneo al panorama discorsivo filosofico, anzi, «sempre presente nella cultura occidentale (e non solo)»<sup>28</sup>. Una presenza antica tanto quanto la contrapposizione tra uomini e donne, ma i termini della sua descrizione da parte delle autrici femministe, soprattutto francesi e italiane, sono radicalmente innovativi rispetto alla descrizione egemone data dalla storia del pensiero, impiantata su una mancanza o un segno negativo,

---

<sup>24</sup> Nella contemporaneità la posizione si dichiara mutata rispetto all'idea di differenza sessuale ma continua ad emergere dalla stessa problematicità del riconoscere i processi di significazione come necessariamente sessuati. Ad esempio, il pensiero queer e neomaterialista di Karen Barad (K. Barad, *Performatività della natura. quanto e queer*, a cura di E. Bougleux e tr. it. di R. Castiello, Edizioni ETS, Pisa 2017), pur dichiarandosi lontano dalla questione della differenza sessuale, fornisce nuovi strumenti per riformulare l'incidenza e la vicinanza delle questioni legate alla differenza sessuale. Infatti, nonostante Barad si focalizzi sull'agency della materia e adoperi una prospettiva non eteronormativamente dimorfica, continua a riproporre l'esigenza di comprendere l'influenza del differire sessuale come una questione di valore che intreccia materia e significato. Per un interessante approfondimento, vedi: G. Jagger, *The New Materialism and Sexual Difference*, «Signs», 40/2, 2015, pp. 321-342.

<sup>25</sup> A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, a cura di F. Restaino e A. Cavarero, Mondadori, Milano 2009, pp. 78-115, qui p. 78.

<sup>26</sup> Secondo Olivia Guaraldo: «Uno dei principali problemi individuati da un approccio teoretico che voglia dire la differenza sessuale, farla significare come fatto sia ontologico che politico, consiste perciò nell'impossibilità, per la donna, di dirsi attraverso il linguaggio della teoria» (O. Guaraldo, *Figure di una relazione. Sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, in *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano del pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, a cura di L. Bernini e O. Guaraldo, Ombre Corte, Verona 2009, pp. 90-121, qui p. 95).

<sup>27</sup> A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 48.

<sup>28</sup> T. Dini, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 38.

su una femminilità che è «un marchio d'inferiorità»<sup>29</sup> rispetto all'umano in senso universale.

Per inquadrare la questione nei suoi termini più generali, la differenza sessuale è stata, per un verso, il caposaldo dell'ordine del discorso che ha fondato la sua storia, informando le successive pratiche di sapere sul pensiero di uomini e non di donne – ragion per cui le femministe definiscono quest'universo di senso androcentrico<sup>30</sup>; per l'altro verso, proprio in quanto pensata da coloro che non l'hanno vissuta nel suo risvolto negativo ma nella sua positività, ovvero come affermazione del proprio sé, la differenza è stata neutralizzata nei termini di un'amnesia – per lo più superata, ad oggi, ma non necessariamente compresa nel discorso filosofico<sup>31</sup>.

Tenendo a mente la questione bifronte appena sintetizzata, il problema è alla fonte della teorizzazione. La differenza sessuale, per poter permeare il canone filosofico, deve imporre la riformulazione del presupposto ontologico della soggettività. Conseguentemente, si può affermare che funziona propriamente come una meta-ontologia<sup>32</sup>, ovvero un'ontologia che discorre su un'ontologia che ne costituisce la base, in questo caso un'ontologia che costituisce la tesi della sua antitesi. Secondo l'ontologia neutrale della soggettività, il femminile si configurerebbe come una specificazione sessuata del neutro universale: «Uomo neutro + (-) sessuazione femminile»<sup>33</sup>. Ciò origina il problema, perché l'intero vivente donna si divide tra l'esperienza di una differenza significativa la frequentazione del mondo fin dalla nascita e l'esperienza di una differenza saputa come secondaria, come una specificazione non significata dalla neutralità.

La neutralità concepita dai filosofi uomini è inconcepibile per Adriana Cavarero, se non nella sola accezione per cui maschera il maschile dalla cui esperienza è stata concettualizzata. Se l'automatismo della disciplina filosofica induce a pensare all'uomo (maschio) e alla donna come sintetizzabili nell'uomo (essere umano), attraverso la teoria di Cavarero, questo assunto è mostrato inadeguato al compito di elaborare il pensare e il pensarsi del soggetto umano nell'esperire il mondo. «La definizione dell'essenza della donna è reale solo se io, donna, riconosco in essa il mio esperirmi quale sono»<sup>34</sup>, afferma Cavarero, e il pensiero della differenza sessuale è precisamente l'assenza di ciò che viene recriminato alla storia del pensiero: il «pensarsi, qui ed ora, di un vivente storico sessuato al femminile»<sup>35</sup>. Dunque, non sarà solo il sé filosofante a dover essere riconosciuto

<sup>29</sup> C. Lonzi, *op.cit.*, p. 59. Per un panorama storico esemplificativo ed una trattazione delle varie ricostruzioni e genealogie di varie singole autrici rimando a: F. Restaino, *Il pensiero femminista. Una storia possibile*, in *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, cit., pp. 3–77, qui pp. 31–54; C. Arruzza e L. Cirillo, *Storia delle storie del femminismo*, Alegre, Roma 2017.

<sup>30</sup> C'è una sostanziale concordanza sull'uso ed il significato dei termini patriarcale, androcentrico, fallogocentrico, falloocratico e fallocentrico, si veda: A. Cavarero, *Il pensiero femminista*, cit., p. 80.

<sup>31</sup> S. Vaccaro, *Lo sguardo e la differenza. Michel Foucault e il pensiero delle donne*, in *Michel Foucault e il divenire donna*, a cura di S. Vaccaro e M. Coglitore, Mimesis, Milano 1997, pp. 17–45, qui p. 20.

<sup>32</sup> P. Valore, *L'inventario del mondo. Guida allo studio dell'ontologia*, UTET Università, Torino 2008, pp. 24–25.

<sup>33</sup> A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 62.

<sup>34</sup> Ivi, p. 59.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

come sessuato, ma il pensiero stesso. Non si intende qui sostenere che esista una differenza neuronale, genetica o generalmente anatomico-biologica nelle capacità di pensiero tra uomini e donne<sup>36</sup>, quanto piuttosto ribadire che la neutralità del soggetto pensante è postulata da un soggetto pensante che neutrale non è, bensì tradizionalmente uomo, formato come tale e, conseguentemente, relatore di una *forma mentis* comunitaria, maschile ma non universale, che fa differire la sua esperienza da quelle delle donne.

La morfologia del soggetto nel mondo, prendendo atto che il mondo è supposto funzionare secondo il binarismo uomo-donna, si riflette in una diversa «morfologia del pensiero»<sup>37</sup>: la specificità dell'incarnazione sessuata al femminile non è ritenuta collocabile nelle concezioni dichiarate neutrali di un soggetto, perché il soggetto non è neutrale ma, nel canone, universalmente maschile. Nel contesto di una disciplina filosofica neutrale, esperire la differenza sessuale significa esperire l'alterità dall'essenza che pretende di poter narrare ciò che non è stato esperito, e pretende di farlo senza tenere in considerazione coloro che hanno teorizzato proprio a partire dalla realtà sessuata dove hanno potuto esperire. Balzando dalla storia alla vita del pensiero, che accade anche al di fuori della sua istituzionalizzazione, «L'essenza che andiamo cercando è allora l'*essenza storica* di un soggetto reale che vuole comprendersi a partire da sé»<sup>38</sup>.

Per quanto possa sembrare apparentemente controintuitivo, Cavarero critica la neutralità dell'essenza pur ricorrendo al concetto di essenza, a cui tuttavia attribuisce una storicità. Questo scontro tra simili indica che l'essenza femminile comporta una risignificazione dell'essenza propria del lessico filosofico, di modo che l'utilizzo del termine non sia lo stesso che pertiene al sistema di pensiero con cui la filosofa si confronta.

L'essenza femminile rimanda a un autoriconoscimento che è posto come astratto unicamente perché il piano del suo confronto lo è. Poiché l'essenza femminile «non è separata dal soggetto che la pensa pensandosi, la concettualizza e la rappresenta»<sup>39</sup>, eccede l'accezione di essenza come meramente astratta, verticalizzabile dalla caverna al cielo. L'autoriconoscimento viene così ricavato dall'ontologia di sé stessa, dal proprio posizionamento sessuato nel comunitario che le impossibilita il dirsi in quanto pensantesi, un'ontologia la cui teoresi non dimentica il «desiderio prepotente»<sup>40</sup> di dirsi e pensarsi da sé. Piuttosto che come una certezza filosofica, l'essenzialità di questa differenza potrebbe dunque essere una strategia mimetica che, come ricorda Rosi Braidotti, «dungi dall'essere biologicamente deterministica, smaschera e sottopone a critica l'essenzialismo del discorso fallogocentrico»<sup>41</sup>. La differenza sessuale non è, almeno in questo contesto, la differenza tra l'essenza della donna e l'essenza dell'uomo, ma la differenza

<sup>36</sup> Credenza sfatata tanto da ricerche biologiche (A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York 2020 (ed. orig. 2000) quanto dalle teorie queer (L. Bernini, *Le teorie queer: Un'introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2017).

<sup>37</sup> V. Tripodi, *op.cit.*, p. 56.

<sup>38</sup> A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 60. (il corsivo è il mio)

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, a cura di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano 2003 (ed. orig. 2002), pp. 37–38.



essenziale che la donna, pensando la donna, dimostra nel suo opporsi all'universo di significazione androcentrica, imperante nell'istituzione filosofica<sup>42</sup>: «La differenza sessuale è allora qui qualcosa di originario (...) straordinariamente incompatibile con quella essenza universale di razionalità che definisce l'umano per eccellenza»<sup>43</sup>.

L'interpretazione qui proposta è che la differenza sessuale costituisce la traduzione concettuale del «segno vero di un'esperienza essenziale»<sup>44</sup>, un'esperienza che nega tanto l'universalità quanto la neutralità dell'essenza. Conseguentemente, comprenderla in quanto concetto significa essere impossibilitati a parlare di un'essenza unica e originaria. Infatti, l'essenza in quanto concetto è un oggetto del discorso filosofico istituito da una disciplina androcentrica: la centratura della filosofia sul soggetto umano neutro è data dall'uomo, il quale può dichiarare la neutralità solo in quanto uomo; poiché l'uomo, non sperando la differenza, non identifica l'esperienza della differenza sessuale come significativa nella concezione dell'esperienza, e dunque la rende insignificante. Cavarero, seguendo la direzione opposta, preme affinché la constatazione del suo essere significativamente insignificante venga tradotta nella sua significazione concettuale:

L'originarietà della differenza sessuale viene dunque qui a chiarire il suo significato: non è una originarietà astratta, coglibile fuori della storia, come se qui ed ora io potessi decidermi a pensarmi come l'Altra prescindendo dal mio intrascendibile essere un qui e un ora. L'Altra, che pure io sono, mi si rende presente nella mia attuale *esperienza della separatezza*. Nominando tale esperienza io dico l'originarietà del mio essere l'Altra come ciò che si è conservato nonostante la cancellazione e quindi come ciò che può trovare autorappresentazione solo nella forma del suo conservarsi fin qui<sup>45</sup>.

Ricapitolando: la differenza sessuale per Adriana Cavarero non è un'essenza in sé, ma lo è strategicamente, nel progettare il riconoscimento della sua originaria imposizione attraverso l'ordine delle pratiche che informano le possibilità dei soggetti pensanti. La differenza sessuale è il resoconto di una situazione che accade anche nel mondo del sapere, ma che il sapere non ammette nelle sue concezioni e, contemporaneamente, è un resoconto che rilancia il progetto del distaccarsi dall'asimmetria di cui desidera rendere conto.

Riconoscendo la filosofia e i suoi concetti in quanto istituiti su una situazione escludente e la storia del pensiero come la mappa che ne riporta gli esiti, le pensatrici femministe, identificandosi nel ruolo di filosofe, si contrappongono alla ragione filosofica dall'interno del suo ordine discorsivo<sup>46</sup>. In questo modo le donne, attraverso l'accesso fisico all'istituzione, presentano la

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 22.

<sup>43</sup> A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 56.

<sup>44</sup> Ivi, p. 57.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 63–64 (il corsivo è il mio).

<sup>46</sup> R. Braidotti, *Dissonanze*, cit., p. 142.

potenzialità di rinnovarne le pratiche discorsive e i concetti, di modo da riformare o addirittura sovvertire radicalmente l'impostazione limitatamente maschile che l'ordine del discorso dei filosofi ha imbastito e mantenuto<sup>47</sup>. Tuttavia, proprio l'«esperienza della separatezza»<sup>48</sup> è ciò che spinge molte contemporanee di Cavarero a conservare la separatezza come punto di partenza, tanto per concettualizzare l'esperienza femminile quanto per praticare una politica femminista.

La specificità del progetto di Cavarero emerge ulteriormente contestualizzandolo, infatti il panorama del femminismo italiano della differenza sessuale in cui l'autrice teorizza è contraddistinto da una posizione separatista, dunque dalla scelta delle femministe di non integrarsi alle istituzioni maschili e dal rifiuto di essere incorporate nel flusso maschile delle idee. Generalmente, in quegli anni, in Italia, le femministe hanno deciso di operare al di fuori dell'accademia, scegliendo piuttosto di creare dei collettivi femminili, quali il Collettivo della Libreria delle Donne di Milano o Diotima a Verona. La politica femminista diffusa al tempo ha mirato a non indirizzare le energie creative ed intellettuali all'interno di istituzioni già esistenti e maschili, bensì a istituire nuovi spazi. Svolgendo un ruolo pionieristico nella creazione di centri come biblioteche, riviste e librerie, hanno generato molteplici luoghi in cui le donne si sono potute emancipare dagli ordini di pensiero maschili istituzionalizzati, creando spazi in cui sperimentare l'indipendenza e condividere esperienze<sup>49</sup> – spazi che, in molti casi, sono tutt'oggi presenti e forniscono il luogo di archiviazione del sapere delle donne. Fra le ragioni che motivano la scelta di non istituzionalizzarsi vi è la considerazione che le donne non devono cercare l'uguaglianza con gli uomini, ma concentrarsi sulle differenze che intercorrono fra loro e gli uomini.

Il separatismo è stata la scelta di molte, ma non di Cavarero, che in questo contesto rappresenta un'eccezione significativa, soprattutto se vengono considerate le sue dimissioni dalla comunità filosofica e femminile Diotima poiché sentita «chiusa ed autoreferenziale»<sup>50</sup>. La sua posizione, espressa in *L'emancipazione diffidente*<sup>51</sup> nel 1988 e ancora sostenuta nel 2008<sup>52</sup>, rappresenta un'importante dichiarazione di intenti. Cavarero condivide con altre femministe italiane la preoccupazione che l'emancipazione possa risultare pericolosa, nel senso che per superare l'esclusione istituzionale delle donne si rischi di tendere a incorporarle

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 145.

<sup>48</sup> A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 64.

<sup>49</sup> M. Boscagli, *Unaccompanied Ladies: Feminist, Italian, and in the Academy*, «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», 2/3, 1990, pp. 122–135; G. Parati e R. West (a cura di), *Italian Feminist Theory and Practice. Equality and Sexual Difference*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison 2003; F. Lussana, *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, Carocci, Roma 2012.

<sup>50</sup> E. Roncalli, *Il futuro è aperto. Storia e prospettive del femminismo italiano*, Prospero Editore, Milano 2023, p. 227.

<sup>51</sup> A. Cavarero, *L'emancipazione diffidente: considerazioni teoriche sulle pari opportunità*, «Reti: pratiche e saperi di donne», 2/2, 1988, pp. 42–52.

<sup>52</sup> A. Cavarero e E. Bertolino, *Beyond Ontology and Sexual Difference: An Interview with the Italian Feminist Philosopher Adriana Cavarero*, in *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 19 (1), 2008, pp. 128–167, qui p. 153.

in un paradigma pensato per gli uomini. Così le donne verrebbero inserite in un sistema pensato dall'uomo per l'uomo, che, conseguentemente, valterebbe le donne con i criteri maschili: ed è precisamente questa circostanza a rappresentare il problema posto dal concetto di differenza sessuale, perché la presunta uguaglianza nella pratica viene applicata come differenza gerarchica e svalutativa nei confronti delle donne, di cui uno degli effetti è l'esclusione istituzionale del loro pensiero, ed un altro effetto è il nascondimento di questa esclusione.

La cifra del dissentire di Cavarero dalle femministe separatiste consiste nel ritenere l'emancipazione un'occasione, per quanto assimilativa e contraddittoria. Presenta infatti una strategia utilitaristica e pragmatica: se accedere alle istituzioni accademiche può aumentare la presenza delle donne nelle università e migliorare le loro opportunità di carriera, allora è un sacrificio utile alla causa. Tuttavia, questa inclusione non implica una sottomissione alle istituzioni, ma piuttosto costituisce una leva strategica per esercitare una critica dall'interno e mettere in discussione il paradigma discorsivo maschile. L'accesso alle istituzioni rappresenta un compromesso, ma Cavarero ritiene che questo compromesso possa essere ribaltato in un atto di tradimento strategico. Pertanto, nel seguente approfondimento, verrà spiegato come Cavarero intenda influenzare e trasformare tali istituzioni dall'interno, dimostrando l'efficacia di questa strategia critica attraverso i risultati ottenuti. Ciò richiede ora un'illustrazione dettagliata del metodo di tradimento adottato dalla filosofa.

### 3. Lo scacco-occasione: slabbrare l'ordine del discorso istituzionale

Riflettendo sulla soggettività, Adriana Cavarero si trova collocata all'incrocio di due strade: la prima, quella della filosofia, che riflette sull'ontologia secondo una semantica neutrale; la seconda, quella del femminismo italiano, che concepisce la differenza sessuale attraverso la pratica dell'autocoscienza. A un primo sguardo le due strade appaiono inconciliabili, ma di fatto non lo sono state, anzi, hanno costituito l'originale motivo dell'intreccio di un pensiero vigoroso, che concepisce la differenza sessuale secondo un lessico volontariamente filosofico, e il lessico filosofico secondo la differenza sessuale. In gioco vi è tanto la possibilità di esplicitare il carattere sessuato dell'istituzione e dell'ordine discorsivo, contribuendo alla revisione della storia del pensiero, quanto di comprendere come riformulare i suoi assunti disciplinari, ovvero dichiarare nuovi modi in cui la filosofia può essere praticata alla luce della differenza sessuale. Pertanto, per poterne illustrare le modalità, è utile approfondire quanto è finora stato chiamato «ordine del discorso», che indica la storicità che caratterizza il sapere, vincolato al contesto storico delle «strutture formali attraverso le quali lo conosciamo»<sup>53</sup>.

«Discorso», dal latino *discurrere*, porta con sé l'immagine del correre in molteplici direzioni, anche contraddittorie, di là e di qua, ed è dunque il suo etimo a evidenziare la sua complessità, il suo essere intricato e non lineare e univoco. Il discorso di una disciplina di sapere sembrerebbe ammettere la possibilità del suo disordine, intrinseca al significato stesso di uno dei suoi termini.

---

<sup>53</sup> P. Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, tr. it. di L. Xella, Garzanti, Milano 2010 (ed. orig. 2008), p. 12.

I discorsi non sono parole, non sono insiemi di segni per designare le cose, non sono elementi significanti che rimandano a contenuti o rappresentazioni. I discorsi hanno un «*di più*»<sup>54</sup>, sono pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano, fingono le parole e le cose nella loro correlazione, fingono il mondo dandogli un suo ordine, formando gli oggetti e i soggetti che attraverso la pratica discorsiva vengono ritrovati nella realtà per la forma che i discorsi hanno delineato. Michel Foucault concettualizza *L'ordine del discorso* durante la lezione inaugurale del dicembre del 1970 al Collège de France, e nel farlo isola le varie procedure di disposizione del discorso, raggrumabili nei sistemi che esercitano il potere dall'esterno e quelli che l'esercitano dall'interno<sup>55</sup>. Nel primo caso l'esercizio è quello dell'esclusione, e permette la constatazione che nelle formazioni discorsive non c'è né uguaglianza né reciprocità: non tutti possono accedere a tutti i discorsi, e non tutti possono dire tutto al loro interno. Nel secondo gruppo si tratta di domini disciplinari e fonti autoriali che organizzano il discorso secondo statuti di coerenza e verità, da intendersi non in termini assoluti ma circoscritti al dominio disciplinare: le proposizioni possono essere giudicate per il loro statuto di verità solo se sono nel vero, cioè solo se quanto viene affermato si colloca correttamente rispetto alle premesse epistemiche di quell'epoca. Ovviamente, se l'ordine del discorso articola ciò che si può dire in una certa epoca, evidenzia anche ciò che non può essere detto – brevemente: «non si può in qualunque epoca parlare di qualunque cosa»<sup>56</sup>.

L'analisi foucaultiana caratterizza il discorso con una coercitività legata alla rigidità dell'ordine del suo dicibile, una coercitività che nel riferimento agli apriori storici e all'*episteme* può essere intesa come un assoggettamento alla storicità del discorso – il soggetto del discorso di una disciplina dipende dalla storia del pensiero non limitando la storia ad un susseguirsi di eventi, ma indicando la storicità come l'emersione storicamente situata della sua enunciazione. Attraverso l'analisi del suo ordine, il discorso diviene il luogo di una differenza tra il dicibile e il non dicibile, che misura lo scarto del dicibile sia tra un'epoca e un'altra<sup>57</sup>, sia tra le varie possibilità enunciative del soggetto in una stessa epoca<sup>58</sup>. A queste differenze deve poi esserne aggiunta una terza: la differenza tra l'enunciabile e l'effettivamente enunciato, ovvero la non identità tra le regole che ordinano il discorso e l'utilizzo effettivo della funzione enunciativa da parte del soggetto. Concludendo l'*excursus* sulla concezione foucaultiana, la coercizione della storicità presenta il discorso in quanto situazione di una differenza tripartita del dicibile: differenze tra il dicibile in varie epoche, differenze del dicibile per le funzioni del soggetto in una stessa epoca, e la differenza del dicibile rispetto all'effettivamente detto.

---

<sup>54</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, tr. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 2017 (ed. orig. 1969), p. 67.

<sup>55</sup> Si afferma che possano essere raggrumabili perché Foucault parla di tre gruppi, ma non li enuclea in maniera lineare e sistematica, dunque ne sono stati riformulati gli assunti. Si veda: Id., *L'ordine del discorso*, cit., pp. 9–35.

<sup>56</sup> Id., *L'archeologia del sapere*, cit., p. 61.

<sup>57</sup> Ivi, p. 176.

<sup>58</sup> Ivi, p. 125.

Pertanto, nonostante il discorso sia ordinato, il soggetto può ricoprire differenti funzioni enunciatriche che, pur dipendendo dalla storicità coercitiva del dire, sfuggono alla loro destinazione nell'avverarsi discorsivamente. Il soggetto, per essere riconoscibile come tale, è individuato da dei principi di realtà: in un determinato ordine discorsivo il soggetto riempie la «funzione vuota»<sup>59</sup>, che costituisce la collocazione del suo poter enunciare; conseguentemente, l'enunciazione è predisposta e prevista in modi differenti a seconda dei diversi criteri di realtà con cui le funzioni enunciatriche inquadrano i soggetti. Tuttavia, seppur disposta, l'enunciazione non è determinata nel suo esito effettivo, è uno «scacco», ma non uno «scacco matto», e ciò rende avverabile lo svincolo eccentrico dall'ordine, garantito proprio dalle possibilità di disordine intrinseche all'ordine stesso.

Questa riformulazione è il riconoscimento di uno scacco-occasione, che Foucault stesso esplicita nel suo entrare a far parte del Collège de France come docente, e dunque nel dover sottostare all'ordine del discorso accademico, nondimeno attestando anche le possibilità di disordine offerte da quella stessa funzione enunciativa associata al suo ruolo. Una constatazione accompagnata dall'inquietudine di percepire «dietro quest'attività, pur quotidiana e grigia, poteri e pericoli che si immaginano a stento»<sup>60</sup>.

Apparentemente, non sembrerebbe esserci alcuna relazione tra la situazione descritta da Foucault e il concetto di differenza sessuale. Nel corso di decenni, Foucault è stato oggetto di studio per valutare il suo potenziale contributo al femminismo<sup>61</sup>, generando molteplici ipotesi e teorie, tra le quali quella di Judith Butler che, adoperando alcuni concetti foucaultiani, ha criticato la soggettività femminile del femminismo, con una conseguente flessione queer nella teoria femminista<sup>62</sup>. Tuttavia, in questa sede, ciò che si desidera mettere in evidenza è che la rappresentazione lessicale dell'ordine discorsivo proposta da Foucault è estremamente idonea a fornire un'interpretazione filosofica del contesto dell'Accademia Italiana in cui Adriana Cavarero ha operato. La filosofa ha sottolineato, anche se non in riferimento a Foucault<sup>63</sup>, che la donna e il suo pensiero sono

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Id., *L'ordine del discorso*, cit., p. 9.

<sup>61</sup> Vedi: J. Sawicki, *Disciplining Foucault. Feminism, Power and the Body*, Routledge, New York 1991; M. A. McLaren, *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*, State University of New York, Albany 2002; L. McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Polity Press, Cambridge 1992. E le raccolte di saggi: C. Ramazanoğlu (a cura di), *Up Against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism*, Routledge, New York-London 1993; I. Diamond, e L. Quinby (a cura di), *Feminism & Foucault. Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston 1988; S. J. Hekman (a cura di), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 1996; D. Taylor, e K. Vintges (a cura di), *Feminism and the Final Foucault*, University of Illinois Press, Champaign 2004. E l'unica raccolta in italiano: S. Vaccaro e M. Coglitore, *op.cit.* Per un esempio dell'applicazione critica dei concetti Foucaultiani all'analisi femminista in Italia: A. Putino, *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra i sessi e governo della specie*, a cura di T. Dini, Ombre Corte, Verona 2011.

<sup>62</sup> Mi riferisco a: J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (1990), tr. it. della II. ed. (1999) di S. Adamo, Laterza, Bari-Roma 2020. Non va dimenticato il contributo di Teresa de Lauretis, che conia l'espressione teoria queer durante un convegno avvenuto nel 1990 (per una sua riflessione su tale avvenimento: T. de Lauretis, *op.cit.*, pp. 104-105).

<sup>63</sup> Nonostante sia una considerazione marginale nel suo lavoro, è da notare che Adriana Cavarero stessa afferma che la filosofia sarebbe definibile come «una disciplina che, come direbbe

oggetto di un'esclusione abituale che è concretamente presente, reale, eppure resa insignificante<sup>64</sup>. La mia proposta è precisamente di leggere la prassi teoretica di Cavarero e la sua concezione della differenza sessuale come un efficace disordine nell'ordine istituzionalizzato della filosofia – avverabile proprio in quanto occasionato dall'ordine – e, contemporaneamente, come una modalità di fare filosofia secondo una pratica che ha piena consapevolezza dell'«inquietudine nel sospettare lotte, vittorie, ferite, dominazioni, servitù attraverso tante parole»<sup>65</sup> – per prendere in prestito l'espressione di Foucault.

In questo contesto, la connessione tra le teorizzazioni di Sini e Foucault con quelle di Cavarero si rivela vantaggiosa per due ragioni: in primo luogo, offre l'opportunità di dimostrare come è possibile applicare il concetto di differenza sessuale alle teorie di Sini e Foucault, aprendo così la strada a nuove interpretazioni dei loro concetti in contesti rispetto ai quali, pur non essendo originariamente diretti, possono presentare dei punti di contatto; in secondo luogo, questi stessi concetti rappresentano uno strumento euristico che consente di comprendere e spiegare il pensiero di Adriana Cavarero in modo da non duplicare semplicemente il contenuto delle sue teorizzazioni, ma piuttosto di interpretare e approfondire le concezioni dell'autrice intendendo la filosofia come una pratica intrecciata alla vita, considerandone il contesto come ordinato istituzionalmente.

In qualità di docente, l'accesso all'istituzione universitaria permette a Cavarero di essere inserita nell'ordine del discorso accademico. A partire da quella funzione enunciativa, come Foucault ma secondo un'intenzione diversa, Cavarero disordina l'organizzazione disciplinare e rinnova la pratica filosofica. La differenza sessuale ammette la sessuazione nascosta dall'ordine discorsivo, e così pone la base per poterla ripensare. Nominare la differenza sessuale, dissotterrando la presenza, fa dello scacco dell'ordine del discorso filosofico l'occasione per pensarne l'impensato: la sessuazione del pensiero si avvera come pensabile nel diffidare il sistema di pensiero per cui la presenza è impensata. In che modo?

Introducendo *Nonostante Platone*, Cavarero approfitta della posizione da filosofa ottenuta nell'ordine del discorso accademico per esplicitare l'intento di inclinarne la rotta androcentrica. Cavarero ripercorre le figure femminili per come sono state rappresentate e concepite stereotipicamente dagli uomini nell'antica Grecia, concentrandosi sui miti omerici e i dialoghi platonici. Individua delle figure e le sottrae alla loro narrazione androcentrica per poterle riscrivere secondo un pensiero che rispecchi la sessuazione dell'esperienza in cui il pensiero può avvenire. Il ratto è ermeneutico, cioè volto all'interpretazione del suo oggetto e contemporaneamente alla riformulazione della sua rappresentazione: il metodo associa una *pars destruens* a una *pars construens*, lacera «l'arazzo dei padri»<sup>66</sup> facendo intravedere l'ordine occultante e contemporaneamente ne trama

---

Foucault, stilizza l'Uomo sul modello del suo astratto ordine discorsivo» (A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 123).

<sup>64</sup> Id., *Dire la nascita*, in AA. VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, pp. 93-122, qui pp. 93-94.

<sup>65</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 9.

<sup>66</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Castelvecchi, Roma 2023 (ed. orig. 1990), p. 22.

nuove narrazioni. È rilevante notare che, in questo contesto, Penelope è una delle figure che subisce questo processo di ratto e riscrittura.

Penelope, tradizionalmente raffigurata come l'angelo del focolare in attesa del ritorno del suo amato Ulisse, assume una nuova configurazione nel pensiero di Cavarero: è una stratega. Prigioniera del destino femminile di doversi sposare nuovamente, Penelope elabora lo stratagemma della tessitura del lenzuolo, che tesse di giorno e disfa di notte, condannandosi alla ripetitività del fare e del disfare, pur di esercitare la libertà di sottrarsi al matrimonio che sarebbe avvenuto una volta completata la tessitura del corredo. La lettura più condivisa, sottolineata da Omero stesso, è che le azioni di Penelope sono motivate dall'attesa dell'amato Ulisse, di cui protegge fedelmente il posto dai Proci usurpatori.

Ma ciò solleva degli interrogativi: perché, al suo ritorno, coloro che amano Ulisse lo riconoscono, ma lei no? Perché non lo identifica né nelle vesti di mendicante né attraverso il discorso con cui l'amato le si rivela? E se Penelope non fosse riducibile semplicemente a moglie protettrice dell'*oikos* in attesa del marito? E se Penelope non avesse mai realmente atteso Ulisse? Adriana Cavarero sfrutta questi indizi e quesiti come nodi ermeneutici per evidenziare come la figura di Penelope può essere riletta, anche se precedentemente vincolata a una determinata interpretazione. Piuttosto che come un personaggio il cui ruolo è unicamente quello dell'attesa di Ulisse, la proposta è di leggere Penelope come una «figura che nega e sconvolge il tempo e il luogo che le sono assegnati»<sup>67</sup>: emblematica dell'ordine maschile che la significa unicamente in quanto «moglie fedele e operosa»<sup>68</sup> non perché lo rispetta, ma perché lo sconvolge. Il ruolo di tessere nella stanza del telaio sembra collocarla all'interno dell'ordine androcentrico, ma il suo atto di disfare ciò che ha tessuto vanifica il ruolo assegnatole. Continuando a tessere e disfare, dimostra una sagacia tale da sottrarre un tempo che le appartiene, e «trasforma un ruolo nella sua liberante negazione»<sup>69</sup>.

Se i Romani hanno commesso il ratto delle Sabine per fondare una nuova civiltà, Cavarero ruba le figure femminili dagli uomini per restituirle alle donne, per riconfigurarle in un ordine del sapere che possa dirsi femminile. Alle figure femminili secondo la narrazione maschile vengono contrapposte figure femminili secondo una narrazione femminile. Le figure del sapere formatesi nei discorsi rivelano il senso dell'ordine istituzionalizzato e, poiché le figure universali e neutrale sono scritte da uomini, il loro senso è fondato dall'uomo (maschio). Questo stesso senso è quello che finge un certo mondo, «a sua misura figurato e nelle sue figure rivelantesi»<sup>70</sup>, che secondo la prospettiva femminista necessita di una revisione. La differente possibilità di narrazione tra uomini e donne è legata a motivazioni legate alla nascita, il momento originario in cui gli esseri umani appaiono come sessuati differentemente. Uomo e donna sono essenzialmente differenti perché l'esperienza che fanno del mondo è essenzialmente differente. Tuttavia, quest'essenza non prescinde dal mondo, anzi, è relativa all'ordine

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 29.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> Ivi, p. 31.

<sup>70</sup> Ivi, p. 18.

simbolico del reale che informa le possibilità d'esistenza<sup>71</sup>. Tra queste vi sono quelle legate al campo del sapere, al prendere parte al discorso e riflettersi in ciò che si studia: descrivere rinnovate figure significa narrare diversamente le vite ad esse associate, e farlo attraversando la differenza sessuale nega che il simbolico androcentrico possa essere un orizzonte di significazione esaustivo per la totalità delle figure dell'umano. Le figure analizzate e riscritte da Cavarero hanno l'intento di rendere conto dell'ordine di pensiero maschile nel quale sono state pensate e, allo stesso tempo, di riconfigurarne la narrazione per un universo di senso che possa dirsi femminile o, almeno, anche femminile.

L'ordine del discorso è evidenziato come possibile fra i possibili, flesso al punto da invertirne la rotta istituzionalizzata, e dunque afferma la possibilità di un nuovo simbolico. Quest'ultimo è fondato su un'ontologia del sé incarnato in cui Cavarero pretende, in quanto sé che si guarda, un lessico capace di restituire e non annullare il senso della propria singolarità vivente e sessuata. La differenza sessuale, proposta e concepita da donne, è un guardarsi che ha fondato un narrarsi, riguardante non solo le donne ma anche gli uomini. Non è il maschile ad essere negato, ma la sua pretesa universalistica, di conseguenza anche il maschile, riconosciuto nel suo differire, presenterà delle potenzialità inedite<sup>72</sup>.

In questo senso, l'ontologia del sé della differenza sessuale, pur essendo centrata sulle donne, non riguarda solamente le donne ma, conservando il ripensamento del sé neutro, permette alla caratterizzazione sessuata di essere dispiegabile per ciascuna soggettività, indipendentemente dal fatto che venga riconosciuta come donna: questo l'assunto che potrebbe consentire alla nozione di differenza sessuale, nell'accezione con cui è stata formulata da Cavarero, di acquisire una dimensione plurale e di essere testata nella capacità di integrare le istanze emerse all'interno del femminismo contemporaneo. Infatti, in Italia, durante gli anni intercorsi tra le teorizzazioni della differenza sessuale e la contemporaneità, la teoria femminista ha assorbito varie istanze capaci di rendere conto di direttive oppressive quali il razzismo, il classismo, l'abilismo nonché la marginalizzazione di coloro che appartengono alla comunità LGBTQIA+ – istanze che, in altri contesti, erano già state inserite nell'agenda femminista precedentemente agli anni di teorizzazione di Adriana Cavarero<sup>73</sup>. In generale si può dunque affermare che ad oggi il soggetto femminista non è più la Donna, poiché tali istanze hanno smantellato l'ipotesi che il soggetto Donna possa davvero rappresentare

---

<sup>71</sup> Per un'estesa concettualizzazione del concetto di nascita in relazione alla differenza sessuale: Id., *Dire la nascita*, cit. L'accento sulla nascita non cancella il vissuto delle persone trans e queer, anzi permette di evidenziare ulteriormente quanto continuo le possibilità d'esistenza associate alla nascita per comprendere il proprio posto nel mondo, e riconfigurarne attraverso le proprie pratiche di vita.

<sup>72</sup> Id., *Nonostante Platone*, cit., p. 5.

<sup>73</sup> Per esempio, nel contesto statunitense, è importante notare che l'inclusione delle questioni razziali nel dibattito femminista erano già state affrontate da teoriche come bell hooks e Angela Davis – la seconda esplicitando la necessità di tenere conto anche delle questioni di classe. Già nel 1981, entrambe le autrici pubblicano la prima edizione di due opere cruciali nell'elaborazione del concetto di intersezionalità. Vedi: A. Davis, *Donne, razza e classe*, Edizioni Alegre, Roma, 2019; b. hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Routledge, New York-Londra 2015.



esaustivamente la molteplicità delle loro esperienze<sup>74</sup>. Tuttavia si vuole sottolineare che Cavarero non è estranea alle riflessioni sulla problematicità delle generalizzazioni associate alla Donna<sup>75</sup>, ma che, in questa sede, il punto non è di proporre una ricognizione sugli sviluppi del femminismo, ma soffermarsi sulla rappresentazione istituzionale delle donne in filosofia e della differenza sessuale nella pratica filosofica canonica. Seguendo questo proposito, la concezione di differenza sessuale di Adriana Cavarero è adoperata nel campo della teoresi filosofica come un'«ontologia svuotata»<sup>76</sup> del suo senso classico, che asseconda la caratterizzazione sessuata di un'esistenza anche nel piano astratto dell'essere – ma non come l'essenza Donna contrapposta all'essenza Uomo.

Decisamente «lontane dal limitarsi ad elencare i crimini di oppressione e di omissione commessi contro le donne, le femministe si sono accollate il compito positivo di analizzare gli schemi di sapere della nostra cultura»<sup>77</sup>, analisi che si è basata sull'essere situate all'interno dell'ordine del discorso filosofico. A partire dalla condivisione comunitaria del mondo in cui si vive e si pensa, Cavarero ha approfondito il suo percorso di ricerca radicando il proprio pensiero nella propria condizione, in quanto donna filosofa italiana e vivente. Questo approccio le ha permesso di criticare, nella tradizione filosofica in cui si è formata e ha svolto la sua ricerca, un certo modo di intendere il pensare, confermando indirettamente l'assunto esposto da Donna J. Haraway in quegli stessi anni, secondo cui «Il solo modo di trovare una visione più ampia è essere da qualche parte in particolare»<sup>78</sup>. I femminismi sono delle filosofie il cui fondamento è la constatazione situata della sessuazione e dell'incarnazione che, nel contesto dell'elaborato

<sup>74</sup> Vedi: C. Arruzza, T. Bhattacharya e N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, tr. it. di A. Prunetti, Laterza, Bari-Roma, 2019; P. Rudan, *op.cit.*; b. hooks, *Il femminismo è per tutti: Una politica appassionata*, tr. it. di M. Nadotti, Tamu Edizioni, Napoli 2021; C. T. Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, a cura di R. Baritono e tr. it. di G. Giuliani, Ombre Corte, Verona 2020; M. Walters, *Feminism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

<sup>75</sup> Vedi: A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit., p. 68. Il problema che concerne la differenza sessuale consiste prevalentemente nel ritenerla un concetto che reitera i processi di essenzializzazione, rendendo il significante donna incapace di comprendere l'esperienza, per esempio, delle donne trans, o delle donne lesbiche o delle donne nere. Sebbene potrebbe essere interessante comprendere se e come le accuse di essenzialismo possono essere veritiere, e se le conseguenze escludenti sono effettive o scansabili attraverso la «categoria mediatrice del simigliarsi» (Id., *Per una teoria della differenza sessuale*, cit., p. 75) fra donne, ciò che mi preme sottolineare è che l'interesse dell'articolo non è tracciare una mappa del divenire dei concetti femministi, quanto, piuttosto, comprendere l'applicazione del concetto di differenza sessuale in un certo ordine del discorso associato alla situazione storica italiana in cui emerge. Al confronto con l'attualità si intende tornare nell'ultimo paragrafo, non per valutare se un concetto è capace di superare gli altri, ma per capire se la pratica di un certo concetto ha permesso l'inizio di una serie di cambiamenti oggi notabili e, contemporaneamente, se può ancora parlare all'attualità della situazione delle donne in Accademia.

<sup>76</sup> Id., *Politicizing Theory*, in *Political Theory*, 30, 2002, pp. 506–32, qui p. 530. Per un'ontologia che dalla differenza sessuale conduce alla vulnerabilità delle unicità incarnate, si veda anche: Id., *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013. Per una lettura dell'ontologia del vulnerabile come superamento della differenza sessuale, e non come sua continuazione si veda l'analisi di Bertolino in: A. Cavarero e E. Bertolino, *op.cit.*

<sup>77</sup> R. Braidotti, *Dissonanze*, cit., p. 108.

<sup>78</sup> D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2019 (ed. orig. 1991), p. 122.

centrato su Cavarero, riguarda il pensiero stesso. Conseguentemente, si può convenire con Rosi Braidotti nel riconoscere che costituiscono «il mezzo scelto da certe donne per collocarsi nella realtà e ridisegnare così la loro condizione “femminile”»<sup>79</sup>, nella vita così come nella storia del pensiero. La corrente del femminismo della differenza sessuale è dunque interpretabile come uno sviluppo significativo della filosofia critica<sup>80</sup>. Cavarero, oltre alla denuncia del nascondimento dell’ordine androcentrico del pensiero, presenta una creatività concettuale che si traduce in rinnovate figurazioni, precisando così non solo la necessità, ma l’effettiva e realizzata possibilità di ripensare i suoi concetti fondanti.

Nella prassi teorica di Cavarero in quanto accademica, ovvero nel prendere parte all’istituzione filosofica e nel dover sottostare al suo ordine del discorso, non si può riconoscere propriamente un fuori indipendente dall’ordine discorsivo istituzionale ma, foucaultianamente, l’inclinazione di una postura interna che si è concretizzata nel riconoscimento di un’occasione. Mediante la realizzazione di una differente narrazione, mantenendo l’impostazione ermeneutica propria della disciplina, l’autrice estorce i soggetti dall’ordine discorsivo che li ha resi rilevanti, reinserendoli all’interno di narrazioni che ne rinnovano le possibilità epistemiche. La differenza sessuale può dirsi resoconto e progetto filosofico poiché è anche il criterio interpretativo della tradizione filosofica stessa. La prassi teorica di Cavarero, infatti, non si limita alla teoresi, ma esplora la stretta connessione alle forme di vita, trasformando la teoresi in un esercizio del pensiero di modo che possa dirsi sessuato al pari dell’esperienza da cui è detto astrarsi. La certezza filosofica che la sessuazione non competa alla teorizzazione, astraendo il pensiero dalla vita, viene associata al dualismo di mente e corpo che la filosofia ha praticato e istituzionalizzato, finendo per disincarnare il processo di pensiero associato alla mente razionale che rende impensabile la differenza sessuale<sup>81</sup>. Proprio come la Penelope del *Fedone* platonico<sup>82</sup>, il cui tessere diviene metafora dell’errore di legare l’anima al corpo, Cavarero colloca il pensiero nella vita del corpo segnata dalla nascita. Tuttavia, se Penelope «Tiene unito e intricato il mondo della vita umana come l’unico mondo reale, lasciando che i filosofi persistano nel loro voler abitare il sopramondo»<sup>83</sup>, Cavarero si impegna in un dialogo con i filosofi, argomentando come, nonostante il canone istituzionalizzato, la loro perseveranza nel parlare di un pensiero astratto e neutro possa essere evidenziata come una strategia fallace. Nel rileggere le figure femminili, la filosofa ne sottolinea alcune caratteristiche che richiamano elementi dell’esperienza femminista: nel caso di Penelope, il suo rifiuto di sposarsi e la sua scelta di isolarsi nella stanza della tessitura manifestano la pratica del separatismo<sup>84</sup>. Allo stesso tempo, l’autrice sembrerebbe percorrere in modo implicito anche la sua

<sup>79</sup> R. Braidotti, *Dissonanze*, cit., p. 105.

<sup>80</sup> Vedi: Ivi, pp. 105-140.

<sup>81</sup> «L’universale “uomo” non solo assolutizza il maschile e lo pone a misura dell’umano, ma decorporeizza il soggetto, producendo senso solo a partire dal dualismo mente/corpo che rende appunto impensabile la differenza sessuale» (O. Guaraldo, *op.cit.*, p. 98).

<sup>82</sup> Platone, *Fedone*, 84a-b.

<sup>83</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*, cit., p. 42.

<sup>84</sup> E. Roncalli, *op.cit.*, p. 226.

personale comprensione della differenza sessuale, focalizzandosi tanto sull'analisi critica del canone quanto sulla costruzione propositiva di un simbolico femminile, quest'ultimo concepito con l'obiettivo di lavorare all'interno delle strutture patriarcali per poterle modificare, anziché separarsene, estraniandosene in una forma di autonomia nell' «unico mondo reale» che ignora le strutture del «sopramondo».

Il dialogo di Adriana Cavarero con la tradizione filosofica continua a evolvere nelle opere successive, aggiungendo nuove dimensioni alla sua riflessione sulla differenza sessuale, seppur non centrando più su di essa la ricerca. Le iniziali indagini dell'autrice sulla filosofia antica trovano ulteriori applicazioni nel dialogo critico con autori della filosofia classica, moderna e contemporanea<sup>85</sup>, affrontando temi che, in contrasto con una filosofia tradizionalmente incentrata sull'individuo mortale, pongono la centralità della nascita e della vita<sup>86</sup>, arrivando a proporre un paradigma etico di inclinazione della soggettività, sfidando così il paradigma canonicamente rettilineo.

Cavarero riconosce una tendenza nella tradizione filosofica a trattare la soggettività come centrata sull'asse verticale e, conseguentemente, l'abitudine a fondare l'etica e la politica su un presupposto solipsistico che nega la condizione di vulnerabilità che accomuna la totalità degli esseri umani. La filosofa, sondando le conseguenze della postura verticale del soggetto, vi si contrappone, giustappo-ponendo un diverso paradigma ontologico, rappresentato attraverso la metafora geometrica dell'inclinazione della retta verticale, evidenziando l'io nel suo essere fuori centro: non allineato ma sbilanciato, in tensione verso l'altro. Questa inclinazione dell'io mira a rendere conto della condizione umana come tipicamente relazionale, in cui il sé è in relazione con l'altro, e si basa sull'idea che la presenza dell'altro spinga il soggetto ad allontanarsi dalla propria centralità egoica. L'inclinazione rappresenta l'elemento chiave nella comprensione della relazionalità del sé, necessitata dalla scena del mondo, data dal contesto di pluralità in cui il sé vive. Questa concezione rielabora la specificità dell'essere umano a partire dalla nascita, quando l'essere umano in quanto infante è totalmente vulnerabile, ovvero inerme. In quanto inerme l'infante ha bisogno di cura, una cura che stereotipicamente pertiene alla madre, raffigurata esemplarmente da Leonardo da Vinci in *Sant'Anna, la Madonna e il Bambino con l'agnello*, in cui Cavarero sottolinea la tensione fisica che fa propendere Maria verso Gesù<sup>87</sup>.

Nel contesto della teorizzazione di Cavarero, l'inclinazione nega lo stereotipo della madre oblativa dedita unicamente ai lavori di cura, e fa dell'inclinazione materna il punto di partenza per un paradigma filosofico capace tanto di dispiegare la condizione umana di vulnerabilità, quanto di fornire un'alternativa alla fallimentare concezione di un io chiuso nella sua autosufficienza ed autocontemplazione. Lungo la vita del suo pensiero si possono dunque osservare due elementi chiave della sua teorizzazione: la teoria della differenza sessuale, che rappresenta una reinterpretazione originale della teoria di Luce Irigaray, e la

---

<sup>85</sup> Assunto che guida Cavarero anche nell'appendice di *Corpo in figure* (A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 219-235).

<sup>86</sup> Id., *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini Editore, Verrucchio 2007.

<sup>87</sup> Nello specifico si vedano: Id., *Inclinazioni*, cit., pp. 135-167.

rielaborazione delle categorie di pensiero di Hannah Arendt<sup>88</sup>. Entrambi questi aspetti continuano a influenzare la sua prospettiva critica sulla tradizione filosofica, nonché a direzionare la sua creatività concettuale, persistendo nei suoi scritti, dai primi ai più recenti.

Il risultato di questo approccio è una ricerca che focalizza l'attenzione sulla tangibile, corporea e sessuata unicità dell'essere umano. L'enfasi sulla differenza sessuale, evitando il rischio dell'universalizzazione e, al contrario, abbracciando la differenza come un concetto di unicità, è chiaramente riscontrabile nell'opera *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*<sup>89</sup>. In questo modo, Cavarero si oppone alla visione solitaria e astratta del soggetto filosofico, così come alla sua frammentazione postmoderna, argomentando invece a favore della concezione di un sé che emerge dalle relazioni plurali e concrete con gli altri esseri umani. Questa metodologia conduce a una ricerca che si concentra sulle caratteristiche uniche, corporee e sessuate degli esseri umani. In breve, promuove l'idea che la nostra identità sia plasmata dalle relazioni reali e concrete con gli altri – una prospettiva che, a mio modo di vedere, costituisce una rielaborazione dell'ontologia relazionale che Cavarero aveva già sviluppato concependo la differenza sessuale.

La filosofa si è dimostrata capace di comprendere il cambiamento, e in corrispondenza al mutare dello scenario presente, il suo interesse per la differenza sessuale si è riassetato prima sul tema della narrazione, poi sulla materialità vocale delle singolarità incarnate, concentrandosi infine sui temi della vulnerabilità e della non violenza<sup>90</sup>. Tuttavia, in varie occasioni, l'autrice ha sottolineato più o meno esplicitamente che l'attenzione alla vulnerabilità, così come alla materialità della singolarità, è un tema che continua a incentrarsi sulla riformulazione e il ripensamento delle radici genealogiche del suo pensiero, ovvero la differenza sessuale e le categorie arendtiane.

La teoria della vulnerabilità, ad esempio, è una riformulazione che risponde alle inquietudini dell'attacco terroristico dell'11 Settembre del 2001, ma è contemporaneamente un modo di ripensare una caratteristica stereotipicamente femminile<sup>91</sup>. In *Orrorismo*, l'opera che si prefigge di fornire una possibile comprensione filosofica alla violenza contemporanea, l'autrice riformula il concetto di vulnerabilità: da uno stereotipo di vulnerabilità associato alle donne, a un fatto che il presente mostra incontestabilmente coinvolgere tutti gli esseri umani. Inoltre, l'opera analizza il coinvolgimento delle donne negli atti terroristici e nel praticare le torture, esaminando le motivazioni che possono influenzare la loro partecipazione ad atti di violenza, nonché il significato simbolico che

---

<sup>88</sup> A. Cavarero e E. Bertolino, *op.cit.*, p. 147. Per recenti riflessioni sulle categorie arendtiane si veda: A. Cavarero., *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

<sup>89</sup> Id., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, cit.

<sup>90</sup> In ordine mi riferisco a: Id., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003; Id. *Orrorismo. Ovvero sulla violenza dell'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007; T. J. Huzar e C. Woodford (a cura di), *Toward a feminist ethics of nonviolence*, Fordham University Press, New York 2021.

<sup>91</sup> Cavarero stessa lo afferma durante un'intervista: «I am convinced that my attention to one's uniqueness, with its traits of fragility, exposure, vulnerability, finitude, and above all corporeality, is inscribed within the very stereotype of the feminine» (A. Cavarero e E. Bertolino, *op.cit.*, p. 147).

ne può essere fornito. L'interpretazione della figura di Medea è un altro aspetto che rileva l'attenzione posta alla differenza sessuale come strumento ermeneutico: Medea viene infatti presentata come una donna che sfida audacemente le convenzioni sociali, agendo in modo indipendente, e talvolta violento, al fine di preservare il proprio interesse personale e la propria autodeterminazione, mettendo in discussione le rappresentazioni egemoni e stereotipate delle donne come figure passive, la cui unica possibilità è di essere vittime<sup>92</sup>.

In *Inclinazioni* Cavarero stessa ricorda, in quest'occasione riferendosi all'inclinazione materna, che «L'insistenza sugli stereotipi di genere fa dunque parte del metodo»<sup>93</sup>, costituendo il perno per poter smantellare le cornici di senso, poiché si tratta di «riprendere il tema della verticalità virilistica dell'io, inserendolo però in un sistema geometrico in cui trovi espressione anche l'altro sesso»<sup>94</sup>. Unitamente a quest'attenzione al femminile, la sua teoria è evoluta in una comprensione sessuata, centrata sulla realtà delle donne, ma non ad essa circoscritta; per esempio, nella sua riflessione sull'inclinazione, offre un'interpretazione del queer che condivide la prospettiva sovversiva rispetto alla verticalità, precedentemente associata all'inclinazione femminile<sup>95</sup>. Infine, in riferimento alla vulnerabilità di chi nasce, un «chi» che lei definisce inerme, ovvero dipendente dalla possibilità della madre di prendersene cura o di ferire, è indifferente alla differenza sessuale: «il neonato ha sempre un sesso; ma la vulnerabilità della condizione umana di cui annuncia lo statuto, compendiandolo nella forma estrema dell'inerme, non dipende né è determinata dalla differenza sessuale»<sup>96</sup>. Questo, tuttavia, non deve essere interpretato semplicemente come un superamento del paradigma, ma come la maturazione di un metodo che, comunque, rielabora figure stereotipate in continuità con l'attenzione di relazionare la sua teoria alla differenza sessuale, anche se occasionalmente in forma di negazione.

Data questa ricostruzione della vita del pensiero di Cavarero, si è inteso soffermarsi sui suoi primi scritti, di modo da ricostruire il significato originale della sua presa di parola nell'ordine del discorso accademico, un impegno proseguito poi con la sua ricerca successiva. La ragione che motiva il soffermarsi su tali testi è da ricondurre alla significatività della sua scelta, non da limitarsi all'intervento nell'ordine del discorso, ma da estendere anche alla scelta di sottrarsi alla strategia, generalmente accettata dalle femministe della differenza sessuale a lei contemporanee, di rimanere estranea alle istituzioni patriarcali.

#### 4. Dalla differenza sessuale al presente dell'Accademia: alcune riflessioni conclusive

Il pensiero della differenza sessuale ha rappresentato una svolta al momento della sua emersione, segnando una fase germinale e radicalmente innovativa del femminismo che ha avuto un profondo impatto sul panorama accademico

---

<sup>92</sup> A. Cavarero, *Orrorismo*, cit.

<sup>93</sup> Id., *Inclinazioni*, cit., p. 140.

<sup>94</sup> Ivi, p. 60.

<sup>95</sup> Ivi, pp. 89-91.

<sup>96</sup> Ivi, p. 143.

italiano nei decenni successivi. Possiamo osservare chiaramente come gli studi di genere hanno guadagnato terreno all'interno delle istituzioni accademiche italiane; un esempio tangibile è il *Rapporto-pilota sugli studi di genere, intersex, femministi, transfemministi e sulla sessualità in Italia*, reso pubblico da GIFTS nel gennaio del 2022, che registra la presenza di nove offerte formative in ambito universitario tra corsi, master e dottorati dedicati alle discipline appena citate<sup>97</sup>.

Tuttavia, nonostante questi segni di progresso, il cammino verso una riformulazione dell'istituzione accademica maschilista è ancora lungo e sfidante. L'Italia sta compiendo importanti passi avanti, ed infatti presenta una rete interconnessa di 63 realtà volte all'approfondimento degli studi di genere, ma queste sono frammentate, e tali numeri comprendono anche associazioni, comunità e collettivi che testimoniano, oltre alla realtà accademica, quella extra-accademica<sup>98</sup>: dunque il numero delle realtà accademiche si restringe ulteriormente. L'Italia vanta una rete «poco sviluppata a livello nazionale» e «relativamente strutturata»<sup>99</sup>, che confrontata allo sviluppo degli studi di genere a livello internazionale, ci rivela un progresso decisamente più lento rispetto ad altre regioni del mondo, come i paesi dell'Europa del Nord e gli Stati Uniti. Ciò potrebbe essere attribuito a diverse cause, tra cui l'ampia diffusione di ideologie anti-gender<sup>100</sup> e le resistenze ancora presenti all'interno dell'Accademia<sup>101</sup> – a cui possono essere aggiunte le rimostranze del femminismo della differenza sessuale a istituzionalizzarsi, che potrebbero essere con-causa del ritardo<sup>102</sup>.

La rigidità del sistema accademico italiano rappresenta un ulteriore ostacolo per l'implementazione di cambiamenti significativi. Infatti, non esiste un settore disciplinare dedicato allo studio del genere; conseguentemente ricercatori e ricercatrici sono reclutati e valutati in riferimento ad altri settori scientifici – quale la filosofia politica<sup>103</sup>. Se questo da un lato garantisce di aver evaso il pericolo di una ghetizzazione delle tematiche alle discipline specializzate su di esse, dall'altro rende anche più complesso strutturare lo studio di queste tematiche a livello nazionale. Tuttavia, è incoraggiante notare che sono stati avviati piani di azione, come il *Gender Equality Plan (GEP)*: un piano strategico finalizzato a promuovere la parità di genere ed eliminare le disuguaglianze tra uomini e donne, in linea con la *Gender Equality Strategy 2020-2025* della Commissione europea. Il GEP dimostra un impegno concreto in vari campi, ad esempio nel combattere la violenza di genere, integrare la ricerca di genere nell'insegnamento e l'uguaglianza di genere nel reclutamento e nelle progressioni di carriera. Eppure,

---

<sup>97</sup> F. Barilà Ciocca, B. Gusmano, E. Iula, A. Perego e M. Prearo, *Rapporto-pilota sugli studi di genere intersex, femministi, transfemministi e sulla sessualità in Italia*, 01/2022, p. 16. Consultabile all'indirizzo: <https://retergifts.wordpress.com/documenti/>

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Ivi, p. 11.

<sup>100</sup> M. Prearo, *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

<sup>101</sup> M. Botto, G. Burgio, B. Poggio, R. Sarti, T. Casadei, *Gli studi di genere in Italia: passato, presente e futuro di una sfida ancora aperta / Gender studies in Italy: past, present and future of a still open challenge*, «AG – About Gender», 11(21), 2022, pp. 295-345, qui p. 298.

<sup>102</sup> Per delle riflessioni simili a quelle proposte in campo filosofico, tuttavia in relazione a quello storico, si vedano le riflessioni di Raffaella Sarti su *La società Italiana delle Storiche*: Ivi, p. 304.

<sup>103</sup> F. Barilà Ciocca, B. Gusmano, E. Iula, A. Perego e M. Prearo, *op.cit.*, p. 27.

proprio la pianificazione di obiettivi da perseguire è un sintomo eloquente della mancanza di determinate condizioni, che appunto si vogliono raggiunte o implementate in un certo lasso di tempo. Per questa ragione è essenziale non solo fissare dei traguardi, ma anche impegnarsi per raggiungerli, evitando le insidie del *gender washing*, ovvero il rischio di creare un'immagine istituzionale positiva sul fronte di genere senza corrispondenza precisa con i risultati tangibili, limitandosi a fornire una rappresentazione edulcorata di istituzioni non effettivamente inclusive<sup>104</sup>.

Per parlare di quote e presenza, la Società italiana per le donne in filosofia (SWIP Italia) ha pubblicato nel 2022 l'analisi dei dati raccolti nel 2021 dal MIUR: per quanto si possa osservare un miglioramento nella parità di genere tra il personale accademico precario rispetto al 2020, i risultati suggeriscono che le donne sono ancora sottorappresentate nella filosofia italiana, soprattutto nelle posizioni accademiche con maggiore potere decisionale, ovvero nelle posizioni in cui potrebbero condurre ricerche con maggiore indipendenza<sup>105</sup>.

Sebbene i dati forniscano un quadro evidente della situazione accademica, la differenza sessuale permette una lettura dell'istituzione filosofica la cui messa in questione non riguarda unicamente l'equa presenza numerica di persone di diverso genere – tuttora non raggiunta. L'utilizzo del concetto di differenza sessuale permette di esplicitare una questione che comprende e supera i dati: indica l'esigenza di una consapevolezza situata e sessuata delle pratiche di pensiero. Oltre alle quote, il cambiamento deve perciò avvenire tanto nella teoria canonizzata quanto nelle pratiche quotidiane di ricerca e concezione.

In ultima analisi, l'articolo rappresenta un approfondimento sulla situazione attuale della presenza del pensiero delle donne filosofe e degli studi di genere nell'istituzione accademica, confrontando il cambiamento avvenuto nel tempo con la persistente resistenza e le sfide che le donne affrontano ancora oggi. Da un lato si vuole precisare che questo salto indietro è stato intenzionale, mirando a offrire una visione concettuale esaustiva dell'eccentricità del pensiero iniziale di Adriana Cavarero rispetto all'ordine del discorso, evidenziando come tale concettualizzazione abbia trovato sia riscontro nella pratica filosofica sia continuità di presenza nelle successive riformulazioni dell'autrice. Dall'altro lato l'articolo vorrebbe sottolineare la resistenza sistemica ad integrare istituzionalmente le proposte di revisione metodologica di matrice femminista, tanto allora per il pensiero della differenza sessuale, quanto nel presente per le attuali prospettive intersezionali: la rete GIFTS ha infatti evidenziato che, nelle realtà di ricerca esistenti, le attività sono maggiormente orientate verso le tematiche tradizionalmente riconosciute all'interno delle discipline accademiche, piuttosto che verso approcci intersezionali<sup>106</sup>. Il dibattito e la ricerca devono continuare, mantenendo viva l'urgenza di queste tematiche nella sfera accademica e

---

<sup>104</sup> Per delle riflessioni di accademiche e accademici sui rischi del GEP, tra cui il *gender washing*, si veda: M. Botto, G. Burgio, B. Poggio, R. Sarti, T. Casadei, *op.cit.*, pp. 323-335.

<sup>105</sup> F. Ervas, *Some Data on the Underrepresentation of Women in Philosophy in Italy*, 10/10/2022. Consultabile all'indirizzo: <https://swip-italia.org/attivita/raccolta-dati-donne-in-filosofia-in-italia/>

<sup>106</sup> F. Barilà Ciocca, B. Gusmano, E. Iula, A. Perego e M. Prearo, *op.cit.*, p. 23.

quotidiana della vita, al fine di superare le sfide persistenti e promuovere una comprensione non neutrale del pensiero filosofico passato e contemporaneo.

La questione della differenza sessuale eccede il semplice perseguimento dell'uguaglianza nei dati tra filosofi e filosofe: richiede un impegno costante per disordinare l'ordine del discorso, promuove l'analisi delle disuguaglianze vissute dalle diverse soggettività nella vita quotidiana per comprendere come tali disuguaglianze influenzino la pratica e le istituzioni filosofiche. Riconoscere la sessuazione delle istituzioni è così un processo che mira sia a proporre una direzione per le future ricerche accademiche, sia a promuovere la consapevolezza del contesto attuale – anche attraverso i dati – e del passato analizzando criticamente il canone. La sfida rimane quella di diffondere una comprensione sessuata del pensiero come fondamento istituzionale, nonostante le difficoltà che ancora si presentano nell'ammettere la necessità di integrare la dimensione sessuata nella teorizzazione, anziché considerarla come pertinenza delle ricerche sul genere e solo un'ammissibile possibilità nel campo filosofico.