

*Un dibattito nelle teorie femministe  
contemporanee: gender e differenza sessuale*

Giuliana Mancino

Tutor: Prof.ssa Conti Odorisio.

**Università degli studi di Roma Tre, Scuola dottorale Scienze Politiche,  
Sezione Questione Femminile e Politiche Paritarie, XXII Ciclo.**

## **INDICE DELLA TESI:**

### ***“UN DIBATTITO ALL’INTERNO DELLE TEORIE FEMMINISTE CONTEMPORANEE: GENDER E DIFFERENZA SESSUALE”***

**INTRODUZIONE** pp.5-9

#### **CAPITOLO PRIMO**

##### ***GENERE***

1. L’origine, il significato e l’uso del termine genere nella teoria femminista contemporanea. pp.10-29

#### **CAPITOLO SECONDO**

##### ***SUL PENSIERO MATERNO E SUL FEMMINISMO SOCIALE***

1. Le implicazioni politiche del pensiero materno, del femminismo sociale e le critiche. pp.30-45

#### **CAPITOLO TERZO**

##### ***CAROL GILLIGAN:DUE SESSI DIVERSI, DUE ETICHE CONTRAPPOSTE.***

1. L’importanza di *“In a different voice”* per il femminismo differenzialista. p.46
2. Fine della ricerca *“In a different voice”* e approccio metodologico. p. 47
3. La teoria della differenza di Carol Gilligan: morale femminile *versus* morale maschile. pp.47-58
4. Le critiche alla voce differente.
  - 1) La metodologia pp.59-60
  - 2) La nozione di sviluppo morale pp.60-62
  - 3) La tematizzazione dell’aborto pp.62-66
  - 4) Il concetto di differenza femminile pp.66-68
  - 5) L’opposizione della passione femminile alla razionalità maschile pp.68-81
  - 6) L’opposizione dell’etica dei diritti all’etica della responsabilità pp.81-85
5. La risposta di Gilligan alle critiche pp.85-87

## **CAPITOLO QUARTO**

### ***ANNE PHILLIPS: IL RAPPORTO FRA UGUAGLIANZA E DIFFERENZA.***

1. Le teorie femministe: il concetto di eguaglianza e di individuo. pp.88-96
2. Il rapporto fra democrazia e differenza. Rappresentanza di gruppo e quote pp.97-105
3. Differenza, uguaglianza delle opportunità, uguaglianza dei risultati. pp105-108
4. Il femminismo: uguaglianza di opportunità, uguaglianza dei risultati. pp108-109
5. Uguaglianza dei risultati e differenza: genere, razza e rappresentanza politica pp109-112
6. Uguaglianza dei risultati e differenza: genere, razza e divisione sociale del lavoro. pp112-114
7. Eguaglianza di opportunità e differenza: i gruppi e gli individui. pp114-117

## **CAPITOLO QUINTO**

### ***IL FEMMINISMO UMANISTA DI SUSAN MOLLER OKIN***

- 1 L'etica della giustizia e l'etica della cura non sono in contrapposizione. pp118-130
- 2 L'origine della disuguaglianza di genere nella famiglia. p131
- 3 Genere e differenza sessuale. pp131-133
- 4 Teorie della giustizia e genere. pp133-135
- 5 Le teorie che negano la necessità della giustizia in famiglia. pp135-137
- 6 Le teorie che contrappongono l'amore alla giustizia  
Le teorie della famiglia come ordine naturale. pp137-139
- 7 Il comunitarismo e l'attacco alle astrazioni del pensiero liberale. pp139-143
- 8 La dicotomia assunta dal pensiero liberale: mondo pubblico e mondo privato. pp143-145
- 9 La famiglia vista dalla teoria femminista pp145-148
- 10 Il femminismo per un futuro senza genere e la giustizia umanista. pp148-153
- 11 L'approccio della teoria femminista umanista di Okin e  
l'approccio delle teorie differenzialiste. pp153-156

## **CAPITOLO SESTO**

### ***IL FEMMINISMO UNIVERSALISTA DI MARTHA NUSSBAUM***

pp157-165

## **CAPITOLO SETTIMO**

### ***LE TEORIE FEMMINISTE IN FRANCIA***

- 1 Luce Irigaray: corpo, identità femminile e diritti sessuati pp166-171
2. Il rapporto fra natura e cultura in Elisabeth Badinter pp172-174
3. Il moralismo contrario alla somiglianza fra i sessi. pp174-175
4. Il modello complementare *versus* l'androgino. pp175-176
5. Amore materno *versus* maternità biologica pp176-177
6. La strada degli errori: il femminismo differenzialista pp177-179
7. L'uguaglianza non raggiunta p180
8. Il femminismo materialista di Christine Delphy pp181-195
9. La relazione fra sesso, genere e differenza sessuale pp195-202

## **CAPITOLO OTTAVO**

### ***LE TEORIE FEMMINISTE IN ITALIA***

1. Il pensiero della differenza sessuale in Italia: la libertà femminile  
è in antinomia rispetto all'eguaglianza pp203-214
- 2 I diritti sessuati pp214-215
3. La problematicità dei diritti sessuati pp215-217
4. La complessità del concetto di uguaglianza pp217-219

## **APPENDICE**

1. Chiesa Cattolica e sostegno alla differenza sessuale pp220-223

## **CONCLUSIONI**

pp224-226

## **BIBLIOGRAFIA**

pp227-249

## Introduzione

Come sostiene Conti Odorisio, nell'opera *Ragione e Tradizione*,<sup>1</sup> nel femminismo contemporaneo il corpo ha assunto un'importanza centrale, come base materiale dell'identità, facendo sì che le problematiche riguardanti la sessualità e la maternità entrassero a far parte della discussione politica.

Sul significato da assegnare alla diversità corporea uomo/donna si sono sviluppate due correnti all'interno del femminismo: quella egualitaria e quella differenzialista. Le fonti delle due diverse scuole si possono individuare da una parte ne *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir<sup>2</sup>, dall'altra ne *Le tre ghinee*<sup>3</sup> di Virginia Woolf, opere entrambe che vanno storicizzate. "Donna si diventa, non si nasce" sosteneva Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*, intendendo dire che il ruolo delle donne nella società non era dovuto alla loro esistenza biologica ma determinato e imposto dal potere patriarcale dal quale derivavano la divisione dei ruoli. Per cambiare i rapporti di potere fra uomo e donna per De Beauvoir la donna avrebbe dovuto avere la possibilità di entrare nel mondo "maschile", di parlare il linguaggio della razionalità, di gestire il potere.

La corrente differenzialista deriva invece dall'opera di Virginia Woolf, la quale vive in un contesto molto diverso rispetto a Simone de Beauvoir. Se questa aveva conseguito una specializzazione in filosofia e frequentava intellettuali anche di sesso maschile, la Woolf pur essendo figlia di un intellettuale, aveva ricevuto un'educazione differenziata riservata alle ragazze bene e non aveva accesso alle biblioteche. Ma di tale esclusione la scrittrice ne fa un punto di forza, proclamando la sua estraneità dalla cultura e quella di tutte le donne. Estraneità che si manifesta anche nei confronti di valori concepiti quali esclusivamente maschili, come patria e nazione.

Lo scopo della tesi è in primo luogo quello di mostrare la diversità di approccio fra le due correnti del femminismo contemporaneo, quella egualitaria, orientata al genere (*gender*

---

<sup>1</sup> Conti Odorisio, *Ragione e tradizione, La questione femminile nel pensiero politico*, Aracne Editrice, Roma 2005.

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949), Librairie Gallimard, Paris 1965, 2 voll; tr. It. Roberto Cantini e Mario Andreose, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961

<sup>3</sup> Virginia Woolf, *Le tre ghinee* (1938), a cura di Luisa Muraro, La Tartaruga, Milano 1975..

*theory*) e quella differenzialista, cui conseguono due diverse risposte politiche alla questione femminile.

Secondo la corrente differenzialista le lotte politiche che sono state intraprese storicamente dalle donne per l'emancipazione, e le lotte attuali per la parità, devono essere criticate e accantonate poiché non sono altro che un tentativo di omologazione delle donne all'uomo; tale corrente utilizza la categoria di *differenza sessuale*, ontologica e irriducibile, al fine di costruire un mondo politico che tralasci categorie universali che si mostrerebbero come neutre (valide tanto per l'uomo quanto per la donna), ma che in realtà sarebbero soltanto maschili (Parlamento, Stato, leggi, individuo). Le teorie differenzialiste propugnano di marcare la realtà politica con il segno della differenza sessuale, (per esempio diritti sessuati diversi per l'uomo e per la donna) che significa costruire il politico su basi biologiche, e quindi rifiutare la distinzione fra *sex* anatomico e *gender*.

Secondo la *gender theory* la distinzione *sex-gender* è necessaria per storicizzare la differenza fra i sessi e a mostrare come la distinzione dei ruoli maschili e femminili in base alla quale si determinano le caratteristiche dell'individuo e l'assegnazione alla sfera pubblica o privata, sia ascrivibile non alla natura, ma alla società e alla politica, e che come tale possa e debba essere modificata al fine di riequilibrare l'allocatione del potere fra uomo e donna.

La lettura di questa diversità di approccio ruota quindi intorno al *sex-gender system*, giacché per la prima corrente, orientata al genere vi è una differenza fra *sex* e *gender*, -laddove in sintesi per *sex* si intende la diversità biologica fattuale, per *gender* la costruzione culturale, sociale e politica che ascrive ruoli, poteri, risorse differenti per uomo e donna basandole sul *sex*- per la seconda corrente quella differenzialista la distinzione fra *sex* e *gender* sarebbe epistemologicamente errata e politicamente fuorviante.

L'esito politico della corrente differenzialista parte da una critica al concetto di uguaglianza fra uomo e donna, per arrivare a sostenere una libertà esclusivamente femminile. Per tale corrente la libertà è in antinomia rispetto all'eguaglianza. Al contrario per la *gender theory*, uguaglianza e libertà sono strettamente connesse. Così vediamo per esempio in Anne Phillips l'uguaglianza si ottiene attraverso una politica di quote sia nel mondo del lavoro sia nel mondo della politica che possano rimuovere gli svantaggi iniziali delle donne, e attraverso il vaglio dell'uguaglianza dei risultati. L'uguaglianza è uno strumento per aumentare le possibilità delle donne di affermarsi non più soltanto come madri, ma come

lavoratrici e cittadine, e quindi di essere più libere come individui<sup>4</sup>. Per Susan Moller Okin la mancata uguaglianza fra uomo e donna ha la sua origine nella storica assegnazione della donna al lavoro domestico e di cura, per cui diminuiscono le possibilità di affermazione nell'ambito lavorativo e politico<sup>5</sup>.

La corrente della *gender theory* non è l'unica critica nei confronti del femminismo differenzialista, ma vi sono anche la *queer theory* elaborata da vari autrici, fra cui De Lauretis e Butler<sup>6</sup> e il *cyborg-femminismo* di Donna Haraway<sup>7</sup>. Tuttavia tali correnti esulano dalla ricerca poichè ritengono desueta la distinzione *sex - gender*.

La tesi si pone inoltre lo scopo di colmare un vuoto nella ricerca scientifica, in quanto vi è una carenza di opere di critica all'orientamento differenzialista che offrano una visione d'insieme, che mettano in relazione spunti critici esposti sinora soltanto in modo frammentario. Si pensi che non vi è un'opera che esponga in maniera sistematica le critiche alle teorie femministe della corrente differenzialista, quali la diversa moralità femminile proposta da Gilligan<sup>8</sup>, o il pensiero materno di Ruddick<sup>9</sup> o il femminismo sociale di

---

<sup>4</sup> Anne Phillips, *Engendering democracy*, Polity Press, Cambridge 1991; *Democracy and difference*, Polity Press, Cambridge 1993; *The politics of presence. The political representation of gender, ethnicity and race*, Clarendon Press, Oxford 1995; *Which equalities matter?*, Cambridge, Polity Press 1999.

<sup>5</sup> Susan Moller Okin, *Women in western political thought*, Princeton University Press, Princeton 1979; *Justice, gender and family*, Basic Books, New York 1989; tr.it. Maria Chiara Pievatolo, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Edizioni Dedalo, Bari 1999

<sup>6</sup> Il termine di lingua inglese *queer* significa perverso, anormale, deviato, fuorilegge, ed è stato utilizzato come offesa omofobica. Alcune teoriche utilizzano questo termine tramutandone il significato da negativo a positivo in quanto può essere inclusivo tanto delle lesbiche e dei gay, quanto di ogni soggetto sessuale percepito come anormale. È pensato come termine trasversale in opposizione al binarismo omosessuale/eterosessuale. Attraverso la categoria *queer* si ha l'intento di decostruire le identità considerate naturali, e che vengono invece intese come complesse formazioni socioculturali, in opposizione ad ogni identità essenzialistica. Vd. J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge 1990, tr. It *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004; Id, *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*, Routledge, London, 1993, tr.it *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996; de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1996.

<sup>7</sup> Il cyborg-femminismo di Haraway attraverso il concetto di cyborg si pone lo scopo di andare al di là della contrapposizione classica di natura/cultura, poichè la natura sarebbe intrinsecamente connessa con la cultura nel senso che la prima non è preesistente alla seconda, e la cultura a sua volta non sarebbe separata dalla materialità e dalla corporeità. Il cyborg, mito politico, non proviene da un'unità originaria, ma sta ai confini fra l'animale, la macchina, l'uomo, il minerale, quindi tra l'organico e l'inorganico. Il cyborg non è né monosessuale né bisessuale, ma è post-gender, ed è quindi l'emblema dell'ibrido. Le donne devono secondo Haraway assumere una soggettività cyborg per poter utilizzare le tecnologie a proprio vantaggio e resistere all'oppressione dell'informatica del dominio. Vd. Donna Haraway, *Simians, cyborg and women: the reinvention of nature*, Free Association Books, London 1991; tr.it (a cura di) Liana Borghi, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

<sup>8</sup> Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, 1982, Tr. it. di Adriana Bottini, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987

<sup>9</sup> Sarah Ruddick, "Maternal thinking", *Feminist Studies*, v 6, n 2 (summer) 1980, pp. 342-367; Id, *Maternal thinking: towards a politics of peace*, Beacon Press, Londra 1989.

Elstain<sup>10</sup>, ma solo articoli pubblicati in diverse riviste, fra cui *Feminist studies, Signs, Political Theory, Ethics, Social Research, Reti*.

Oltretutto in Italia di tutte le opere delle femministe della corrente della *gender theory* sono state tradotte soltanto quattro opere (una di Susan Moller Okin: *Justice, gender and the family, Le donne e la giustizia*<sup>11</sup>; una di Martha Nussbaum: *Women and human development. The capabilities approach, Diventare persone, donne e universalità dei diritti*<sup>12</sup>, due di Badinter: *L'un est l'autre, L'uno è l'altra; Fausse route, La strada degli errori*<sup>13</sup>). Non vi è alcuna traduzione delle opere e degli articoli di Anne Phillips<sup>14</sup>, di Christine Delphy<sup>15</sup>, dell'opera importantissima di Susan Moller Okin: *Women in western political thought*<sup>16</sup>. Non così per le teoriche della differenza, infatti per esempio di Luce Irigaray e di Carol Gilligan sono disponibili tutti i testi nella traduzione italiana<sup>17</sup>. Tale mancata traduzione delle opere della *gender theory* è così direzionata da far pensare ad un'implicita censura nel nostro paese, poiché corrente non gradita.

Per quanto concerne la struttura dell'elaborato si è scelto un criterio sia cronologico sia geografico. Le prime teorie differenzialiste sono apparse negli anni Ottanta negli Stati Uniti e Gilligan è riconosciuta come la fondatrice del femminismo differenzialista. Si è scelto quindi di esporre, dopo un *exkursus* sul significato del termine genere, il pensiero di tale autrice e le relative critiche, che sono sorte nei paesi di lingua anglosassone, quindi di dare rilievo al femminismo orientato al genere di autrici quali Anne Phillips, Susan Moller Okin e Martha Nussbaum. Per quanto concerne i capitoli successivi si è deciso di esporre prima

---

<sup>10</sup> Jean Bethke Elshtain, *Public man, private woman. Women in social and political thought*, Princeton University Press, Princeton 1981. Id., "Feminism, family, community", *dissent*, v. 29, n 4, (fall) 1982, pp. 442-449

<sup>11</sup> Susan Moller Okin, *Justice, gender and family*, Basic Books, New York 1989; tr.it. Maria Chiara Pievatolo, *Le donne e la giustizia...* cit

<sup>12</sup> Martha Nussbaum, *Women and human development. The capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2000, tr.it di Wanda Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>13</sup> Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre*, Edition Edile Jacob, 1986; tr. It. Di Simona Martini Vigezzi, *L'Uno è l'altra. Sulle relazioni tra l'uomo e la donna*, Longanesi Milano 1987; *Fausse Route*, Odil jacob 2003, tr. It di Ester Dornetti, *La strada degli errori. Il pensiero femminista al bivio*, Feltrinelli 2004.

<sup>14</sup> Anne Phillips vedi n. 4.

<sup>15</sup> Christine Delphy, *Close to home: a materialist analysis of women's oppression*, Hutchinson, London 1984, Id e (coautrice) Diana Leonard, *Familiar exploitation: a new analysis of marriage in contemporary western societies*, Polity press, Cambridge 1992 e numerosi articoli.

<sup>16</sup> Susan Moller Okin, vedi nota 5.

<sup>17</sup> Irigaray L., (trad. it. e cura di L.Muraro) *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975; Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985; Luce Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991; Luce Irigaray, *Tra Oriente e Occidente*, manifestolibri, Roma 1998.

il femminismo differenzialista francese e poi quello italiano e non poteva essere altrimenti dato che il pensiero della differenza italiano trae le sue idee portanti da quello francese. Le autrici orientate al genere del contesto francese seguono le differenzialiste dello stesso Paese di origine, dato che le critiche si concentrano sul differenzilismo francese. Infine si è dedicato un capitolo al femminismo italiano e alle critiche accademiche a tale pensiero. Si è pensato poi di riservare in Appendice un paragrafo sull'antropologia cattolica relativa alla differenza sessuale, visto che tanto nei Paesi anglosassoni quanto in Francia le autrici orientate alla *gender theory*, quali Susan Moller Okin e Elizabeth Badinter, trovano elementi di continuità fra il differenzilismo e la dottrina cattolica ortodossa.

## Capitolo Primo

### GENERE

«[...] Allora s'inventò per uso della donna una morale tutta speciale. Ricrearono delle virtù maschili e delle virtù femminili. Le prime furono il coraggio spinto sino alla temerità, sino alla baldanza; la fierezza; la rigidità del carattere; l'ostinazione che si chiamò fermezza; la nobile ambizione di distinguersi, di empire il mondo della propria fama; il dignitoso sentire di se stesso [...]. Infine tutto ciò che lusingava l'amor proprio dell'uomo, che lusingava le sue inclinazioni dominatrici, il suo istinto belligero fu stimato virtù maschile e, per contro, la timidezza, la rassegnazione, la dolcezza e pieghevolezza del carattere, l'obbedienza, la sottomissione al volere altrui, la modestia, il silenzio, la disposizione al sacrificio, si dissero virtù che convenivano eminentemente alla donna; e tanto si perdurò in questo sistema da far parere naturale, non solo agli occhi del volgo ma a quelli pur anco delle persone colte, ciò che altro non è se non un mero effetto dell'educazione[...].»

Luisa Tosco, *La causa della donna*<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> G. Conti Odorisio, F. Taricone, *Per filo e per segno, Antologia di testi politici sulla questione femminile dal XVII al XIX secolo*, G. Giappichelli Editore, Torino 2008, p. 156.

Ginevra Conti Odorisio è docente di Storia delle Dottrine Politiche e di Storia della Questione Femminile nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma Tre. Coordina il Dottorato in Questione Femminile e Politiche Paritarie presso la medesima Facoltà. È autrice, oltre all'opera citata di numerosi saggi, fra cui: *Storia dell'idea femminista in Italia*, Eri Torino 1980; *Salvatore Morelli: politica e questione femminile*, edizioni l'Ed, Roma 1990; *Salvatore Morelli (1824-1880): emancipazionismo e democrazia nell'Ottocento europeo* (a cura di G. Conti Odorisio), Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1993; *Poullain de la Barre e la teoria dell'eguaglianza. Con traduzione integrale de L'ugualianza dei sessi (1763) di Poullain de la Barre*, Unicopli, Milano 1996; *Famiglia e Stato nella Repubblica di Jean Bodin*, Giappichelli, Torino 1999; *Harrriet Martineau e Tocqueville: due diverse letture della democrazia americana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; *Ragione e tradizione. La questione femminile nel pensiero politico*, Aracne 2005;

Fiorenza Taricone insegna Storia delle dottrine politiche presso l'Università di degli studi di Cassino ed è Presidente del Comitato delle Pari Opportunità presso la stessa Facoltà. Dal 2006 è Presidente dell'Associazione Nazionale Coordinamento Comitati Pari Opportunità. È autrice di vari saggi fra cui: *Teresa Labriola. Biografia politica di un'intellettuale fra Ottocento e Novecento*, Franco Angeli, Milano 1994; *Ausonio Franchi. Democrazia e libero pensiero nel XIX secolo*, Name, Genova 1999; *Il Centro Italiano Femminile dalle origini agli anni settanta*, Franco Angeli, Milano 2001; *Teoria e prassi dell'associazionismo italiano nel XIX e XX secolo*, Università di Cassino, Cassino 2003; *Il sansimoniano Michel Chevalier: industrialismo e liberalismo*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2007

## 1. L'origine, il significato e l'uso del termine genere nella teoria femminista contemporanea.

Come sostengono Conti Odorisio e Taricone, nel testo “Per filo e per segno”, il concetto di genere pur essendo stato formalizzato negli anni ‘70 è sempre esistito. Il termine genere, ovvero, non è altro che “la sintesi delle teorie femministe che, nel corso dei secoli, hanno spiegato l’inferiorità femminile non come naturale ma di origine storica e culturale”<sup>19</sup>. Della medesima opinione è Joan Kelly, una delle fondatrici degli Women’s Studies negli Stati Uniti, la quale sostiene che sin dal Quattrocento vi fossero pensatrici sicure del fatto che la condizione femminile fosse determinata non biologicamente, ma socialmente, e quindi afferma che vi era già consapevolezza dell’esistenza di quello che noi oggi chiamiamo *gender*<sup>20</sup>.

Le teoriche del femminismo contemporaneo che usano la categoria del genere, fanno risalire la prima esposizione compiuta del *sex – gender system* e l’introduzione della terminologia al saggio di Gayle Rubin, *The Traffic in women: Notes on the “Political Economy” of Sex*, del 1975, contenuto nell’antologia “*Toward an Anthropology of Women*”<sup>21</sup>. Tuttavia in un’opera di Lynne Segal dedicata alla critica del femminismo differenzialista<sup>22</sup>, troviamo un riferimento precedente, risalente al 1972, anno della pubblicazione del testo di Ann Oakley, “*Sex, gender and society*”,<sup>23</sup> la quale aveva già messo in luce la differenza fra sesso

---

<sup>19</sup> G. Conti Odorisio, F. Taricone, *Per filo e per segno*...cit, p. xiii.

<sup>20</sup> Joan Kelly, *Early feminist theory and the Querelle des femmes, 1400-1789*, p. 67 in Id, *Women, history, and theory*, University of Chicago Press, Chicago 1986.

Joan Kelly (New York City 1928-1982) ha diretto il Programma di Women’s Studies presso il City College of New York; autrice di numerosi saggi, raccolti nel testo pubblicato postumo: *Women, History, and Theory*...cit.

<sup>21</sup> Gayle Rubin, *The traffic in women: notes on the “Political Economy” of sex*, in Rayna Reiter (a cura di), *Toward an anthropology of women*, Monthly Review Press, New York 1975.

Gayle Rubin (1949) attualmente è professore associato di antropologia presso l’Università del Michigan

<sup>22</sup> Lynne Segal, *Is the future female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*, Virago Press, Londra 1987, p. 119;

Lynne Segal è attualmente docente di Psicologia e Studi di Genere presso il Birbeck College, Università di Londra. È autrice di varie altre opere: Rowbotham, Segal, Wainwright, *Beyond the fragments, feminism and the make of socialism*, London Merlin Press 1980; *What is to be done about family?* Harmondsworth, Penguin Books 1983; *Slow Motion changing masculinities changing men*, Virago Press, Rutgers University Press, 1990; *Sex Exposed: sexuality & the pornography debate*, Virago Rutgers 1992; *Straight sex the politics of pleasure*, Virago Press, Columbia University Press 1994; *New sexual agenda*, Macmillan London 1997; *Why feminism? Gender, psychology, politics*, Polity Press, Columbia university 1999; *Making Trouble: life & politics*, Serpent’s Tail 2007; *Slow Motion: men and masculinities*, Palgrave Press 2007.

<sup>23</sup> Ann Oakley, *Sex, gender and society*, Temple Smith, Londra 1972.

Anna Oakley (1944, Londra) è docente di Sociologia e di Politica sociale presso *The institute of education*, Università di Londra. Fra le sue opere di carattere saggistico vi sono: *The sociology of housework*, Martin Robertson, Londra 1974; *Subject women*, Martin Robertson Oxford 1981

e genere. Secondo Oakley *sex* è un termine biologico, invece *gender* è un termine psicologico e culturale. Il senso comune suggerisce che al sesso corrisponda automaticamente il genere, invece il genere è influenzato più dai costumi, dalla posizione sociale che dal possedere un particolare tipo di genitali. Questa asserzione è confermata dagli studi antropologici che rivelano che diverse culture hanno differenti modi di definire il genere, e i ruoli richiesti ai due sessi, portando a concludere che sesso e genere siano due concetti distinti<sup>24</sup>. Il genere viene appreso, in maniera tale che il sesso maschile si conformi alla mascolinità e il sesso femminile alla femminilità. I ruoli di genere vengono diversificati sin dalla nascita attraverso modalità distinte di vestire, appellare, curare i neonati. La società è organizzata sul presupposto che le differenze fra i sessi siano molto più rilevanti rispetto alle qualità che hanno in comune. Secondo Oakley quando le persone si aspettano comportamenti maschili o femminili e giustificano tale attribuzione nei termini di differenze naturali, si confondono due processi: la tendenza a differenziare per sesso e la tendenza a prescrivere una serie di caratteristiche particolari per un dato sesso. Ma se le differenze di sesso possono essere naturali, le differenze di genere risalgono alla cultura, non alla natura. Tale confusione di piani si riflette anche nell'errato utilizzo terminologico che utilizza differenza di sesso, quando si vogliono invece indicare i modelli culturali relativi al genere. Questo rende la possibilità di liberarsi da ruoli di genere convenzionali impensabile.

Per Gayle Rubin l'oppressione della donna si realizza all'interno di un *locus* particolare della vita sociale che è il *sex-gender system*.<sup>25</sup> Già da questa prima breve affermazione si può dunque comprendere che l'oppressione della donna è una problematica connessa alle relazioni sociali, per l'autrice quindi non è spiegabile facendo riferimento al mero fatto dell'appartenenza biologica. Rubin ritiene che la spiegazione della soggezione della donna in chiave marxiana ed engelsiana sia insufficiente perché il sistema sessuale ha una certa autonomia rispetto al sistema economico, ovvero l'oppressione sessuale non può essere letta riferendosi esclusivamente ai rapporti economici fra le classi. Anche il termine patriarcato è inadeguato perché se tale parola fa riferimento ad una forma specifica del dominio maschile, il sistema *sex/gender* fa riferimento alla forma generale in cui i sistemi sono divisi secondo il genere, volendo però sottolineare che l'oppressione sessuale non è inevitabile, ma è frutto di specifici rapporti secondo cui è organizzata la relazione uomo/donna.

---

<sup>24</sup> Ivi, pp.158-172

<sup>25</sup> Gayle Rubin, *The traffic in women: notes on the "Political Economy" of sex...*cit. p 159.

Rubin nel suo saggio legge nell'opera di Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*<sup>26</sup>, alcuni spunti utili alla teoria femminista. In primo luogo, l'antropologo vede esplicitamente nella parentela, letta come organizzazione di potere, un'imposizione della cultura sull'appartenenza biologica e sulla procreazione, ovvero un modo sociale di organizzare i rapporti fra i sessi non deducibili dalla mera appartenenza biologica. In secondo luogo, visto che Lévi-Strauss ritiene che lo scambio delle donne da parte degli uomini caratterizzi la parentela, costruisce implicitamente una teoria dell'oppressione sessuale. Rubin ritiene importante il concetto di scambio delle donne in quanto colloca l'oppressione delle donne all'interno del sistema sociale, piuttosto che nell'ambito biologico. Attraverso i sistemi di parentela si definiscono diritti sessuali, status genealogici, nomi e antenati del lignaggio, proprietà, uomini, donne e bambini, organizzati in modo da rafforzare il potere maschile. La parentela ed il matrimonio sono sempre legati ad ordinamenti politici ed economici, ed è necessario analizzare proprio questo legame e gli effetti che ha sulla subordinazione femminile. Per quanto concerne la divisione sessuale del lavoro, Rubin riprende la visione di Lévi-Strauss secondo cui questa non ha relazione con la differenza biologica, non sia cioè una specializzazione biologica, ma corrisponda a bisogni di altro tipo<sup>27</sup>. Secondo Rubin la divisione sessuale del lavoro può essere vista come un tabù che divide i sessi in categorie chiuse l'una all'altra, che esaspera le differenze biologiche e crea così il genere. Il genere può essere definito come una divisione dei sessi imposta socialmente, un prodotto dei rapporti fra i sessi stabiliti dal sistema sociale. Lungi dall'essere espressione delle differenze sessuali, l'identità esclusiva sulla base del genere è la soppressione delle somiglianze naturali. L'idea che uomini e donne siano categorie chiuse non può derivare dall'opposizione "naturale" che Rubin dichiara inesistente<sup>28</sup>.

L'autrice sostiene che anche alcune tesi della psicoanalisi lacaniana siano utili al pensiero femminista. Secondo la psicoanalisi lacaniana il genere non è qualcosa di immediato e naturale, ma si apprende nei primissimi anni di vita attraverso il rapporto con i genitori. Il complesso di Edipo è, infatti, il meccanismo psicologico attraverso cui il bambino o la bambina apprende che o è maschio o è femmina, e simultaneamente dirige il desiderio verso l'altro sesso. Ritiene a questo proposito che se entrambi i genitori si prendessero cura dei

---

<sup>26</sup> C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Parigi 1949;

Lévi-Strauss, (Bruxelles 1908-Parigi 2009) antropologo ha applicato il metodo di indagine strutturalista agli studi antropologici.

<sup>27</sup> Gayle Rubin, *The traffic in women: notes on the "Political Economy" of sex...* cit. pp 168-178

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 179-182

figli, non solo i ruoli sessuali sarebbero meno cogenti, ma la donna potrebbe rafforzare il proprio status. Sostiene che alcune tesi di Lévi-Strauss e di Lacan potrebbero essere utili a far comprendere ad alcune femministe che non bisogna lottare per l'eliminazione degli uomini, dato che non è la biologia maschile a produrre il sessismo, ma il sistema sociale. L'oppressione non è solo oppressione delle donne, ma anche generale nel senso di dover essere uomini o donne a seconda dei casi. Per questo Rubin critica le utopie femministe basate sulle comunità di sole donne, perché partono dall'inevitabilità della dominazione maschile che viene interpretata come basata su differenze biologiche significative e non sradicabili. Secondo l'autrice il movimento femminista deve aspirare all'eliminazione dei ruoli sessuali imposti, deve auspicare una società senza generi, nella quale l'anatomia di una persona sia irrilevante per stabilire cosa si deve fare e chi si deve desiderare.

Uno dei saggi più esaustivi sulla categoria del genere, e sulla sua utilità nell'analisi storica, è quello di Joan W. Scott, *Gender: A useful category of historical analysis*<sup>29</sup>. L'autrice apre il saggio facendo una breve sintesi del significato del termine *genere*. Il termine *genere* viene utilizzato nella teoria femminista per indicare esplicitamente il rifiuto del determinismo biologico insito nell'utilizzo di termini quali *sexo* e *differenza sessuale*, con l'intento di ribadire la qualità fondamentale sociale delle distinzioni basate sul sesso. Quindi si può riscontrare una diversificazione all'interno delle teorie femministe, sin dalla terminologia utilizzata, in quanto la corrente della *differenza sessuale* non utilizza mai il termine *genere*, se non in maniera marginale e comunque travisandone il significato specifico, laddove lo si usa come sinonimo di *differenza sessuale*<sup>30</sup>. Per determinismo biologico si intendono anche quelle teorie che trovano come determinatore comune delle diverse forme della subordinazione femminile il fatto che le donne hanno la capacità di

---

<sup>29</sup> Joan W. Scott, "Gender: A useful category of historical analysis", *The American historical review*, v. 91, n. 5, Dic. 1986, pp. 1053-1075.

Joan W. Scott (1941) docente presso *The school of social science, Institute for Advanced Studies, Princeton New Jersey*, autrice di *Women, Work and the family*, (coautrice Louise Tilly) Holt, New York 1978; *Gender and the politics of History*, Columbia University Press, New York 1988; *Only paradoxes to offer: French feminist and the rights of men*, Harvard University Press 1996; *Parité: sexual equality and the crisis of French universalism*, Chicago University Press, Chicago 2005; *The politics of the veil*, Princeton University Press 2007.

<sup>30</sup> È il caso di Marisa Forcina, che nel suo testo *Una cittadinanza di altro genere: discorso su un'idea politica e la sua storia*, Franco Angeli, Milano 2003, fa riferimento ad un progetto politico basato sulla differenza irriducibile dei sessi, maschile e femminile, ognuno dei quali è intrinsecamente e ontologicamente diverso, e nomina tale differenza, differenza di genere. Vd Capitolo Ottavo.

Marisa Forcina (Galatina, Lecce 1952) è Professore Associato di Storia delle Dottrine Politiche, insegna nella Facoltà di Lingue e Letteratura Straniere dell'Università di Lecce. È anche autrice di: *Rivoluzione permanente e populismo (Ipotesi su Trockij)*, Messapica, Lecce 1976; *I diritti dell'esistente. La filosofia dell'Encyclopédie Nouvel (1833-1847)*, Milella, Lecce 1987; *Dalla ragione non totalitaria al pensiero della differenza*, Capone Editore, Cavallino di Lecce 1990; *Ironia e saperi femminili*, Franco Angeli, Milano 1995; *Soggette*, Franco Angeli, Milano 2000.

procreare mentre gli uomini sono dotati di una maggiore forza muscolare. Queste teorie sono definite astoriche da Scott, in quanto assegnano un significato immutabile, costante e intrinseco al corpo umano. Quindi, quando si fa riferimento al genere si vuole indicare l'origine interamente sociale delle idee circa i ruoli più adatti agli uomini e alle donne, una costruzione culturale, una categoria sociale imposta sul sesso.

Il termine *genere* secondo Scott, sta ad indicare anche la relazionalità della definizione normativa della femminilità, ovvero non si può analizzare la femminilità senza fare riferimento anche alla mascolinità, come se fossero due mondi separati. L'informazione sulle donne implica anche l'informazione sugli uomini, in quanto il mondo delle donne è una parte del mondo degli uomini. Per Scott il genere è un fattore primario del manifestarsi dei rapporti di potere, che si articola in maniera capillare nei rapporti sociali. Vale a dire non si può studiare il genere facendo riferimento per esempio soltanto alla trasmissione dei ruoli sessuali all'interno della famiglia, come ad esempio fa Chodorow<sup>31</sup>. Da qui l'autrice fa un'analisi molto accurata degli elementi che caratterizzano il genere, andando molto al di là di Rubin, che si era concentrata sulla formazione dell'identità soggettiva che per Scott è soltanto uno degli aspetti che caratterizza il genere, e sull'influenza della struttura parentale, senza mettere in evidenza l'importanza degli aspetti normativi e socio-politici. Per Scott il genere è caratterizzato dalla rappresentazione simbolica del femminile e del maschile, ma anche dall'interpretazione dei significati di tali simboli avanzata dai concetti normativi all'interno delle dottrine religiose, legali, scientifiche. Queste dottrine creano una contrapposizione binaria che definisce in maniera categorica e inequivocabile il maschile e il femminile, il significato di maschio e femmina. A questo proposito l'autrice critica le teorie femministe che sebbene abbiano l'intento di valorizzare le donne, non mettono in discussione il binarismo maschile-femminile. È il caso di Carol Gilligan, la quale ritiene che esista una specifica morale femminile, migliore di quella maschile, ma non problematizza affatto l'esistenza di nozioni fisse e immutabili di uomo e donna, favorendo pertanto proprio

---

<sup>31</sup> Nancy Chodorow, *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*, University of California Press, Berkeley 1978. tr. It. *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga Milano 1991

Nancy Chodorow (New York City 1944), docente di Sociologia a Berkely, *University of California*; è autrice di: *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven London 1989; *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond*, 1994; *The power of feelings, Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender and Culture*, Yale University Press, New Haven And London 1999.

il pensiero che vorrebbe contrastare<sup>32</sup>. Il fine invece di una ricerca che utilizzi la categoria di *genere* è quello di infrangere la nozione di fissità, di mostrare che l'opposizione binaria dei generi, apparentemente eterna, è soltanto una rappresentazione. Un elemento centrale del *genere* è l'aspetto socio-politico, quindi il mercato del lavoro, l'istruzione, il sistema istituzionale. Fra genere e politica vi è un rapporto di reciprocità: il genere costruisce la politica e la politica costruisce il genere. Il potere politico per concepirsi e per legittimarsi ha fatto riferimento al genere. Esso riguarda ma allo stesso tempo determina il significato della contrapposizione fra maschile e femminile, cercando una spiegazione in un ordine in cui l'umano non può interferire, quindi divino o naturale. Un altro aspetto che caratterizza il genere è l'identità soggettiva, ovvero il formarsi delle identità sessuali e il rapporto fra queste e l'organizzazione sociale.

Secondo Joan Kelly l'apporto della teoria femminista contemporanea è consistito nell'individuare attraverso il *sex-gender system* una caratteristica peculiare dell'organizzazione socio-politica: la divisione ideologica fra due sfere sessuali, che riflettono i rispettivi generi, quello femminile e quello maschile<sup>33</sup>. La prima è la sfera privata, cui fa riferimento l'ambito del domestico, la seconda è quella pubblica, cui fa riferimento l'ambito lavorativo. Le due sfere, maschile e femminile, sono concepite come autonome e separate, ma complementari. La nozione di casa come rifugio dal mondo del lavoro maschera la divisione sessuale del lavoro, mistifica il lavoro delle donne nel domestico, che comprende anche la cura dei figli/e e nasconde la necessità di questo tipo di servizi affinché vi possa essere il lavoro maschile fuori casa. Il fatto che il lavoro nel domestico non venga concepito come tale fa sì che le donne siano dipendenti dall'uomo e destinate a ruoli subordinati e di sostegno. La donna viene associata alla sfera riproduttiva, in qualità di madre e di casalinga, e questo causa la scarsa partecipazione di questa all'altra sfera, al mondo economico, sociale e politico dominato dagli uomini. Non solo, l'ingresso delle donne nel mondo del lavoro riconosciuto come tale, è influenzato da tale tipo di assunzioni. Infatti essere madri influenza la quantità di ore da dedicare al lavoro, la locazione dello stesso e quindi il tipo di lavoro per cui si è disponibili. L'inferiorità della

---

<sup>32</sup> Carol Gilligan, *In a different voice: psychological theory and womens development*, Harvard University Press, Cambridge 1982; Tr. it. di Adriana Bottini, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987. Vd. Capitolo Terzo

<sup>32</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>33</sup> Joan Kelly, "The Double vision of feminist theory" in Id. *Women, History and theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 51-64.

paga e la scarsità di benefici lavorativi, come l'avanzamento di carriera nel mercato del lavoro, in cui si riscontra una segregazione sessuale, influenza la dipendenza delle donne dagli uomini. Il lavoro dell'uomo ha più prestigio, di solito influenza la residenza della famiglia, e determina uno sbilanciamento del lavoro domestico e delle cure dei figli che rimangono appannaggio femminile. Ciò significa che il posto delle donne non è una sfera separata ma una posizione all'interno del sistema socio-politico generale. Questa è una posizione subordinata, che supporta il sistema socio-politico. Il posto delle donne è cioè connesso con il suo lavoro a casa, e fuori casa, in cui la donna è subordinata, ovvero la gerarchia sessuale esiste sia nel privato sia nel pubblico. Tale analisi del *sex-gender system* è un'analisi che è capace di individuare la connessione fra famiglia e sfera socio-politica e la connessione fra genere e lavoro. Nel *sex-gender system* attuale le donne e gli uomini hanno differente potere, le donne hanno una posizione subordinata, il che fa sì che uomini e donne abbiano anche differenti esperienze affettive e sociali. L'esperienza personale, sociale e storica è determinata dall'influenza che hanno i rapporti fra i generi. La visione dialettica che offre il *sex-gender system*, secondo Joan Kelly, fa sì che la sfera socio-politica sia analizzata nella sua complessità smascherando l'inesistenza di due sfere distinte, separate e autonome, quella privata e quella pubblica. Permette di andare oltre l'analisi marxiana che continua a vedere la subordinazione delle donne come attinente alla sfera economica, e che mantiene allo stesso tempo in piedi una visione separata delle due sfere, quella privata e quella pubblica.

Secondo Alice Echols il femminismo radicale attraverso la distinzione fra sesso e genere, ha avuto l'intento da una parte dimostrare che la mascolinità e la femminilità fossero costrutti sociali e non biologicamente determinati, dall'altra si poneva il fine di liberare le donne da una femminilità normativa, auspicando una realtà in cui ognuno fosse messo in condizione di scegliere come essere al di là dell'opposizione maschio-femmina<sup>34</sup>. Quindi il femminismo radicale si è posto il fine di mettere in discussione l'esistenza del "principio femminile". Echols sostiene che successivamente a questo tipo di femminismo si è formata un'altra corrente che definisce "culturalista", in quanto auspica lo sviluppo di una cultura specificatamente femminile, riferendosi ad una differenza ontologica dell'essere donna.

---

<sup>34</sup> Alice Echols, "The new feminism of yin and yang" in Ann Snitow, Christine Stansell, e Sharon Thompson, *Powers of desire. The politics of sexuality*, Monthly Review Press, New York 1983, pp 439-459  
Alice Echols è docente di Inglese, Studi di Genere e Storia, presso l'*University of Southern California*. È autrice di *Daring to be bad: radical feminism in America, 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis London, 1989; *Shaky ground: the '60s and its aftershocks*, Columbia University Press, New York 2002.

L'autrice ritiene che il femminismo radicale abbia un approccio materialista, nel momento in cui legge l'oppressione in termini economici, sociali e politici, e ritiene quindi necessario il cambiamento della realtà esterna per la liberazione della donna. Al contrario quello culturalista legge l'oppressione come falsa coscienza delle donne, e ritiene possibile una liberazione individuale attraverso l'assunzione della vera femminilità, nel contesto patriarcale. Si viene quindi a creare una frattura fra donne che esprimono la donnità e donne che secondo le femministe culturaliste sono maschio-centrate, cui viene negata qualsiasi tipo di capacità di agire e di progetto politico. Sottolineando l'aspetto psicologico del rapporto uomo-donna, la loro analisi si concentra sul comportamento, e non sulla dimensione del potere che rende asimmetrica la relazione fra i generi. È l'aggressività e la competitività del principio maschile ad essere responsabile del sessismo, del razzismo, della guerra e dei disastri ecologici. Quindi la soluzione è da ricercare nella riaffermazione del principio femminile. Pertanto uomini e donne sono ridotti a mere caricature di se stessi. La sessualità maschile è per natura aggressiva e compulsiva, quella femminile è per natura tenue ed eterea. L'autrice poi si meraviglia di come le femministe culturaliste spieghino il rapporto uomo-donna invocando tesi biologiche, nonostante il femminismo radicale abbia esplicitamente rifiutato questo tipo di spiegazioni che sono servite a giustificare la gerarchia di genere. Il patriarcato è così letto nei termini della rapacità e della rudezza della biologia maschile, vale a dire che l'uomo esercita il dominio a causa della sua conformazione biologica. Se quindi il corpo maschile è connotato negativamente, quello femminile è definito una potente risorsa. Il femminismo culturalista distingue fra femminilità condizionata dal patriarcato e natura femminile. La prima è passiva e sottomessa, la seconda è materna, amorevole, aperta, egualitaria. Quindi la passività femminile è frutto del condizionamento patriarcale, invece la mascolinità è il riflesso diretto della biologia maschile. Per il femminismo radicale invece, l'uomo è oppressore non a causa del suo sesso biologico, ma perché razionalizza la sua supremazia sulla base della differenza biologica. Vale a dire per le differenzialiste il sesso biologico è la causa dell'oppressione, invece per le radicali la differenza biologica viene chiamata in causa ideologicamente per giustificare l'oppressione. Per il femminismo culturale, invece, la mascolinità è immutabile, l'uomo è identificato con il nemico a causa del suo sesso, e non perché il sistema patriarcale gli attribuisce potere.

Per quanto concerne le altre analisi politiche, fra cui quelle critiche verso il capitalismo, sono completamente screditate da questo tipo di femminismo, poiché contravvengono al credo che solo attraverso il ritorno ai naturali, autentici e veri valori femminili ci sarà un cambiamento significativo. Così i rapporti di classe e di razza sono analizzati come meri riflessi del predominio biologico maschile. Le divisioni all'interno del movimento femminista sono lette non come frutto di diverse analisi politiche, ma come l'effetto della rovina del patriarcato del legame madre-figlia, che si riflette nelle relazioni fra tutte le donne. Il femminismo diviene sinonimo di legame femminile, quindi la riabilitazione del rapporto madre-figlia diviene centrale per la liberazione della donna. Così se il rapporto madre-figlia diviene idilliaco, il problema della rivalità fra donne viene del tutto rimosso.

Quindi per le differenzialiste l'oppressione femminile è il frutto della repressione del principio femminile, di contro invece alle radicali per le quali l'oppressione deriva dalla costruzione del femminile. Pertanto, per le prime è necessario massimizzare ed estendere l'identità femminile, associata a valori umani vitali, senza peraltro scrutinare quanto il patriarcato abbia influito sulla formazione di tale identità. Facendo equivalere il femminismo con la riaffermazione dell'identità e della cultura femminile, la corrente differenzialista sembra promettere una soluzione immediata alla mancanza di potere delle donne all'interno del sistema sociale e politico. Il femminismo culturale rappresenta per Echols un ritiro dalle difficoltà della lotta politica per rifugiarsi invece nell'autoreferenzialità e nell'auto-gratificazione che il legame comunitario femminile offre.

Come sostiene Eleni Varikas<sup>35</sup>, dopo la formulazione della categoria genere, sono state avanzate al termine "genere" riserve che apparentemente erano terminologiche, ma che in realtà nascondevano riserve teoriche e politiche. Introdurre un termine che nomina in maniera specifica il rapporto di potere uomo-donna, quindi rifiutare di sussumerlo sotto altri rapporti sociali, mette in discussione i paradigmi dominanti. In maniera maggiore rispetto al concetto di *sex* o di *differenza sessuale*, il genere mette in risalto la dinamica fra i sessi, che veicola una duplice conflittualità, politica e scientifica. Politica perché sostiene che il

---

<sup>35</sup> Eleni Varikas, *Il sesso e il genere. L'esclusione delle donne dalle società moderne*, Edizioni Alegre, Roma 2009, pp. 27-37.

Eleni Varikas, di doppia cittadinanza greca e francese, insegna Scienze Politiche e Teoria di Genere presso l'Université Paris VIII ed è ricercatrice al CNR. Oltre all'opera già citata è autrice dei seguenti testi: *La revolte des dames: genèse d'une conscience féministe dans la Grèce au 19. siècle (1830-1907)*, Université de Lille, Lille 1988; *Gender and History: retrospect and prospect* (coautrice con Leonord Davidoff, Keit McClelland), Blackwell Publishers, Oxford 1999; *Les femmes de Platon a Derida: antologie critique* (coautrice con Francois Collin e Evelyne Pisier), Plon, Paris 2000.

dimorfismo sessuale, maschio e femmina, che è uno dei più antichi e più potenti fondamenti pre-politici della gerarchia, ha un carattere arbitrario e convenzionale. Con questo intento sostituisce *sex* e *sexual difference*, di cui si contesta il determinismo biologico e l'utilizzazione auto-esplicativa, con il termine *gender* che attira l'attenzione sulla costruzione sociale e politica delle categorie di sesso, sui rapporti di potere che creano individui maschi e femmine, uomini e donne in una determinata società. Ma come detto prima, il genere veicola anche una conflittualità scientifica in quanto non si limita ad aggiungere al corpus scientifico costituito l'apporto delle donne, ma sottopone ad esame critico tutto ciò che è stato asserito, con una pretesa di validità universale.

Per Varikas il concetto di genere è utile perché legge il rapporto di subordinazione femminile in maniera storica. Serve per contrapporsi alla logica dicotomica delle categorizzazioni di sesso, cui soggiacciono anche quelle teorie femministe che al fine di valorizzare le donne, di contro alla superiorità maschile, asseriscono una superiorità femminile, legata alla funzione materna e quindi fanno riferimento all'anatomia, senza uscire dal determinismo biologico, e senza mettere in discussione la logica binaria che è quella che bisogna abbandonare.

Varikas sostiene che il genere serve a far concepire l'antagonismo dei sessi come una configurazione di potere, che ha come oggetto la subordinazione delle donne e attraverso questa, gli assiomi, le categorie le distinzioni con cui concepiamo il politico e la politica. Bisogna indagare come il genere costituisce la politica e la politica costituisce il genere. Essere donna o uomo, è essere diventato donna o uomo, il che rimanda alle modalità di assoggettamento e di costruzione del potere, a quelle di divenire soggetto e di cambiamento storico. A proposito del rapporto fra genere e potere, Arthur Brittan<sup>36</sup> sostiene che il genere non è semplicemente un'organizzazione in cui i ruoli di uomo e donna sono decisi in modo contingente e casuale. Al contrario in ogni momento dato, il genere riflette gli interessi materiali di chi ha il potere e di chi non lo ha.

Anche secondo Teresa de Lauretis il genere non è un semplice derivato del sesso anatomico, ma una costruzione simbolica, una rappresentazione, l'effetto combinato di innumerevoli rappresentazioni discorsive che provengono da diversi apparati istituzionali dello stato,

---

<sup>36</sup> Arthur Brittan, "Masculinity and Power" in Carol C. Gould, *Gender*, Prometheus Book, New York 1997, pp. 113-119. Arthur Brittan collabora con il Dipartimento di Sociologia dell'Università di York, Regno Unito; è anche autore di: *Meanings and situation*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1973; *Sexism, racism and oppression*, Basil Blackwell, New York 1985.

quali la famiglia, la scuola, la giurisprudenza, la medicina, e così via, ma anche dalle forme stesse della cultura, quali il linguaggio, l'arte, i media. Queste pratiche discorsive che determinano il genere sono definite da de Lauretis "tecnologie del genere"<sup>37</sup>. Definire il genere una costruzione simbolica e discorsiva non significa negare che abbia effetti concreti nella vita materiale degli individui. Al contrario la realtà del genere sta precisamente negli effetti di realtà prodotti dalla sua rappresentazione. Vale a dire che il genere si realizza, diviene realtà concreta, quando la rappresentazione diviene autorappresentazione, ovvero viene assunta dal soggetto quale componente della propria identità. Per questo de Lauretis propone il neologismo "en-gender," che traduce in italiano "ingenerarsi": il soggetto si *ingenera*, vale a dire si produce in quanto soggetto nell'assumere, nel far proprie le posizioni specificate dal sistema sesso-genere di una data società. Il soggetto è ingenerato in quanto soggetto alle tecnologie del genere. *En-gender* quindi fa riferimento sia al verbo *en-gender*, generare, sia al termine *gender*, volendo dire che il soggetto è generato nel genere, ossia costituito in quanto uomo o donna; e viceversa il genere è inscritto nella soggettività sin dai primi giorni di vita. De Lauretis sostiene anche che se il genere è una costruzione sociale che si concretizza variamente nei singoli individui, non solo il genere non è una proprietà intrinseca dei corpi o una qualità ad essa connaturata, ma al contrario è proprio il genere, assunto o fatto proprio dal soggetto, che ne definisce il corpo.

Toril Moi, studiosa di teoria femminista, a questo proposito propone di distinguere concettualmente i termini *femminile*, *femminilità* e *femminista*<sup>38</sup>. Innanzi tutto essere *femminista* è una posizione politica, *femminile* è ciò che attiene al fatto di essere biologicamente donna, *femminilità* attiene ad una serie di caratteristiche definite

---

<sup>37</sup> Teresa de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 96-101;

Teresa de Lauretis è nata in Italia, ed è dottore di ricerca in Lingue e Letteratura moderna, presso l'Università Bocconi di Milano; è docente di storia della coscienza, presso l'Università di California, Santa Cruz; oltre all'opera citata è autrice di numerosi saggi, fra cui: *La sintassi del desiderio: struttura e forma del romanzo sveviano*, Longo, Ravenna 1976; *Differenza e indifferenza sessuale: per l'elaborazione di un pensiero lesbico*, Estro Firenze 1999; *The cinematic apparatus* (coautore Stephen Heath), Macmillan, Houndmills 1980; *Umberto Eco*, La Nuova Italia, Firenze 1981; *Alice Doesn't: feminism, semiotic, cinema*, Basingstoke, Londra 1984; *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1987; *Pratica d'amore: discorsi del desiderio perverso*, La Tartaruga, Milano 1987; *Feminist Studies, critical studies*, Basingstoke, London Macmillan 1988; *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*, Macmillan, Houndmills 1989; *Sui generis: scritti di teoria femminista*, Feltrinelli Milano 1996.

<sup>38</sup> Toril Moi "Feminist, female, femininity" in Catherine Belsey e Jane Moore, *The feminist Reader: essays in gender and the politics of literary criticism*, Macmillan, Londra 1989, pp. 117-132;

Toril Moi (Norvegia, 1953) è docente di Letteratura e *Romance studies*, presso la Duke University; è specializzata in teoria femminista e scritture femminile; fra le sue opere le più rilevanti sono: *Sexual-textual politics: feminist literary theory*, Methuen, Londra 1985; *French feminist thought: a reader*, Basil Blackwell, Oxford 1987; *What is a woman?: and other essays*, Oxford University Press, Oxford 1999. *Simone de Beauvoir: the making of an intellectual woman*, Oxford University Press, Cambridge 2008.

culturalmente. Il fatto di essere biologicamente donna, non garantisce un approccio femminista, essendo tale approccio una posizione politica, includendo quindi l'aspetto della scelta. Quindi il fatto che alcune donne scrivano sulle donne non garantisce che siano immuni da visioni sessiste sulla questione femminile. Moi evidenzia il tranello politico insito sia nel confondere *femminile* con *femminista*, sia nel ritenere che la *femminilità* sia inclusa nel *femminile*. Questo perché *femminilità*, come *mascolinità*, sono costrutti sociali, ovvero modelli di sessualità e comportamenti imposti da norme culturali, sociali e politiche, invece *femminile* e *maschile* fanno riferimento soltanto al fatto di essere maschi e femmine nell'aspetto puramente biologico della differenza sessuale. La *femminilità* attiene alla cultura, il *femminile* alla natura. Secondo questa prospettiva l'oppressione delle donne consiste nell'imporre una serie di standard sociali di femminilità a tutti gli esseri biologicamente donne, al fine di far credere che questi standard specificamente prescelti di femminilità siano naturali, in maniera tale che una donna che rifiuti tali standard può essere etichettata sia come non femminile sia come non naturale o contro natura. Quindi è nell'interesse del dominio patriarcale che queste due forme, *femminile* e *femminilità*, siano costantemente confuse, come è nel suo interesse far credere che esista un'essenza femminile chiamata *femminilità*. Secondo l'autrice chi definisce la femminilità in maniera essenzialistica, ovvero chi crede in un'essenza femminile data per natura, o perché fa propri assunti patriarcali o perché referente del nuovo femminismo, fa il gioco di chi vuole che le donne si conformino a predefiniti modelli di femminilità. Da qui scaturisce la messa in discussione di Toril Moi degli assunti del femminismo differenzialista. Prima di tutto, è necessario chiedersi se è negli interessi del femminismo cercare di fissare il significato di femminilità. Il patriarcato ha sviluppato una intera serie di caratteristiche della femminilità, fra cui la dolcezza, la modestia, la remissività, l'umiltà, e così via. A questo punto è desiderabile per le femministe sviluppare un'altra serie di virtù della femminilità, sebbene auspicabili? Non si ricadrebbe nell'opposizione binaria maschio-femmina assegnandole una dimensione metafisica? Ma vi è anche un altro rischio nello sviluppare una definizione positiva di femminilità da parte delle femministe, quello di far confondere femminilità e essere di sesso femminile, ricadendo nel gioco patriarcale. Perché per quanto possa essere gratificante essere definite in quanto donne pacifiste, armoniose, benefiche, creative e così via, tale pletora di nuove virtù non è meno essenzialista di quella precedente, e non meno oppressiva nei confronti di donne che non vogliono essere così definite e ingabbiate. È

sempre stato il patriarcato che ha imposto una vera natura attinente al femminile e alla femminilità, per cui l'essenzialismo e il biologismo, che fa da sfondo al desiderio di assegnare virtù femminili a tutti i corpi di donne, necessariamente gioca a favore del patriarcato.

Della stessa opinione è Kate Soper<sup>39</sup>, che fornisce ulteriori spiegazioni della messa in discussione del differenzialismo. Riferendosi al femminismo differenzialista francese, in particolare ad Irigaray<sup>40</sup> e Cixous<sup>41</sup>, ritiene che il loro tentativo di rifiutare la visione negativa della donna avanzata dal fallocentrismo, che invoca esplicitamente la differenza femminile non dà garanzie di tirarsi fuori dallo stesso universo fallocentrico. Questo perché la differenza richiamata rinvia direttamente alla differenza del corpo femminile e all'esperienza del corpo, in un modo che reintroduce l'identificazione dell'ordine simbolico mascolino della sessualità con i genitali, ed essenzializza la funzione materna, laddove celebra la ricchezza, la pienezza, la fecondità del corpo femminile. Se la differenza femminile è definita nei termini della funzione materna, allora molte donne nella loro vita reale sono escluse dalla femminilità, allorquando non siano madri o non desiderino diventarlo. Per di più l'associazione della femminilità con il materno o con il corpo femminile è immancabilmente problematica per molte femministe che vedono proprio in questa elaborazione un processo di significazione a favore del dominio maschile che tentano di contestare. È proprio il richiamo alla differenza femminile che ha giustificato l'irragionevole e ingiusta relega nel domestico delle donne, la divisione del lavoro che le ha danneggiate economicamente e socialmente, presentandole oltretutto come gratificanti e soddisfacenti dal punto di vista femminile. Kate Soper puntualizza che laddove si fa un richiamo alla differenza si tende ad essenzializzare la fisicità e le funzioni femminili, con l'effetto di riprodurre piuttosto che superare la divisione tradizionale maschio-femmina,

---

<sup>39</sup> Kate Soper, *Troubled pleasures: writings on gender, politics and hedonism*, Verso, Londra 1990, pp 1-25.

Kate Soper è docente di *Modern European Studies* e di *Literature and modernity* presso la London Metropolitan University. È autrice di: *Humanism and anti-humanism*, Hutchinson 1986; *Troubled Pleasure, writings on politics, gender and hedonism*, Verso, Londra 1990; *On human needs*, Hervest Press 1991; *What is nature? Culture, politics and the non-human*, Blackwell 1995; *The politics and the pleasure of consuming differently* (coautori: Lyn Thomas e Martin Ryle) London Verso 2001.

<sup>40</sup> Luce Irigaray è la teorica più importante del femminismo differenzialista francese, che ha influenzato il pensiero della differenza italiano. Le opere più importanti sono: *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978; tr.it. Luisa Muraro di *Ce sexe qui n' en est pas un*, Les Editions de Minuti, Parigi 1977; *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985, tr.it di Luisa Muraro dell'or. *Ethique de la difference sexuelle*, Les Editions de Minuit, Parigi 1984.

<sup>41</sup> Helene Cixous, esponente di spicco del femminismo della differenza francese, ha fondato il centro di Women's Studies all'Università di Paris VIII, di cui è docente. Le sue opere più importanti sono: *Entre l'écriture*, Editions des femmes, Parigi 1986; "Le rire de la meduse", *l'Arc*, n.45, 1975.

lasciando che la donna sia ridotta al proprio corpo e al silenzio, piuttosto che metterne in rilievo la storicità, la complessità, la dinamicità, la razionalità. Inoltre il totale isolamento del femminile nelle teorie differenzialiste, la negazione dell'interazione culturale fra femminilità e mascolinità, sembra preludere all'abbandono di qualsiasi critica al patriarcato ed approdare all'auto-assorbimento nel femminile. Secondo Soper, a dispetto delle sue pretese d'avanguardia questo tipo di femminismo conferma in modo inquietante i presupposti tradizionali sulla natura del pensare femminile. Il pensiero femminile sarebbe resistente all'obiettività, protenderebbe all'amore e all'amicizia viste nella dimensione erotica, ma di un erotico amorfo, che tutto avvolge. L'esperienza femminile sarebbe anti-intellettuale, e l'espressione femminile farebbe ricorso a metafore arbitrarie, come se l'esattezza e la limpidezza fosse una caratteristica maschile da evitare. Ma se le donne dovessero riscoprire la propria voce, così descritta, questo sarebbe d'ostacolo alla liberazione delle donne stesse. Non solo perché queste caratteristiche si prestano a costrutti ideologici sulla femminilità di tipo patriarcale, ma perché sono in sé ideologiche, nel senso che pretendono di generalizzare in modo illegittimo specifiche forme di pensiero e di interpretazione della realtà. Risultano particolarmente offensive per chi non si specchia in questa rosa di caratteristiche che sono le uniche ad essere associate alla possibilità di una definizione femminile positiva.

Judith Squire spiega come la differente elaborazione nel femminismo della diversità uomo-donna, porti a obiettivi politici diversi e inconciliabili<sup>42</sup>. Le femministe che ritengono che la differenza sia una manifestazione del sessismo, una creazione patriarcale elaborata per razionalizzare la disuguaglianza dei sessi, ritengono che il genere debba essere irrilevante o non pertinente a livello politico. Secondo questa analisi, i presupposti sessisti sulla differenza femminile hanno lavorato in favore della discriminazione delle donne, quindi l'obiettivo deve essere quello di garantire alle donne uguali diritti rispetto agli uomini e pieno ed eguale accesso alla sfera pubblica. La diffusa opinione per cui le donne non sono pienamente razionali è stata ripetutamente usata per giustificare e perpetuare la loro esclusione dalla piena cittadinanza. Di fronte a dati che potrebbero indicare la differenza femminile, come ambizioni, vocazioni, scelte formative e professionali diverse da quelle

---

<sup>42</sup> Judith Squire, *Gender in political theory*, Polity Press, Cambridge 1999.

Judith Squire è docente di Teoria Politica presso il Dipartimento di Politiche, Università di Bristol; è autrice di diverse opere fra cui: *Feminisms* (coautrice: Sandra Kemp) Oxford University Press, 1997 *The new politics of gender equality*, Palgrave Macmillan, New York 2007.

maschili, tale corrente ritiene che siano il risultato del sedimentarsi dell'ineguaglianza sessuale. Se queste differenze esistono sono costruzioni sociali, frutto di una società che tutela gli interessi degli uomini e reca svantaggio alle donne. Quindi il progetto politico è quello di andare oltre queste differenze, che sono state utilizzate per escludere le donne da posizioni sociali prestigiose e ben valutate. L'asserzione che le donne non siano capaci di ragionare in modo razionale, astratto, generalizzante necessario allo svolgimento del lavoro politico, deve essere contestata, per permettere una piena inclusione delle donne nella sfera pubblica.

Le femministe differenzialiste al contrario accettano, anzi celebrano le differenze. Gli uomini e le donne sono differenti, tuttavia la differenza femminile non deve essere letta come inferiorità, ma deve essere riconosciuta e valorizzata. A tal fine il progetto politico è quello di far divenire centrale, ciò che è marginale, ovvero i valori femminili, quali l'attitudine alla cura, il pacifismo, l'intuizione, l'emotività, di contro a valori maschili, quali l'individualismo, la competizione, la razionalità. A livello di teoria politica si propone di sostituire il pensiero centrato sull'uomo, con un discorso che privilegia l'esperienza delle donne e la prospettiva femminile. Il fine di questo femminismo è di evidenziare la differenza fra uomini e donne, e valorizzare l'identità comune di donne in quanto tali. Il mondo è diviso in due, vi sono modi di pensare, di percepire, di giudicare, di far politica maschili e femminili, due identità, delle quali quella femminile è la migliore. Quindi negare la differenza equivale a reprimere l'autentica natura femminile. Un ordine politico giusto è quello che riconosce la specificità femminile e incorpora i valori femminili.

Tuttavia la prospettiva ugualitaria non richiede che ognuno sia trattato allo stesso e identico modo in senso sostanziale. Piuttosto abbraccia una prospettiva che vede le donne come individui che possiedono la ragione, e quindi sono titolari del pieno godimento dei diritti umani. L'enfasi non è sull'eguaglianza nei risultati, ma nell'eguaglianza delle opportunità. Visto che le donne hanno eguale capacità di utilizzare la ragione, esse meritano eguale rispetto ed eguali opportunità. Non è un approccio che richiede che gli individui risultino tutti uguali, ma è un approccio procedurale che richiede che tutti gli individui, al di là del genere, siano soggetti alle stesse regole procedurali, e agli stessi parametri di valutazione, di modo che ognuno possa egualmente scegliere di perseguire i propri fini a proprio modo. Questo non omologa gli individui, non nega le loro differenze, dato che la premessa di

questo tipo di eguaglianza, è che ognuno possa realizzare in modo autonomo ed equo il proprio differente progetto di vita.

Quindi l'eguaglianza non va confusa con uniformità. Al contrario la forza concettuale dell'eguaglianza si basa sul presupporre differenze che devono sotto alcuni aspetti essere trattate ugualmente.

Ciò che costituisce eguale trattamento è sottoposto ad un intenso dibattito nella teoria politica, ma le critiche delle teorie differenzialiste si riferiscono ad un concetto di eguaglianza ristretto e molto regressivo.

La prospettiva differenzialista ritiene invece che le donne debbano entrare nella sfera pubblica con la loro particolarità. Si tende a sottolineare il simbolo della maternità per enfatizzare la specificità del contributo delle donne alla cittadinanza. La pratica della maternità farebbe sviluppare una forma di pensiero materno che ha come perno l'amore attento. Quindi non bisogna pensare a come far sì che le donne non siano assorbite da questo ruolo e vadano al di là di questo modo di pensare al fine di essere cittadine attive. Al contrario il problema politico è come sviluppare un concetto di cittadinanza che includa il pensiero materno. L'altra corrente, quella egualitaria, contesta che questo progetto rafforzi gli stereotipi esistenti sulle donne e che voglia includere nell'arena pubblica valori e relazioni che non sono di tipo politico.

Inoltre non vedere le differenze come relazionali, comporta che siano percepite come l'altro assoluto, come reciprocamente esclusive, come opposizioni categoriali. Questo significa che i gruppi ritenuti differenti sono percepiti come se non avessero nulla in comune l'uno con l'altro, e che la differenza all'interno del gruppo sarebbe soppressa. Quindi la definizione di differenza come esclusione e opposizione nega le differenze. Reclamare l'identità esclusiva di un individuo come donna serve non solo a perpetuare l'idea che le donne siano totalmente differenti dagli uomini, ma anche a reprimere diversità significative fra donne.

Per quanto concerne le implicazioni del genere sulla storia delle donne, Joan Scott nella raccolta di saggi "*Gender and the Politics of history*"<sup>43</sup>, sostiene che *genere* vada inteso come il sapere sulla differenza fra i sessi. Sapere sta indicare le interpretazioni delle relazioni umane prodotte dalla cultura e dalla società, nel caso del genere le relazioni fra uomini e donne. Questo sapere non è né assoluto né vero, ma relativo, il suo utilizzo e

---

<sup>43</sup> Joan w. Scott, *Gender and politics of history*, Columbia University press, New York 1988.

significato è contestato a livello politico, e si riferisce ai modi in cui le relazioni di potere, di subordinazione e dominazione, sono costruite. Il sapere si riferisce non solo alle idee, ma anche alle istituzioni e alle strutture, alle pratiche quotidiane, che costituiscono le relazioni sociali. Il sapere è un modo di ordinare il mondo, in quanto tale non viene prima dell'organizzazione sociale, ma è inseparabile dall'organizzazione sociale stessa. Il genere è quindi l'organizzazione sociale della differenza fra i sessi. Il che non significa che il genere riflette o implementa differenze fisiche o naturali fra uomini e donne; piuttosto il genere è il sapere che stabilisce significati per le differenze corporee. Questi significati cambiano, a seconda delle culture, dei gruppi sociali, e del tempo, poiché nessuna delle differenze corporee, inclusi gli organi riproduttivi femminili, determinano in modo univoco il modo in cui le divisioni sociali saranno formulate. La differenza sessuale si può concepire soltanto come funzione del nostro sapere sul corpo, sapere che non è puro, in quanto non può essere isolato dalle sue implicazioni che si riflettono in un campo discorsivo molto ampio. La differenza fra i sessi, quindi, non è la causa originaria e ultima dalla quale si può far derivare l'organizzazione sociale, ma è una variabile dell'organizzazione sociale, che deve essere soggetta a spiegazione.

La storia non è semplicemente la registrazione dei cambiamenti dell'organizzazione sociale dei sessi, ma partecipa essa stessa alla produzione del sapere sulla differenza fra i sessi. Secondo Scott, quando si parte dal presupposto che categorie identitarie riflettano l'esperienza obiettiva si arriva a conclusioni che servono a confermare più che a mettere in discussione la visione prevalente sulle donne. Ovvero dando per scontato che le donne abbiano caratteristiche specifiche oggettive costantemente e coerentemente diverse da quelle degli uomini, e che queste generino bisogni, interessi definibili come femminili, gli storici e le storiche implicano che la differenza sessuale sia naturale, e quindi che non sia un fenomeno sociale. Quindi questo tipo di ricerca di un'analisi della discriminazione ricade in una logica circolare, per cui l'esperienza diversa dei due sessi spiega la differenza fra uomo e donna, e la differenza fra uomo e donna spiega la loro diversa esperienza. Di solito la visione di ciò che costituisce l'esperienza maschile o femminile incorpora le esistenti visioni normative. Fatta da questo punto di vista la storia delle donne, secondo Scott, finisce per abbracciare l'idea della differenza sessuale innata, che è usata per giustificare la discriminazione.

La storia da un punto di vista del genere non deve riguardare in maniera semplicistica alle cose che sono accadute agli uomini e alle donne e come questi hanno reagito a queste cose, ma deve riguardare il modo in cui sono stati elaborati e costruiti i significati soggettivi e collettivi di donne e uomini in quanto categorie di identità. Se le identità cambiano nel tempo e a seconda del contesto, non si possono utilizzare semplicemente modelli di socializzazione che vedono il genere come il prodotto più o meno stabile dell'educazione della prima infanzia in famiglia e nella scuola. Ma bisogna anche mettere in discussione la compartimentazione della storia che relega il sesso e il genere nell'istituzione familiare, associa la classe al posto di lavoro e alla sfera pubblica, e colloca la guerra e le problematiche costituzionali soltanto nell'alta politica del governo e degli stati. Dato che tutte le istituzioni implicano una qualche divisione del lavoro e che le strutture della maggior parte delle istituzioni si basano sulla premessa della divisione sessuale del lavoro, e dato che riferimenti al corpo biologico spesso legittimano la scelta delle forme istituzionali, il genere è un aspetto dell'organizzazione sociale generale. Laddove vi è una lotta per il potere, lì si elaborano significati sulla differenza fra i sessi, quindi il genere è coinvolto in ogni evento storico.

Giovanna Zincone in un testo dedicato agli studi su donne e politica<sup>44</sup>, invita le studiose ad abbandonare un approccio che definisce essenzialista. Essenzialiste sono quelle analisi che fanno riferimento ad un ordine sociale sessuato, basato sulla differenza sessuale originaria e intrascendibile delle donne, come quelle di Maria Luisa Boccia<sup>45</sup>, Adriana Cavarero<sup>46</sup> e Claudia Mancina<sup>47</sup>. Questi studi parlano di un'irriducibile essenza femminile, rimandando alla diversità di strutture logiche e alla diversità di natura etico-politica femminile, sino a sostenere che il movimento delle donne sia di natura radicalmente diversa rispetto agli altri

---

<sup>44</sup> Giovanna Zincone, *Fuga dall'essenzialismo: un bilancio degli studi su donne e politica*, Il Segnalibro Editore, Torino 1990.

Giovanna Zincone è professore ordinario di Sociologia Politica presso la Facoltà di Scienze politiche, dipartimento di Scienze sociali della Università di Torino. È autrice di: *Da sudditi a cittadini*, Il Mulino, Bologna 1992; *Uno schermo contro il razzismo*, Donzelli Roma 1994; *Usa con cautela: l'Italia che cambia e il modello americano*, Donzelli, Roma 1995.

<sup>45</sup> Maria Luisa Boccia, esponente del pensiero della differenza italiano, il suo testo più importante è *La differenza politica*, Il Saggiatore, Milano 2002; è docente di filosofia politica all'Università di Siena.

<sup>46</sup> Adriana Cavarero è una delle fondatrici del pensiero della differenza italiano e coautrice del loro manifesto filosofico: *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987. Insegna filosofia politica all'Università di Verona; ha pubblicato anche: *Corpo in figure, filosofie e politiche della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2007.

<sup>47</sup> Claudia Mancina, teorica del pensiero della differenza, una delle sue opere è: *Differenze nell'eticità: amore, famiglia, società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1991. Claudia Mancina insegna etica dei diritti nella Facoltà di Filosofia di Roma, La Sapienza.

movimenti politici e che i sistemi politici permeati dalle donne sarebbero essenzialmente altro rispetto a quelli precedenti. Seguendo questo approccio, si ritiene che la costituzione di un gruppo politico di donne efficace non sia praticabile se non si fonda sulla fiducia femminile di attingere ad una natura umana diversa. Vale a dire che secondo tale approccio non si può elaborare un progetto politico se non partendo da un'identità basata sulla differenza femminile che diviene una condizione *sine qua non* di una prospettiva di cambiamento. Zincone critica questa impostazione e sostiene che non è necessario ricorrere ad archetipi femminili e maschili per formare un gruppo politico capace di avere consensi. Ritiene inoltre che i diritti sono stati negati storicamente alle donne, ma anche ai lavoratori dipendenti e ai neri, proprio in base ad una presupposta identità diversa e naturale, e quindi coloro che fanno riferimento ad identità irriducibili devono fare molta attenzione a non ricadere in vecchi pregiudizi sulla femminilità che hanno condotto a discriminazioni sociali e politiche.

## Capitolo Secondo

### SUL PENSIERO MATERNO E SUL FEMMINISMO SOCIALE

#### 1. Le implicazioni politiche del pensiero materno, del femminismo sociale e le critiche.

Nelle teorie femministe contemporanee l'istituzione familiare è stata sotto diversi punti di vista definita oppressiva per la donna, per una serie di ragioni, che variano dal relegarle al ruolo domestico e di cura, all'appiattirla alla sola dimensione materna, sino alla divisione sessuale del lavoro, che si ripercuote in ogni sfera, anche quella politica. Tuttavia a partire dalla metà degli anni Settanta si è sviluppato un femminismo che sostiene l'essenzialità della famiglia e la centralità della maternità nella vita della donna.

La maternità in questo tipo di femminismo assume nuovamente un ruolo di primo piano sia come esperienza specifica del sesso femminile, sia in quanto contribuisce alla formazione dell'identità di donne, e quindi alla coscienza politica femminista.

Per la filosofa femminista Sarah Ruddick, la maternità comporta l'acquisizione di virtù positive e di una visione metafisica specifica, in maniera tale che si viene a delineare il *maternal thinking* "pensiero materno" con precisi risvolti politici.<sup>48</sup>

Il pensiero materno è la controparte di una cultura dominata dal maschile e propone una visione alternativa dello stare al mondo.

La madre ha un potere specifico che deriva dalla capacità di generare e di allevare i propri figli, e stabilisce uno speciale legame fisico con questi, non comparabile con quello paterno. Per l'autrice la maternità è fonte di un amore profondo e di una dolcezza unica, quindi le femministe che evidenziano soltanto l'aspetto negativo della pratica della maternità, generano un pensiero oppressivo per le donne. La maternità può comportare isolamento, ma si può accompagnare anche ad un condivisione del piacere con altre donne, dalla gratitudine e l'orgoglio dei nonni, e all'amore paterno del partner.

Per Ruddick il pensiero materno è una delle manifestazioni del pensiero femminile, che si sviluppa nelle donne in maniera radicalmente diversa rispetto agli uomini. L'unica breve

---

<sup>48</sup> Sarah Ruddick, "Maternal thinking", *Feminist Studies*, v 6, n 2 (summer) 1980, pp. 342-367; Id, *Maternal thinking: towards a politics of peace*, Beacon Press, Londra 1989.

Sarah Ruddick (1935) è professore emerito di filosofia e studi femministi presso la *New School University, New York*.

spiegazione che l'autrice fornisce di tale differenza è che le bambine hanno un rapporto diverso con l'amore materno rispetto ai bambini.

L'autrice parla di "pensiero materno" e non semplicemente di "maternità" perché fa riferimento alle capacità intellettuali che una madre sviluppa, ai giudizi che formula, alle attitudini metafisiche che assume e ai valori che afferma. Per Ruddick l'attività della maternità è una vera e propria disciplina: si pone determinate domande piuttosto che altre, stabilisce precisi criteri per stabilire la verità, verifica le risposte che si dà, e di volta in volta conferma o modifica le sue acquisizioni. Tale disciplina è molto diversa da quelle che dominano nel pubblico. La maternità risponde almeno a tre esigenze: il mantenimento (della vita), la crescita, l'approvazione sociale. Il mantenimento è la domanda più stabile e importante, e la madre agendo per preservare la vita stabilisce una relazione particolare con la natura. La sua vicinanza alla natura inizia con la gravidanza, e continua con la nascita del figlio o della figlia che è esposto/a alle malattie, quindi la natura può essere alleata ma anche nemica della madre.

Fa parte del pensiero materno anche il "lavoro procreativo", tutto quello che una donna compie per proteggere e contenere il feto: la parte culminante e la speranza distintiva di tale lavoro è il parto. Il lavoro procreativo è essenzialmente femminile, e viene svolto da una sola donna. Spesso le donne sviluppano presto un atteggiamento materno nei confronti del feto, e un profondo senso di attaccamento ad esso. Secondo Ruddick, si ha una tendenza a minimizzare l'unico aspetto della cura di un figlio che gli uomini non possono condividere con le donne, quella potenzialità del corpo, quella vulnerabilità e insieme quella forza esclusiva delle donne. Questa diversità fra uomo e donna nella capacità di dare la vita provoca sensi di colpa, invidia e risentimento. Ed è anche comprensibile che i genitori maschi cerchino di appropriarsi degli impegni e dei compiti della procreazione, con frasi del tipo "avremo un bambino a giugno", "stiamo ancora allattando il bambino", e che uomini e donne rifiutino di riconoscere questa differenza che crea tanto disagio nell'origine del loro rapporto con il figlio o con la figlia. Per quanto possa apparire generosa, questa visione di "procreazione condivisa", che vuole superare i confini insiti nel sesso, è secondo l'autrice infondata e pericolosa. È sempre più evidente che l'invidia che si nasconde dietro alla volontà di minimizzare la procreazione alimenta tutto un apparato tecnocratico e legale capace di prevaricare e sfruttare il corpo della donna in un modo che non ha precedenti. Alcuni ricercatori sperano che il corpo maschile possa essere modificato in modo che sia

possibile anche dentro di esso la gestazione del feto, e quindi la gravidanza. Tra femministe e scienziati fiorisce tutta una serie di fantasie sui cosiddetti figli della provetta. L'autrice ribadisce che un uomo non è impegnato in alcuna attività che possa paragonarsi, per fatica, impegno e compiti, alla gravidanza, con tutte le ansie, le imposizioni di esami, i disagi, il dolore, le gioie, le esaltazioni di momenti unici. Secondo Ruddick è necessario preservare le differenze, e paragona l'intolleranza delle differenze sessuali, all'intolleranza razziale, sostenendo che negare il diverso rapporto che uomini e donne hanno con la procreazione di un essere umano, significa fondare l'intero progetto egualitario su un'illusione<sup>49</sup>.

In quanto agisce per preservare la vita del figlio, la madre ha capacità protettive, che tendono al mantenimento piuttosto che all'acquisizione, che si riflettono nella preservazione, nella protezione e nella cura del mondo.

L'attitudine al mantenimento piuttosto che all'acquisizione, distinguono il pensiero materno sia dal pensiero scientifico, sia dalla strumentalizzazione del capitalismo tecnocrate. L'attitudine al mantenimento e alla preservazione deve essere considerata quindi nell'apporto che può dare alla società segnata dall'accumulazione e dallo spreco, tipico del consumismo<sup>50</sup>.

Il pensiero materno ha anche una stretta relazione con il pacifismo. Tutto il lavoro delle donne, seguire una casa, curare, nutrire, occuparsi della famiglia, insegnare ai più piccolini, accudire chi è debole e anziano, è minacciato dalla violenza. Vi è una fondamentale contraddizione fra pratica materna e guerra: la pratica materna inizia con una nascita e una promessa di vita, mentre il pensiero militarista giustifica la morte organizzata, deliberata. Una madre pensa alla protezione fisica dei figli, ne cura la crescita psichica e li aiuta a plasmare la loro coscienza; il potere militare, pur addestrando i soldati a sopravvivere nelle condizioni di vita in cui li costringe, ne mette deliberatamente in pericolo il corpo, la mente e la coscienza in nome della vittoria e di altre cause astratte<sup>51</sup>.

Ruddick fornisce anche un'indicazione precisa del lavoro materno ispirato da principi non violenti: la madre insegna ai figli, e a se stessa, quando combattere e quando fare la pace; quando scoppiano i conflitti, impedisce ai figli, e a se stessa, di mettere in atto o di sottostare deliberatamente a tecniche di lotta che possano causare seri danni; impara a distinguere un male che nuoce in modo grave dai colpi e dalle piccole offese, e lo insegna ai

---

<sup>49</sup> Sarah Ruddick, *Maternal thinking: towards a politics of peace...* cit. pp. 65-69

<sup>50</sup> Sara Ruddick, "Maternal Thinking" ... cit. p 354

<sup>51</sup> Sarah Ruddick, *Maternal thinking: towards a politics of peace...* cit. pp. 178-188

figli; identifica la violenza quando si verifica, e insegna ai figli ad assumersi la responsabilità dei loro atti violenti; cerca di assicurare condizioni di pace e di serenità in modo che i figli possano crescere con sicurezza; è disponibile, quando le viene rivolto un appello, ad aiutare la comunità a sviluppare politiche per minimizzare la conflittualità e strategie per risolverla.<sup>52</sup>

Le donne tendono a conoscere in un modo e ad un livello che per gli uomini è impossibile, sia la storia, sia il prezzo della specie umana. La loro conoscenza deriva dalla pratica materna, un lavoro che, sebbene possa essere condiviso con gli uomini, è stato storicamente femminile. Deriva anche, almeno in parte, dall'esperienza e dalla fatica del "lavoro procreativo", dal quale dipende tutta la successiva pratica materna<sup>53</sup>.

Anche le qualità connesse al pensiero materno del buon umore e dell'umiltà lo distinguono dalle qualità tipiche della società moderna. Filosoficamente il pensiero materno dà rilievo alla mente, piuttosto che al comportamento, perché la madre impara ad interpretare le fantasie del figlio, e alla persona piuttosto che all'azione, perché cerca di capirlo nella sua complessità e non solo attraverso le azioni pratiche.

Un'altra abilità del pensiero materno è quella della capacità di allevare, che richiede un apprendimento e una modifica continua dell'atteggiamento verso il figlio, sempre diverso giorno dopo giorno. Secondo Ruddick da questa capacità si potrebbe apprendere come relazionarsi a comunità e a popoli in continuo mutamento.

Veniamo ora all'approvazione sociale del figlio, in merito alla quale Ruddick distingue fra pensiero materno autentico e pensiero materno non autentico. Il pensiero materno non autentico rende socialmente accettabili i figli facendo propri i valori della cultura dominante. L'inautenticità si esplica in primo luogo avendo il desiderio di far sì che i figli "lavorino per l'arma"<sup>54</sup>, e in secondo luogo rimanendo indifferenti alle conseguenze che questo ha sia sui figli sia sulle donne. L'inautenticità non va nella direzione del prendersi cura dei figli, ma nella direzione dell'accettare il rapporto fra subordinati e dominanti nella società, in cui il valore della singola persona non conta, e in cui si apprende semplicemente ad obbedire. La madre è infatti la persona che ha primariamente la responsabilità della formazione dei figli, e potrebbe educare le figlie facendo introiettare loro i valori della sottomissione di genere, i figli con i valori della guerra, ed entrambi a cercare lavoro in

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 200.

<sup>53</sup> Ivi, p. 230

<sup>54</sup> Sara Ruddick, "Maternal Thinking"...cit, p 354

aziende o professioni disumane. Potrebbe anche formarli in una gestione del potere oppressiva verso gli altri, nella vita sessuale, economica e politica.

Nel caso in cui una madre introietti i valori che sono esplicitamente contrari agli interessi dei suoi figli, contraddice il mantenimento della vita e tutti i valori che si sviluppano nel pensiero materno autentico.

Di contro, nella formazione di un figlio approvato socialmente, la madre ha svariate opportunità per mettere in gioco i suoi valori, ed educarli alla sensibilità e alla forza morale. Quando le madri sostengono l'inclusione dei loro valori e delle loro esperienze nella sfera pubblica nella quale entreranno i suoi figli, acquisiscono ulteriore felicità nel lavoro di preservazione e crescita dei bambini e delle bambine.

Capacità connesse al pensiero materno sono l'attenzione e l'amore, indispensabili per la crescita e la conservazione della vita, che sono valori negati dal pensiero materno non autentico. Per attenzione si deve intendere la capacità di avere un forte senso della realtà, non mistificandola con la fantasia, quindi di vedere e comprendere la realtà del bambino, e di affrontarla con pazienza, empatia e sforzo.

È necessario generalizzare, rendere pubbliche le virtù dell'amore e dell'attenzione. Il lavoro politico da fare, secondo Ruddick, è di inserire il pensiero materno, e le relative capacità, nella sfera pubblica, affinché il mantenimento della vita e la crescita di tutti i bambini divenga una materia attinente alla coscienza pubblica e alla legislazione statale.

Jean Bethke Elshtain, filosofa della politica, fa suo il pensiero materno e lo utilizza da una parte per controbattere la cosiddetta "matrifobia" del femminismo, dall'altra per fondare un nuovo tipo di femminismo che denomina sociale.<sup>55</sup> Nelle sue opere fa riferimento al pensiero di Sarah Ruddick, che a sua volta rimanda al femminismo sociale di Elshtain.

Secondo l'autrice bisogna elaborare un nuovo tipo di femminismo che ponga al centro della sua indagine il soggetto donna, ma non in modo disincarnato e astratto come di solito fanno gli scienziati politici. È al contrario necessario approcciarsi al soggetto donna come soggetto attivo nella suo mondo, caratterizzato da un'intensa personalizzazione ed immediatezza<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Jean Bethke Elshtain, *Public man, private woman. Women in social and political thought*, Princeton University Press, Princeton 1981. Id, "Feminism, family, community", *dissent*, v. 29, n 4, (fall) 1982, pp. 442-449.

Jean Bethke Elshtain (1941 USA) è docente di Politica Etica e Sociale presso l' *University of Chicago Divinity School*. È autrice di: *The family in political thought*, University of Massachusetts Press, Amherst 1982; *Women and the war*, The Harvester Press, Brighton 1987; *The meaning of marriage: family, state market and morals* (coautore R. P. George), Spence Publishing Company, Dallas 2006.

<sup>56</sup> Jean Bethke Elshtain, *Public man, private virtue...* cit, p 304

Di particolare interesse è allora il mondo quotidiano della donna, la vita di ogni giorno, che precedentemente non sono stati considerati degni oggetti di analisi. È quindi il privato che deve essere analizzato, in quanto in questa sfera, la donna agisce come soggetto concreto.

Il privato pertanto non deve essere visto in modo strumentale, ovvero necessario affinché altre attività umane più importanti possano esplicarsi, né deve essere dato per scontato. Bisogna, invece, restituire al privato la sua forza, che consiste nell'essere il luogo primario dell'azione umana, della riflessione morale, e della creazione dei significati, della costruzione di un'identità che abbia una propria integrità. Parlare del privato, per Elshtain significa parlare della famiglia.<sup>57</sup>

Secondo l'autrice le teorie femministe critiche verso la famiglia minacciano di danneggiare o di distruggere l'esperienza che conferisce maggiore potenzialità alle donne, quindi la più significativa, quella della maternità, su cui si basa la vera identità femminile. Ma non è l'unico motivo per cui le donne non devono criticare la famiglia, visto che queste non possono pensare soltanto a sé, ma devono pensare anche al futuro dei figli. È esplicitamente critica verso le riforme della famiglia in senso comunitario sperimentate negli anni Sessanta, in quanto ritiene che soltanto attraverso una famiglia mononucleare e biologica, i bambini possano sviluppare una sana dimensione affettiva, senza la quale diventerebbero incapaci di relazionarsi con gli altri in età adulta. I legami familiari e la crescita dei figli sono l'unico modo di garantire la persistenza di ciò che rende umano un essere vivente, sino ad affermare in maniera chiara e netta che ciò che definiamo capacità umana non esisterebbe al di fuori del legame familiare.

L'autrice quindi critica il femminismo radicale, in quanto secondo la sua visione ha l'intento di annientare il privato; critica il femminismo liberale, in quanto vorrebbe omologare le due identità quella maschile e quella femminile, e critica il femminismo marxista in quanto legge l'oppressione delle donne soltanto come relega di queste alla funzione riproduttiva.

La grande novità del femminismo sociale, secondo Elshtain che l'ha formulato, rispetto agli altri tipi di femminismo, è che vuole restituire alle donne la loro vera identità, quella di madre, e ristabilire la supremazia del privato, in quanto reale esistenza degli esseri umani. Secondo Elshtain, la famiglia è di vitale importanza per gli esseri umani, in quanto prima di tutto si è uomini e donne di famiglia, e non uomini e donne nel campo economico e politico. La famiglia non ha soltanto un valore esistenziale, ma anche morale, giacché è in questo

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 322

ambito che si hanno le esperienze più nobilitanti: legami di lungo termine con l'altro nella sua particolarità, il bisogno di radici, gli obblighi parentali, l'intimità, l'amore, l'attenzione. Nella famiglia si sviluppa la morale basata sul senso di responsabilità. Visto che secondo l'autrice il femminismo ha il compito di inserire valori morali nella politica, non può non considerare di primaria importanza il legame familiare.

Secondo Elshtain la sfera familiare è più elevata a livello esistenziale, è primaria ed è moralmente superiore rispetto alla sfera politica.

Ma l'autrice va alle basi della teoria politica che ha innalzato la sfera politica, svalutando contemporaneamente quella privata, quindi va a criticare Aristotele e i pensatori successivi, in quanto hanno definito l'essenza dell'umano come animale politico, dando per scontata e allo stesso tempo depauperando il valore della sfera privata. Il rimedio proposto da Elshtain utilizza la metodologia del rovescio: se gli uomini hanno imposto la loro superiorità sulle donne e allo stesso tempo la superiorità del politico sul privato, il femminismo sociale deve porre al centro del suo discorso il pensiero materno e la superiorità della sfera privata.

In un disegno politico che si propone di redimere la vita di ogni giorno, la sfera politica deve essere a servizio del privato, ovvero deve garantire che il privato sia libero da responsabilità pubbliche onnipervasive, deve proteggere, preservare e difendere gli esseri umani, in quanto persone che esplicano le loro attività proprio nel privato<sup>58</sup>.

Per Elshtain la maternità non è un ruolo fra tanti, ma è un'attività ricca, complessa, e gioiosa che fa nascere determinati imperativi morali, basati su emozioni che hanno una profonda eco. Le donne come madri preservano la vita umana vulnerabile, se non lo facessero provocherebbero morte, danno, ingiuria al bambino, causata dalla mancanza di cure o dalla negligenza.

Così attraverso la cura di un singolo bambino, si sviluppa il pensiero materno che ha diverse implicazioni politiche. L'ordine liberale è caratterizzato dall'astrattezza dell'apparato burocratico e statale, di contro la mentalità del pensiero materno è caratterizzata dalla concretezza, dall'attenzione e dall'amore verso l'altro che è trattato in maniera personale. La tragedia del sistema politico attuale è che le vite umane concrete sono in pericolo: un ordine pubblico tecnocratico, caratterizzato da una struttura sociale irresponsabile, e da un sistema economico ingiusto che nega alle famiglie di vivere. Di contro, il pensiero materno sarebbe in grado di riconoscere la concretezza dell'altro essere umano e di preservarne la

---

<sup>58</sup> Ivi, p.351.

vita. Sarebbe in grado da una parte di modificare l'impersonalità del sistema burocratico, dall'altro di porre fine all'arroganza del potere pubblico.

Il femminismo sociale critica anche in maniera ferrea uno dei capisaldi del femminismo contemporaneo, ovvero il personale è politico, in quanto tale assunto porterebbe a manipolare e a mettere sotto accusa la vita privata e la famiglia. Esso si pone cioè l'intento di proteggere la sfera privata da possibili intrusioni e da possibili dissacrazioni.

Il femminismo sociale fonda sul pensiero materno una coscienza morale pubblica e un nuovo tipo di cittadinanza, vale a dire basandosi sulle virtù private e sul senso di umanità che emerge dalla maternità, cerca di fondare un'etica politica sulla virtù della compassione e un ordine politico democratico.

Mary Dietz<sup>59</sup> e Judith Stacey<sup>60</sup> hanno criticato, da diversi punti di vista, il femminismo maternalista, in primo luogo Elshtain, ma dato che tale autrice riprende continuamente il *maternal thinking* di Sarah Ruddick, le critiche si possono estendere anche a quest'ultima.

Sia Dietz sia Stacey sottolineano quanto tale corrente esprima una visione edulcorata della famiglia; Stacey evidenzia che in tale tipo di femminismo non si attua una differenza fra *sex* e *gender*; entrambe sostengono che il femminismo sociale non mette in discussione la tradizionale divisione fra personale e politico, ma al contrario la ritiene doverosa e opportuna; e Dietz, punto dopo punto, delinea la distinzione fra le qualità connesse alla maternità e quelle completamente diverse richieste dall'esercizio della cittadinanza attiva.

Andiamo quindi ad analizzare le critiche di Stacey e di Dietz concernenti l'elaborazione del concetto di famiglia nel femminismo sociale.

Mary Dietz ritiene che il femminismo sociale sia molto simile al pensiero conservatore: entrambi enfatizzano la famiglia, i legami tradizionali della parentela, la rete di relazioni che emerge dal rispetto e dalla gratitudine alle generazioni passate, ed il senso dell'essere radicati. Tutti questi valori sono conservatori nel senso di conservare e preservare la

---

<sup>59</sup> Mary Dietz, "Citizenship with a feminist face. The problem with maternal thinking", *Political Theory*, v. 13, n. 1, February 1985, pp. 19-37. Mary Dietz è docente presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università del Minnesota; è specializzata in pensiero politico occidentale, teoria politica e sociale contemporanea, genere e teoria femminista, politiche e teorie democratiche. Dirige la rivista *Political Theory: an international journal of political philosophy*. È autrice di: *Turning operations: feminism, Arendt, and politics*, Routledge 2002; *Between the human and the divine: the political thought of Simone Veil*, Totowa New York 1988 *Thomas Hobbes and the political theory*, Lawrence Ks 1990 e di diversi articoli.

<sup>60</sup> Judith Stacey, "The new conservative feminism", *Feminist Studies*, v. 9, n. 3, (Fall), 1983, pp. 559-583. Judith Stacey è docente di Sociologia presso il *New York University center of the study of gender and sexuality*. È autrice di: *Patriarchy and socialist revolution in China*, University of California Press 1983. *In the name of the family: rethinking family values in the postmodern age*, Beacon Press, Boston 1996; *Brave new families: stories of domestic upheaval in late twentieth-century America*, Basic Books 1990.

fabbrica morale della famiglia, e la sua amata privacy e in ciò sono in aperto contrasto con il mondo razionale e individualistico dei liberali. Tuttavia il femminismo sociale non ha nel suo intento quello di essere un attacco conservatore al pensiero liberale, ma vuole essere un attacco femminista. Per questo eleva la donna, che ha nella sfera privata l'esperienza di madre, a unica portatrice di imperativi morali che possono essere il mezzo per contrattaccare l'individualismo liberale.

Dietz ritiene che la visione della maternità e della famiglia di Elshtain sia incompleta. L'autrice non spiega cioè cosa si debba intendere per famiglia, il che è particolarmente problematico soprattutto perché l'istituzione familiare varia notevolmente con il variare delle culture. Se la famiglia è definita da Elshtain come un impegno reciproco e spontaneo fra uomo e donna, che dire delle famiglie estese, o delle relazioni lesbiche? Hanno il diritto di essere definite famiglie? È una domanda che l'autrice non si pone.

Ma un'altra critica è che le famiglie reali sono molto lontane dalla visione edulcorata di Elsthain, infatti in esse si possono riscontrare dalla mancanza di cura, alla mancanza di amore, sino ad arrivare all'abuso verso i figli e alla violenza domestica verso le donne. Si può anche far notare che tuttora la famiglia è il luogo del lavoro domestico femminile non pagato o del loro secondo turno lavorativo<sup>61</sup>.

Quindi secondo Dietz, il femminismo sociale fa sì che la famiglia acquisisca un'aurea di santità, che viene irradiata dall'amore e dall'attenzione materna, e dagli imperativi morali tipici di esse. La sfera pubblica diviene l'antitesi sinistra e oscura delle virtù private. Infatti, secondo la visione di Elsthain, tutto ciò che è pubblico è freddo, brutale, arrogante, corrotto, quindi bisognoso di essere purificato dal pensiero materno. L'obiettivo politico è chiaro: le femministe devono accogliere ciò che viene dalla loro esperienza che deriva dalla vita familiare e dalla maternità, e controbattere la gestione del potere della sfera pubblica dominata dagli uomini

Anche Judith Stacey sottolinea quanto il femminismo sociale, da lei nominato "femminismo conservatore" promuova istanze familistiche, o pro famiglia, che vedono ogni politica di genere o relativa alla sessualità, e la politicizzazione delle relazioni personali, come una minaccia alla famiglia<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Mary Dietz, "Citizenship with a feminist face. The problem with maternal thinking", ...cit pp 19-32

<sup>62</sup> Judith Stacey, "The new conservative feminism", ...cit pp 559-562

Se uno degli obiettivi più salienti delle teorie femministe, l'autrice sostiene, è la decostruzione della famiglia in quanto entità naturale, la messa in evidenza della sua dimensione sociale, e della connessione tra relazione sociale e significati culturali, il tentativo del femminismo conservatore di fortificare la famiglia, la mancanza di un'analisi di questa, fanno ritornare la concezione di tale istituto ad uno stadio pre-femminista, che lo vede come essenza storica e naturale<sup>63</sup>.

Per il femminismo sociale la famiglia è un imperativo morale, perché è universale e transculturale. La visione di Elshtain è quindi, secondo l'autrice, romantica ed edulcorata, pertanto volutamente ignora le dinamiche di potere interne alla famiglia tradizionale, e la delinea come la fonte dei legami comunitari e della resistenza contro la disumana modernità.

La seconda critica riguarda la mancata elaborazione del *sex-gender system* nel femminismo sociale.

Nel femminismo conservatore nota Stacey non vi è alcuna differenza fra *sex* e *gender*, femminilità significa avere un corpo di donna, vale a dire che il genere è il corpo, tanto che la mascolinità e la femminilità non sono considerati semplicemente componenti della vita, ma modalità di vivere. Pertanto le critiche ai ruoli sessuali sono contro natura e minacciano l'ordine prestabilito, con le sue affascinanti e vitali differenziazioni.<sup>64</sup>

L'autrice ritiene che la corrente del femminismo sociale rappresenti un enorme passo indietro, perché è un attacco alle basi del femminismo stesso, al riconoscimento che la subordinazione delle donne all'uomo è sistematica e strutturale, e una demonizzazione delle politiche finalizzate a porre fine a questa subordinazione. Di contro, l'attenzione è focalizzata sulla valorizzazione di virtù connesse specificatamente all'identità femminile, e non al rapporto di potere uomo-donna. Il fine di Elshtain non è affermare l'eguaglianza di genere, ma preservare la sensibilità sociale e morale femminile, sebbene sia connessa storicamente alla subalternità delle donne. Stacey sostiene che preservare le virtù femminili, in un mondo differenziato per generi, non mette affatto in discussione la dominazione maschile, né potrebbe modificare la struttura politica e l'economia capitalista, criticata da Elshtain. Al contrario la domesticità delle donne, come hanno sostenuto alcune femministe, ha un ruolo chiave nel perpetuare vari sistemi sociali di dominio. Elshtain, inoltre, non

---

<sup>63</sup> Ivi, pp. 572-574

<sup>64</sup> Ivi, pp. 568-569

mette in relazione la formazione delle virtù femminili con la separazione delle due sfere, quella pubblica e quella privata. Il suo richiamo all'introduzione di valori materni nell'arena pubblica non è un adeguato sostituto dell'analisi politica su quali siano le condizioni oppressive per le donne<sup>65</sup>.

Elstain presenta se stessa come una teorica femminista, che critica le teorie femministe contemporanee, ma non presenta né una teoria sul genere, né una teoria alternativa per il miglioramento delle condizioni della donna. La mancanza di una teoria sul genere è una grave lacuna, in quanto significa non solo evitare problematiche connesse alla questione femminile, ma anche problematiche epistemologiche e teoretiche più generali.

Il femminismo di Elstain celebra la *differenza sessuale*, e fa un'apologia delle caratteristiche tradizionalmente femminili, in particolar modo quelle connesse alla maternità.

Nel femminismo sociale la donna perde la sua centralità a favore dei bambini, si ribadisce la *differenza sessuale*, necessaria alla vita sociale, di contro alle tendenze androgine di parte del femminismo. Elstain invita, inoltre, le femministe ad adottare una politica del limite, che non abbia vene utopiche, che aspirano a cambiare quello che non si può cambiare con conseguenze disastrose per gli esseri umani (la famiglia è l'esempio più importante).

La politicizzazione dei rapporti personali, secondo Elstain, è ingenua e pericolosa, è una politica di rabbia, di reazione e di distruzione, che nega il bisogno di intimità, di sicurezza e la vulnerabilità stessa delle donne. Persino la critica alla divisione sessuale del lavoro avanzata dal femminismo viene misconosciuta, in quanto fallocentrica perché prediligerebbe la vita pubblica, la carriera, la razionalità maschile alla maternità.

La terza critica concerne il rapporto fra personale e politico in tale tipo di femminismo differenzialista.

Dietz sostiene che il femminismo sociale rafforzi un'astratta divisione fra sfera personale e sfera politica, e non fornisca connessioni chiare fra la pratica della maternità e l'etica politica che propone<sup>66</sup>.

Secondo l'autrice, la critica che fa Elstain di Aristotele ha il limite di non discostarsi dalla divisione fra sfera personale e sfera pubblica avanzata dallo stesso filosofo. Se Aristotele innalza le virtù della sfera pubblica, Elstain controbatte ribadendo invece le virtù della

---

<sup>65</sup> Ivi, pp. 570-572

<sup>66</sup> Mary Dietz, "Citizenship with a feminist face. The problem with maternal thinking", ...cit pp 25-32

sfera privata. L'autrice infatti sostiene che la politica non si occupa di nient'altro che di acquisire privilegi e denaro, ed è aliena da fini morali e nobili. È lo spazio pubblico che è il problema per Elstain, in quanto danneggia la vita familiare quotidiana. La risposta del femminismo sociale ad Aristotele è quella di rivalutare la famiglia, restituirle il ruolo primario che ha in quanto in essa si estrinseca la vita umana, e fondare sulle virtù private dell'amore e dell'umiltà una nuova coscienza pubblica. Quindi il pensiero di Elstain rimane all'interno della divisione sfera privata/sfera pubblica di Aristotele, sebbene ne rovesci il giudizio, vedendo nella sfera privata il regno delle virtù e nella sfera pubblica il regno del vizio maschile.

Stacey afferma che intraprendere una politica relativa alla sessualità e al genere, significava lottare contro la sistematica e strutturale subordinazione della donna. Sostenere che "il personale è politico" significava indirizzare la lotta per trasformare il genere sia nella sfera pubblica, sia nella sfera individuale e privata. La politicizzazione di un rapporto sino ad allora considerato intimo, quello di uomo e donna, era considerata l'aspetto più dirompente del femminismo. Il nuovo femminismo conservatore, invece, rifiuta persino di prendere in considerazione la problematica del dominio maschile.<sup>67</sup>

L'obiettivo polemico primario del femminismo sociale è denunciare la fallacia del "personale è politico", in quanto rappresenterebbe il collasso di tutti i confini tra la vita pubblica e la vita privata, portando all'erosione di entrambe le sfere. Secondo Elstain politicizzare la vita personale porterebbe a un controllo totalitario sulla vita personale e civile. L'autrice fa equivalere il privato alla famiglia, e la famiglia con la vita personale, pertanto il suo reale obiettivo polemico sono le lotte per politicizzare le relazioni familiari. La famiglia è l'unico paradiso rimasto, da difendere dal capitalismo e dal totalitarismo, a volte definiti "moderni", ed è lo spazio dove si sviluppano i valori democratici, necessari al cambiamento sociale. Questo è uno dei motivi per cui la famiglia è intoccabile, e per cui le femministe secondo Elstain sbagliano ad attaccarla e a denigrare la maternità. La crescita dei figli diviene compito fondamentale delle madri, e infatti l'autrice esprime la sua ostilità nei confronti di organizzazioni collettive per l'educazione dei bambini e strizza l'occhio anche alle campagne anti-abortiste<sup>68</sup>.

La quarta critica attiene al rapporto fra maternità e cittadinanza nel femminismo sociale.

---

<sup>67</sup> Judith Stacey, "The new conservative feminism", ...cit, pp. 561-562

<sup>68</sup> Ivi, pp. 564-567

Dietz sostiene che anche mettendo da parte la problematica dell'istituzione famiglia, non è chiaro su quali basi le donne siano pensatrici materne. Il pensiero materno lo hanno le donne in quanto madri, o in quanto potenziali madri, o lo hanno tutte le donne, anche se non sono madri o se decidono di non diventarlo?

Una delle caratteristiche del pensiero materno fa notare Dietz è la protezione della vita umana. Secondo Dietz ogni ordine politico si può porre come fine quello di preservare la vita umana, ma il femminismo sociale ha il limite di non dire quale fra le alternative politiche possibili per proteggere la vita umana sia considerata la più idonea. Si potrebbe pensare quindi tanto a un dispotismo illuminato, quanto ad un stato sociale assistenziale e così via, che si pongano come obiettivo di proteggere le persone vulnerabili o che mostrino compassione per i poveri, ma Elstain non dice in che modo o secondo quali standard debbano essere perseguiti questi obiettivi.

Secondo Elstain il femminismo sociale è connesso con un particolare ordine politico, quello democratico, ma come fa notare Dietz, l'autrice non fornisce argomentazioni che leghino il pensiero materno ai valori democratici o alle politiche democratiche. Vi è un passaggio non giustificato teoricamente dal pensiero materno alla democrazia, come se i principi democratici potessero essere il riflesso del pensiero materno, e quindi non ci sia bisogno di spiegare come ciò avvenga.

In sintesi non è chiara la connessione fra il pensiero materno e l'attiva partecipazione, l'autogoverno, l'esercizio della libertà o il fine dell'eguaglianza, tipici della democrazia.

Una (buona) madre può essere una (buona) cittadina, ma essere una (buona) madre non significa automaticamente essere una (buona) cittadina. Vale a dire che le due attività, di madre e di cittadina, non sono interscambiabili.

Dietz sostiene che bisogna considerare anche la relazione fra figlio/a e madre, che non è analoga a quella fra cittadini. È evidente che la madre e il/la figlio/a hanno posizioni radicalmente differenti in termini di potere e di controllo. Il bambino e la bambina sono subordinati alla madre, e tale relazione richiede la soddisfazione di bisogni differenti rispetto a quelli richiesti dalla cittadinanza. L'infante ha bisogno in maniera assoluta della madre, la madre in modo relativo. La relazione non è paritaria, né uguale, anche se caratterizzata dall'amore e dalla compassione, perché è un rapporto in cui l'uno è responsabile per un determinato periodo di tempo della cura dell'altro, di cui deve preservare la vita. È un tipo di attività intima, personale, esclusiva, tanto che le madri

possono curare i propri figli, e non per questo sviluppare un materno che le spinga ad avere lo stesso tipo di cura per i figli degli altri.

La cittadinanza democratica è invece collettiva, inclusiva e generalizzata. Gli individui nella relazione di cittadinanza aspirano ad essere eguali, motivo per cui il modello di relazione madre-figlio/a è particolarmente inappropriato. La cittadinanza è una condizione attiva, in cui molte persone condividono la responsabilità di legiferare e si impegnano non solo per il bene pubblico, ma anche affinché possano continuare le condizioni per l'esercizio della cittadinanza.

Per quanto concerne il rapporto dei cittadini fra loro, è molto diverso da quella madre-figlio/a in quanto non è né un rapporto di amore, né un rapporto intimo, essendo una relazione di tipo politico. Secondo Dietz, se si cerca nella famiglia un modello per la cittadinanza democratica, si cerca nel luogo sbagliato.

Sostenere che le virtù che derivano dalla maternità debbano dare origine o originino i valori alla base della pratica politica della cittadinanza, significa non capire il significato della vita politica e fraintendere anche le capacità specifiche che una madre acquisisce. L'intimità, l'amore, l'attenzione sono virtù preziose in parte anche perché sono esclusive, e non possono essere provate in ogni situazione e per chiunque. L'intimità e l'amore che si provano verso un altro specifico perdono la loro concretezza e specificità, se si applicano all'altro in genere e per fini politici. Nella sfera politica non vi possono essere questi tipi di legame.

Il problema di Elstain, secondo Dietz, è quindi che da una parte esalta il valore personale, esclusivo e concreto dell'amore materno, dall'altra vuole diffondere questo amore nell'intera società, il che non accadrebbe senza una qualche spersonalizzazione, e quindi andando a minare proprio le qualità che ritiene più importanti.

Dietz ritiene che nella visione di Elstain le donne in quanto madri potrebbero denunciare l'arroganza del potere, ma non potrebbero democratizzarlo. Le donne che non vanno al di là della famiglia e del ruolo di madre non possono avere un'adeguata comprensione di come la politica influenzi la loro stessa vita, né possono partecipare al cambiamento di politiche ostili alle virtù materne. L'unica consapevolezza che può servire come base per questo cambiamento e per l'attiva cittadinanza che Elstain vorrebbe promuovere è una coscienza, che è specifica del politico, ed è connessa ai valori democratici. Pertanto l'unica pratica che può far sorgere o rafforzare una coscienza di questo tipo, non è la pratica della maternità,

ma la pratica che si acquisisce con la partecipazione politica, e con la relazione con altri cittadini, con i quali si stabiliscono i propri interessi e gli interessi comuni.

Secondo Dietz le donne potrebbero sicuramente essere motivate ad essere attive in politica per far valere i loro interessi in quanto madri o potenziali madri, è questo non è in discussione. Tuttavia il problema del femminismo sociale di Elshtain è che non si limita a sostenere gli interessi delle donne, o a proporre la formazione di un gruppo di pressione delle madri nell'arena politica dello stato liberale. Il femminismo sociale si oppone *tout court* allo stato liberale e di mercato, e per ottenere il cambiamento radicale che si propone non basta che le donne entrino in politica come madri, perché essere madri non significa avere l'alternativa politica all'economia di mercato o allo stato liberale.

Secondo Dietz, quindi il problema non è proporsi la vittoria di una sfera, quella privata e della vita umana, su un'altra sfera, quella pubblica, ma è capire qual è il significato e come si attua la politicizzazione. Le donne dovrebbero entrare in politica non come madri, ma come donne che stabiliscono quali sono gli interessi che hanno in comune. Se il fine di Elsthain è una società democratica, le donne non devono focalizzarsi su valori materni, quali la crescita e il preservare l'infanzia, ma su valori politici, quali la libertà, l'eguaglianza, il bene comune. Secondo Dietz il fine del femminismo non deve essere quello di "maternalizzare" le coscienze, ma di politicizzarle.

Le storiche femministe indagano sui metodi organizzativi delle donne, sul modo in cui concepiscono l'azione politica e strutturano le riforme, quindi indagano sull'agire politico delle donne e sulla loro concezione della democrazia. Per proporre un cambiamento sociale in senso democratico, quindi sarebbe controproducente appiattare la dimensione della donna su quella materna, chiudendo gli occhi sulla complessità delle donne stesse e sui vari discorsi politici da queste articolati.

Lo scopo di porre fine all'ingerenza del potere pubblico e all'immoralità dell'ordine politico, è un obiettivo condivisibile ed importante, ma non si ottiene attraverso l'amore e la compassione del pensiero materno. Per modificare l'ingiustizia dello stato è necessario un cambiamento di tipo politico, quindi bisogna far riferimento al linguaggio dell'uguaglianza e della giustizia, e per modificare l'oppressione statale bisogna far riferimento alla libertà.

Il femminismo dovrebbe, secondo Dietz, richiamarsi alla partecipazione delle donne come cittadine, e al loro agire in favore dei principi democratici, e non alla maternità. La coscienza democratica ha poco a che fare con i passeggini, e molto con la partecipazione a

discussioni pubbliche, ad organizzazioni politiche e ad attività democratiche, in cui le femministe possono cambiare la realtà data e possono dare nuovo vigore ai valori democratici.

## Capitolo Terzo

### CAROL GILLIGAN: DUE SESSI DIVERSI, DUE ETICHE CONTRAPPOSTE.

#### 1. L'importanza di *"In a different voice"* per il femminismo differenzialista.

Carol Gilligan (New York, 1936) dopo aver conseguito il titolo di dottore di ricerca in psicologia sociale all'Università di Harvard, diviene assistente del professore di psicologia sociale Lawrence Kohlberg<sup>69</sup>, conosciuto per la teoria dello sviluppo morale connessa ai diritti e alla giustizia. Gilligan si concentra sull'analisi dello sviluppo morale delle ragazze, fino a completare una ricerca che critica il modello di sviluppo di Kohlberg in quanto adotterebbe un punto di vista esclusivamente maschile, che pubblicherà con il titolo *"In a different voice"*<sup>70</sup>. Successivamente insegna psicologia sociale presso l'*Harvard Graduate School of Education*. È considerata la pioniera degli studi sulle donne, e nel 1997 le viene conferita la titolarità della prima cattedra di Studi di Genere dell'Università di Harvard. Attualmente insegna Psicologia all'Università di New York.

Nel 1996 è stata nominata dal *Time* fra le venticinque persone più influenti degli Stati Uniti. Il testo *In a different voice*, tradotto in diverse lingue fra cui il cinese, e definito dall'*Harvard University Press* "rivoluzionario", ha avuto un enorme successo sia nel mondo accademico, sia a livello divulgativo, divenendo un best seller.

Gilligan è riconosciuta come la fondatrice del femminismo differenzialista. L'autrice è il punto di riferimento delle teorie della differenza non solo statunitensi, ma anche francesi e italiane, che la discutono e la citano. Le stesse teorie femministe alternative alla corrente differenzialista non prescindono da una discussione, seppur critica, dell'opera di Gilligan.

---

<sup>69</sup> Lawrence Kohlberg, (New York, 1927- 1987) psicologo, ha insegnato all'Università di Chicago e ad Harvard. È conosciuto per la teoria dello sviluppo morale. Autore di diverse opere fra cui: (coautori) Charles Levine, Alexandra Hower, *Moral stages: a current formulation and a response to critics*, Karger, Basel 1983; *Essays on moral development*, Harper & Raw, San Francisco 1981-1984.

<sup>70</sup> Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, 1982, Tr. it. di Adriana Bottini, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

## **2. Fine della ricerca “*In a different voice*” e approccio metodologico.**

Gilligan sostiene che negli studi psicologici sullo sviluppo morale non viene riscontrata l’esperienza femminile, in quanto occultata da un modello androcentrico. Tale modello sarebbe dannoso per le donne in quanto lo sviluppo femminile non risulterebbe adeguato agli standard della moralità. Lo scopo del suo testo è quindi mostrare l’esistenza di una voce diversa femminile, che è altrettanto matura di quella maschile, ma che utilizza un tipo di moralità differente<sup>71</sup>.

La metodologia usata nel testo di Gilligan è quella dell’intervista, utilizzando domande dello stesso tipo riguardanti concezioni di sé e della moralità, esperienze di conflitto e di scelta. Le interviste sono condotte in modo da dare spazio e linguaggio all’esperienza dei soggetti; e l’intervistatore ha posto ulteriori domande soltanto per avere chiarimenti sulle risposte già date.

Attraverso il primo studio, condotto su studenti universitari, sostiene Gilligan, si è voluto indagare lo sviluppo dell’identità e del senso morale negli anni della giovinezza, mettendo in relazione la concezione di sé e della moralità con esperienze di vita in cui sorge un conflitto morale. Lo studio è stato condotto su venticinque studenti (sedici ragazze, nove ragazzi), scelti casualmente fra quelli iscritti a un corso sulle scelte etiche e politiche; i soggetti sono stati intervistati la prima volta quando erano all’ultimo anno di università e la seconda volta dopo cinque anni per saggiarne il progresso morale.

Il secondo studio riguarda la decisione sull’aborto e prende in esame il rapporto fra esperienza e pensiero e il ruolo del conflitto nello sviluppo. Sono state intervistate nel primo trimestre quando la gravidanza era accertata, e mentre stavano prendendo in considerazione la scelta di abortire, ventinove donne dai quindici ai ventitrè anni, di classe sociale e provenienza etniche diverse, alcune nubili, altre sposate, altre con già un figlio piccolo. Le donne sono state scelte, non come campione, fra le utenti di consultori familiari e di centri di educazione demografica di una grande città. La serie di colloqui è stata effettuata su ventinove donne, delle quali ventiquattro hanno terminato l’intervista, e ventuno sono state nuovamente intervistate a distanza di un anno. Nell’intervista non sono state poste domande partendo da principi astratti, ma chiedendo agli intervistati come formulavano in prima persona il conflitto morale.

---

<sup>71</sup> Ivi, pp. 9-10

Le ipotesi scaturite dai due studi sono state poi affinate in uno studio successivo sui diritti e responsabilità. Lo studio è stato condotto su un campione di soggetti, maschi e femmine, paragonabili per intelligenza, scolarità, occupazione, classe sociale e in nove fasi di età dalla prima infanzia alla vecchiaia. I dilemmi posti erano ipotetici e sono stati intervistati 144 soggetti, di cui 8 maschi e 8 femmine per ciascuna età, dei quali 36, due maschi e due femmine per ciascuna età, sono stati sottoposti a colloqui più approfonditi<sup>72</sup>.

### **3. La teoria della differenza di Carol Gilligan: morale femminile *versus* morale maschile.**

Nel suo testo *In a different voice*<sup>73</sup>, Gilligan afferma che esistano due visioni del mondo irriducibili: una maschile e una femminile, il che significa che tanto lo sviluppo psicologico, quanto la morale, con i suoi risvolti politici, sono diversi negli uomini e nelle donne.

In tutta l'opera non vi è menzione del fatto che la moralità ritenuta femminile possa essere influenzata dalla subordinazione sociale e politica delle donne.

Nel primo capitolo Gilligan fa riferimento a due caratteristiche ben precise, che difficilmente si può a mio parere definire virtuose, la deferenza e la mancanza di lucidità delle donne, e le associa non allo status sociale e politico inferiore del sesso femminile, ma a valori positivi connessi all' "essenza" del suo impegno morale<sup>74</sup>. La sensibilità per i bisogni altrui e la disponibilità a prendersi cura degli altri indurrebbero le donne a prestare ascolto a voci diverse dalle proprie e a comprendere nel giudizio che esprimono punti di vista differenti da quello personale. L'inconsistenza morale della donna, che si manifesterebbe nel suo giudizio confuso sarebbe inseparabile dalla sua forza morale, che è la preoccupazione esclusiva per i rapporti e le responsabilità.

Secondo Gilligan vi è un'attitudine femminile particolarmente positiva della donna: la definizione di sé a partire dalle proprie relazioni interpersonali. Tale virtù femminile trae la sua origine dal "posto della donna nel ciclo della vita dell'uomo"<sup>75</sup>: nutrice, governante, collaboratrice, dispensatrice di cure e tessitrice di una rete di rapporti. Quindi se reputa positive le caratteristiche femminili che si sono sviluppate in relazione alla sua funzione nel

---

<sup>72</sup> Ivi, pp. 10-12

<sup>73</sup> *Ibidem*

<sup>74</sup> Ivi, p. 25

<sup>75</sup> *Ibidem*

ciclo della vita dell'uomo, è chiaro che la donna per Gilligan trae beneficio dal posto assegnatole in questo ciclo. Non troveremo nella sua opera, infatti, alcuna critica alla divisione sessuale del lavoro, al predominio degli uomini nelle sfere decisionali, al numero esiguo di donne nei lavori più remunerati e con status elevati.

Nel secondo capitolo, Gilligan presenta la teoria dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg che poi si accinge a criticare<sup>76</sup>.

Secondo Kohlberg vi sono sei stadi nello sviluppo morale che segue una progressione di tre livelli. Il primo livello è quello della comprensione egocentrica della giustizia, basata sul bisogno individuale (primo e secondo stadio); il secondo livello è quello della concezione ancorata alle convenzioni consensualmente accettate dalla società (terzo e quarto stadio); il terzo, che è la fase della maturità morale, vede una comprensione della giustizia basata su principi universali e fondata sulla logica autonoma dell'eguaglianza e della reciprocità (quinto e sesto stadio).

Gilligan presenta l'applicazione della teoria di Kohlberg al caso di Amy e Jack, rispettivamente una bambina e un bambino di 11 anni, sottoposti ad un test. Kohlberg dopo aver analizzato le risposte del bambino e della bambina giudica il primo ad un livello morale superiore rispetto alla bambina, ma Gilligan ritiene che la teoria dello sviluppo di Kohlberg sia errata poiché non è capace di valutare in maniera adeguata lo stadio morale di Amy. Questo perché Amy, che è di sesso femminile, utilizza parametri morali diversi rispetto a quelli di Jake, che è di sesso maschile, e Kohlberg non è in grado di cogliere questa differenza e di analizzare in maniera adeguata le scelte morali della bambina.

Amy e Jake sono chiamati a rispondere ad un test che ha come oggetto il problema di Heinz: un uomo, di nome Heinz, deve decidere se rubare un certo farmaco che salverebbe la vita di sua moglie, ma che non ha i soldi per comprare; farebbe bene Heinz a rubare il farmaco?

Jake risponde immediatamente di sì, in quanto la vita della moglie è più importante del guadagno del farmacista; di fronte all'obiezione che infrangerebbe la legge della proprietà privata, il bambino risponde che anche le leggi possono essere sbagliate. Visto che è capace di distinguere fra legge e moralità, di formulare un giudizio in modo autonomo, secondo il modello di Kohlberg è vicino allo stadio della maturità.

---

<sup>76</sup> Ivi, pp. 32-70

Amy, invece, di fronte alla stessa domanda risponde di no, in quanto ci sarebbero altri metodi per ottenere la medicina, come quello di farsi prestare dei soldi. Inoltre Amy, che non fa un discorso di principio sulla vita e la proprietà privata, è interessata agli effetti che rubare il farmaco potrebbe avere successivamente sul rapporto fra Heinz e la moglie: il marito potrebbe finire in carcere e non potrebbe più curare la moglie malata. Secondo Kohlberg, Amy in virtù di una risposta non decisa, che sostiene che è ingiusto rubare, ma che non bisogna lasciare morire la moglie, è immatura, e precisamente sta tra il secondo e il terzo stadio.

Gilligan mette in evidenza la diversità del ragionamento del bambino e della bambina. Il bambino farebbe riferimento ad un ragionamento “logico”, utilizzerebbe un’equazione matematica, secondo cui la vita vale più della proprietà privata, e utilizzando un ragionamento astratto e individualista, formulerebbe la sua risposta.

È difficile, a mio parere, giudicare un ragionamento che confronta il valore della vita con il valore della proprietà privata, “logico”, “formale” e “matematico”, giacché soltanto riferendosi a certi tipi di valori, e non ad altri, si può dare una risposta che privilegia il possesso di un bene materiale o la continuazione della vita. Ovvero la risposta di Jake non è di pura logica, ma è una risposta che fa riferimento ad una precisa scelta etica. Confrontare due diritti, quello della vita e della proprietà privata è secondo Gilligan un confronto di tipo logico, invece io ritengo che soppesare due diritti, e scegliere quale debba prevalere è una scelta etica, e tra l’altro non ovvia, visto che secondo alcuni la proprietà privata è un bene prioritario rispetto alla salute umana. Vi sono anche filosofi della politica, come Nozick<sup>77</sup>, che si oppongono alla giustizia ridistributiva persino quando garantisce agli svantaggiati il benessere primario, perché ritengono che ciò leda un diritto prioritario degli individui, quello della proprietà privata.

Secondo Gilligan, Kohlberg non è capace di cogliere che il mondo di Amy è un mondo di rapporti, dove la consapevolezza del legame fra le persone fa nascere il riconoscimento della reciproca responsabilità, la percezione della necessità di rispondere ai bisogni dell’altro. Le persone coinvolte non sono per Amy individui i cui diritti configgono, ma sono compartecipi di una serie di rapporti dalla cui continuazione essi tutti dipendono. Per

---

<sup>77</sup> Robert Nozick (New York 1983), filosofo statunitense. Insegna filosofia all’Università Harvard. È autore di: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, tr. it. di Giampaolo Ferretti, *Anarchia, Stato e Utopia* (introduzione di Sebastiano Maffettone), Net, Milano 2005; *The nature of rationality*, Princeton, Princeton University Press 1995.

la bambina la soluzione del dilemma consiste nell'attivare, attraverso la comunicazione, una trama di rapporti per rafforzare i legami piuttosto che troncarli.

Secondo l'analisi di Gilligan, il bambino e la bambina vedono nel dilemma di Heinz due problemi morali diversi: Jake vede un conflitto fra due diritti, il diritto alla vita e il diritto alla proprietà, Amy vede la lacerazione di un rapporto, fra Heinz e sua moglie, che deve essere salvaguardato attivando una trama di relazioni interpersonali. Jake astrae il problema dalla situazione concreta dei rapporti, trovando nella logica dell'equità un obiettivo per decidere chi vincerà la contesa. A questo ordinamento gerarchico, con il suo mondo fatto di vinti e vincitori, si sostituisce nell'impostazione che Amy dà al dilemma, un intreccio di relazioni personali, tenute in vita da un processo di comunicazione. Nel bambino il problema morale è un problema di prevaricazione della proprietà privata rispetto alla vita, per la bambina invece è un problema di relazioni fra individui<sup>78</sup>.

Gilligan poi analizza le risposte di Jack e di Amy alla domanda di dare una descrizione di se stessi.

Jake dopo aver riferito le proprie condizioni familiari, e aver detto dove vive, sostiene di essere perfetto, di preferire lo sport allo studio, pur essendo un valido studente, e di amare gli scherzi. Amy invece, racconta di amare la scuola, di essere una brava studentessa, di aspirare a diventare una scienziata per poter fare tante cose ed aiutare gli altri, con l'intento di essere utile alla comunità attraverso la scienza. L'autrice ritiene che l'io del bambino sia definito attraverso la separazione dal mondo, ovvero usi il riferimento al mondo per definire le differenze fra sé e gli altri, invece Amy si colloca in relazione al mondo, descrivendosi attraverso azioni che la mettono in contatto con gli altri, creando anzi dei legami attraverso la sua capacità di aiutare il prossimo<sup>79</sup>.

Quindi l'autrice deduce che l'io dell'uomo si definisce attraverso la separazione dagli altri, invece l'io della donna attraverso il contatto con gli altri; l'io dell'uomo si misura attraverso l'ideale astratto della perfezione, l'io della donna attraverso l'attività di cura degli altri. Trova conferma della sua tesi analizzando le diverse risposte che danno i due bambini per la soluzione di un conflitto relativo alle responsabilità. Il caso parte dal problema di una donna che deve decidere se far prevalere gli impegni di lavoro o l'impegno verso la famiglia, per poi arrivare al problema del conflitto della responsabilità verso sé e verso gli altri. Jake

---

<sup>78</sup> Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development...* cit., pp. 40-41

<sup>79</sup> Ivi, pp. 42-43

sostiene che si è responsabili per tre quarti di se stessi e per un quarto degli altri. Il bambino fa l'esempio di tirare una sassata, e afferma che se avesse voglia di tirare un sasso non lo tirerebbe contro una finestra perché pensa a chi poi sarebbe obbligato a pagarla; poi in conclusione sostiene ci sono delle cose che una persona non fa anche se gli andrebbe, nel caso in cui danneggi gli altri, perché non è giusto che altre persone soffrano.

Amy afferma, invece, che ci sono persone che mettono al primo posto se stesse o ciò che possiedono, e altre che si occupano realmente degli altri. Fa l'esempio del lavoro, e sostiene che secondo il suo punto di vista il lavoro non è importante come una persona amata, come il marito, i genitori o un'amica molto cara. Fra due responsabilità in conflitto bisogna scegliere chiedendosi quale delle due è più importante e quale renderebbe tutti più felici, ma se si è presa una responsabilità verso gli altri non si può scartarla e scegliere quella che renderebbe felici se stesse.

Secondo Gilligan, in questo caso, Jake ancora una volta costruisce un'equazione matematica, quindi utilizza una formula che porta alla soluzione del conflitto: tre quarti verso se stessi e un quarto verso gli altri. Il bambino parte dalla premessa della separazioni dagli altri, ma riconosce che bisogna vivere con gli altri, e cerca delle regole che ne limitino l'interferenza e minimizzino il danno. La responsabilità è quindi concepita come un limite all'azione, un freno all'aggressività, dovuti al riconoscimento che le sue azioni possono avere degli effetti sugli altri, esattamente come le azioni degli altri possono interferire con le sue. Perciò le regole, in quanto limitano l'interferenza, permettono la vita con gli altri. La bambina, secondo Gilligan, ragiona in modo contestuale, e non fa riferimento a regole astratte e generali. Per Amy la responsabilità non è una limitazione dell'azione, ma è un'estensione dell'azione: connota un atto d'amore, anziché un freno all'aggressività. A Jake interessa limitare l'interferenza, a Amy rispondere al bisogno: il primo dà per scontata la separazione e comincia ad analizzare i presupposti della connessione; Amy dà per presupposta la connessione e analizza i parametri della separazione. Il bambino fa riferimento ad azioni aggressive, la bambina ad azioni di cura e di amore. Per Jake responsabilità significa non fare quello che vorrebbe perché tiene conto degli altri, laddove per Amy significa fare quello che gli altri verso cui ha un impegno si aspettano che lei

faccia, indipendentemente da quello che vorrebbe. Per lui il male nasce dall'espressione dell'aggressività, per lei dalla mancata risposta al bisogno dell'altro<sup>80</sup>.

Per Gilligan gli uomini e le donne hanno una differente concezione del rapporto con gli altri: i primi rappresentano i rapporti come una gerarchia, le seconde come una rete, e questo rimanda ad una diversa concezione della moralità. Per il sesso maschile vi è il desiderio di essere soli al vertice della scala, quindi la paura è connessa al fatto che gli altri si avvicinino troppo; per il sesso femminile il desiderio è di trovarsi al centro della rete, quindi la paura è di trovarsi respinte e di rimanere troppo ai margini. Al primo corrisponde una visione di separazione dall'altro e la paura di esserne inglobati, soffocati o schiacciati; al secondo corrisponde una visione di connessione con l'altro, e quindi la paura di essere respinte, rifiutate ed isolate<sup>81</sup>. Alla concezione dei rapporti e alla visione morale maschile corrisponde l'etica giusnaturalistica, in cui idealmente il sé e l'altro saranno considerati egualmente degni e trattati con equità; alla concezione dei rapporti e della morale femminile corrisponde l'etica della responsabilità, in cui ciascuno avrà una risposta e verrà incluso, e nessuno sarà lasciato solo e sofferente.

Secondo Gilligan, il modello di sviluppo morale elaborato da Kohlberg si basa su una definizione della sfera dell'etica che viene dedotta dagli studi condotti su soggetti maschili, quindi si fonda su un ragionamento morale che ha come punto cardine i diritti, e di conseguenza, non è in grado di analizzare lo sviluppo morale femminile. Il problema morale è visto dalle donne come un problema di responsabilità e di cura all'interno di un rapporto, e non come un problema di diritti e di norme, vale a dire che lo sviluppo del pensiero morale femminile è legato alle modificazioni della concezione di responsabilità e di rapporto, esattamente come la concezione giusnaturalistica della moralità lega lo sviluppo alla logica della reciprocità e dell'eguaglianza. Siamo di fronte a due logiche contrapposte: all'etica della responsabilità corrisponde la logica concreta dei rapporti; all'etica dei diritti corrisponde la logica formale e astratta dell'equità<sup>82</sup>. L'etica della responsabilità è capace di far fronte alle differenze concrete delle persone e di rispondere ai loro bisogni; l'etica dei diritti si basa su un principio astratto di uguaglianza.

Gilligan attraverso lo studio di alcuni casi di donne che devono decidere se abortire o meno, arriva a delineare una sequenza evolutiva della morale femminile. Vi sono tre fasi: nella

---

<sup>80</sup> Ivi, pp. 44-45

<sup>81</sup> Ivi, pp. 46-70

<sup>82</sup> Ivi, pp. 78-79

prima, l'attenzione è concentrata sulla cura di sé per garantirsi la sopravvivenza, che porta ad una crisi quando tale ragionamento viene percepito come egoistico; nella seconda, si ha una nuova percezione della connessione fra sé e l'altro, articolata nel concetto di responsabilità. L'elaborazione di questo concetto e la sua identificazione con una morale materna, che cerca di garantire la sopravvivenza dell'inerme e dello svantaggiato, caratterizzano la seconda fase, in cui il bene è identificato col prendersi cura dell'altro. Tale fase porta ad una crisi quando si percepisce che soltanto l'altro viene preso in considerazione a scapito del sé, e si risolve quando si giunge a maturare il concetto di cura responsabile, in cui si percepisce l'interdipendenza fra sé e l'altro, risolvendo la tensione fra egoismo e responsabilità (terza fase)<sup>83</sup>.

Secondo Gilligan, analizzare le scelte sulla gravidanza è rilevante per comprendere lo sviluppo morale femminile, non solo perché attengono alla nozione di responsabilità, ma anche perché la gravidanza rappresenta la capacità di assumere un ruolo femminile adulto.

L'aborto pone un dilemma in cui non c'è modo di intervenire senza conseguenze per sé e per l'altro: in quanto sottolinea la realtà dell'interdipendenza e l'irreversibilità della scelta, il dilemma della scelta sulla gravidanza amplifica i problemi di responsabilità derivanti dall'esistenza oggettiva di un rapporto. La decisione sulla maternità è il culmine dell'età matura, in cui si risolve il conflitto fra femminilità ed età adulta, poiché richiede l'essere in grado di prendersi cura dell'altro, che si raggiunge soltanto quando si è in grado di prendersi cura di sé<sup>84</sup>. L'autrice arriva ad elaborare la nozione di raggiungimento della maturità come cura responsabile attraverso l'analisi di alcuni casi sull'aborto.

Uno dei casi analizzati è quello di Denise, una ragazza di venticinque anni, che dopo aver abortito una volta, deve decidere se portare a termine una seconda gravidanza. Nel racconto di Denise il primo aborto non è stato una vera scelta in quanto spinto a farlo dal suo compagno. La ragazza sostiene di essere stata obbligata ad abortire, perché temeva che se non lo avesse fatto il rapporto con il compagno si sarebbe incrinato. Dopo aver posto fine alla prima gravidanza Denise non vive bene la relazione con il compagno poiché lo ritiene colpevole della sua scelta. In seguito alla seconda gravidanza, incinta dello stesso uomo, Denise vede retrospettivamente il primo aborto, ma questa volta sostiene che in realtà è stata una sua scelta, e cerca di non ricadere nell'errore precedente di declinare le sue

---

<sup>83</sup> Ivi, p. 80

<sup>84</sup> Ivi, pp. 81-82

responsabilità. Denise deciderà se abortire o meno e si prenderà la responsabilità dell'azione, ma la scelta scaturirà dalla sua interiorità e non dalla preoccupazione per quello che pensano gli altri<sup>85</sup>.

Un altro caso, quello di Betty riguarda una ragazza sedicenne che per la seconda volta nello spazio di sei mesi si rivolge al consultorio per abortire. Betty, informa Gilligan, è una ragazza adottata, con alle spalle più di un aborto, una vita disordinata e il riformatorio, che nonostante una vita amara, ha possibilità di cambiamento. Il caso di questa ragazza rappresenta il passaggio dalla prima fase morale della sopravvivenza alla seconda fase, quella della responsabilità.

Nella prima intervista Betty sostiene che sia la prima gravidanza sia la seconda non sono colpa sua. Non ha denaro per far uso di contraccettivi e crede al ragazzo che le dice che sa come avere rapporti sessuali con lei senza metterla incinta. Il ragazzo insiste ad avere rapporti sessuali e lei ha paura che un suo rifiuto possa comportare la fine del rapporto, e quindi acconsente. Betty aveva precedentemente chiesto a sua madre di procurarle contraccettivi e al suo ragazzo di usarne, ma nessuno le ha prestato ascolto. Quando scopre di essere incinta si sente smarrita, ma considera gli altri responsabili del fatto che lei non abbia usato contraccettivi. All'inizio Betty vede l'aborto soltanto come un problema attinente alla sopravvivenza: ha paura del dolore fisico che comporta, desidera mantenere segreta la gravidanza per timore che le procuri una cattiva reputazione; è preoccupata di conservare la sua libertà e di non dover fare le cose per gli altri. Tutto ciò è indice del fatto che Betty è concentrata sui propri bisogni e sulla lotta per la sopravvivenza in un mondo percepito come prevaricatore e minaccioso.

Tuttavia nelle riflessioni sull'aborto a un certo punto la sua attenzione si sposta dai suoi bisogni personali a quelli del bambino: in primo luogo sente l'obbligo morale verso i genitori di finire la scuola, e in secondo luogo ritiene ingiusto portare a termine la gravidanza nei confronti del bambino, in quanto non potrebbe prendersi cura di lui. La seconda gravidanza, cui seguirà l'aborto, la ha aiutata a smettere di bere e di drogarsi perché azioni nocive verso il "bambino". E riflettendo sulla possibilità di una gravidanza futura, Betty decide di finire la scuola così un domani potrà garantire un futuro al figlio. La ragazza capisce che prima di prendersi cura di un altro è necessario che impari a prendersi cura di se stessa. Nella prima gravidanza, frutto di uno stupro subito mentre faceva l'autostop e

---

<sup>85</sup> Ivi, pp. 86-88

terminata con l'aborto, il solo pensiero del bambino le era insopportabile, mentre durante la seconda gravidanza ci pensa moltissimo.

L'anno successivo Betty viene intervistata nuovamente. La fase dell'egoismo risulta completamente superata, e ora tutta la vita della ragazza è improntata alla bontà e alla responsabilità. Il periodo successivo all'aborto Betty lo descrive come una fase di forte depressione, cui è seguita un'importante ripresa, segnalata dal dedicarsi al miglioramento del proprio aspetto tramite una dieta, dall'impegno scolastico, e dal rapporto con un ragazzo molto diverso da quello precedente. Betty ha modificato il rapporto che ha con se stessa: prima non teneva a stessa, adesso invece ci tiene molto e ha assunto un atteggiamento positivo nei confronti della vita. L'aborto aveva messo in crisi la ragazza, le aveva dato la possibilità di mettere in discussione il suo passato, portando ad un profondo cambiamento interiore: Betty, sostiene Gilligan, è adesso una persona responsabile<sup>86</sup>.

In uno dei casi analizzati, Sarah, una donna di venticinque anni, arriva a trovare il modo di riconciliare l'egoismo e la responsabilità, attraverso il concetto di cura responsabile, che modifica la sua visione dei rapporti. Sarah si pone come finalità quella di non provocare dolore e sofferenza, né agli altri né a se stessa, quindi sia il sé sia l'altro sono oggetto di cura.

La gravidanza di Sarah, oggetto del caso, porta in superficie il problema irrisolto di una precedente gravidanza e del rapporto all'interno del quale le due gravidanze si sono verificate. La prima volta Sarah si era accorta di essere incinta dopo che il suo compagno l'aveva lasciata, e aveva interrotto la gravidanza con un aborto che aveva vissuto come espressione purificatrice della sua rabbia di fronte all'abbandono. Pur ricordando l'aborto come sollievo, di fatto descrive quel periodo come uno dei più bui della sua vita. Mentre aveva sperato di riprendere la vita nelle sue mani, quando l'ex compagno era ritornato da lei, avevano ripreso il rapporto. Due anni dopo, essendosi dimenticata il diaframma, Sarah rimane nuovamente incinta. Dopo la contentezza iniziale subentra lo sconforto poiché il compagno minaccia di lasciarla, se decide di portare a termine la gravidanza. La ragazza decide di abortire, ma non si presenta agli appuntamenti perché il secondo aborto l'avrebbe fatta sentire "un mattatoio ambulante"<sup>87</sup>, ma è anche preoccupata per le necessità economiche che un figlio comporta.

---

<sup>86</sup> Ivi, pp. 111-120

<sup>87</sup> Ivi, p.p. 120-126

Dovendo scegliere fra i due mali, fare del male a se stessa, o porre fine ad “una vita appena iniziata”<sup>88</sup>, Sarah riformula il dilemma che le permetterà una scelta responsabile. Da una parte pensa che diventare ragazza madre l’avrebbe fatta godere di ammirazione in quanto vittima, e in più del calore del focolare domestico; ma significa anche la fine del rapporto con il suo compagno, il disprezzo dei genitori, dipendere dall’assistenza pubblica, lasciare il lavoro, la perdita di indipendenza, l’isolamento. Abortire l’avrebbe fatta sentire in colpa, ma avrebbe permesso anche di gestire meglio la sua vita e il deterioramento del rapporto con il compagno.

Alla fine, sostiene Gilligan, Sarah decide di abortire, perché vuole intraprendere un percorso di consapevolezza di sé, delle proprie scelte, e diventare una persona più autonoma.

In un altro caso, quello di Ruth, l’impostazione morale fa perno sul concetto di sofferenza. Ruth ha ventinove anni, è sposata e madre di una bambina in età prescolare, ed è posta di fronte al conflitto di una seconda gravidanza che coincide con l’ultimo anno di una scuola di specializzazione. Per Ruth abortire significa infliggere sofferenza a qualcuno, ma in lei configgono la voglia di un secondo figlio, e la voglia di terminare gli studi per poter diventare preside. Secondo la donna la conquista del potere adulto comporta l’acquisizione di atteggiamenti ambiziosi e competitivi, quindi la perdita di sensibilità e della compassione femminili. Ruth formula il conflitto tra essere donna e essere una persona adulta come problema morale, riconosce l’esistenza di un conflitto fra tra potere e cura, ma questo apre il via, secondo Gilligan, ad una risoluzione capace di ricomprendere in sé femminilità e condizione adulta. Ruth, alla fine, decide di abortire, perché ritiene di non essere in grado nella fase della vita che sta vivendo, di crescere un altro figlio<sup>89</sup>.

Secondo l’autrice, le donne nel formulare i dilemmi morali, non partono da considerazioni di principio, ovvero da ciò che è bene, ma da considerazioni contestuali, quindi da un’analisi dei rapporti personali degli individui coinvolti, ovvero da una scelta tra due mali. Gli uomini rispondono alla domanda di fare il giusto, le donne a quella di far soffrire gli altri il meno possibile.

Ed è proprio seguendo il fine di far soffrire gli altri meno possibile che nel caso di Emily si giunge ad una risoluzione di un conflitto morale. La ragazza che sta per laurearsi, descrive il conflitto sorto con i suoi genitori in merito alla decisione di iscriversi o meno ad una scuola

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 125

<sup>89</sup> Ivi, p.p. 126-130

di specializzazione in un'altra città. I genitori sono contrari, in quanto non vogliono che si allontanano dalla famiglia. Emily formula il conflitto prima seguendo l'etica dei diritti, poi quella della responsabilità. Nella prima formulazione sostiene che il conflitto riguarda il suo diritto ad agire indipendentemente dai genitori; nella seconda formulazione invece l'interrogativo si sposta da chi ha o meno un diritto a chi invece soffrirebbe di più. Emily arriva a concludere che i suoi genitori avrebbero sofferto della sua partenza più di quanto avrebbe sofferto lei a non partire, quindi decide di non lasciare la città dove vive con la famiglia, e di non iscriversi alla scuola di specializzazione. Secondo Emily, che alla fine ritiene insufficiente la prima formulazione, ogni considerazione dei diritti individuali, in quanto basata su una premessa di autonomia, minaccia di interrompere la catena dei rapporti, e va perciò confrontata e poi subordinata alla considerazione delle proprie responsabilità, ovvero alla considerazione di chi soffrirebbe di più in merito ad una decisione<sup>90</sup>.

Secondo Gilligan le donne percepiscono e interpretano la realtà sociale in modo diverso dagli uomini, e tale diversità riguarda fondamentalmente le esperienze dell'attaccamento e della separazione. Si deduce che il senso di sé delle donne è diverso da quello degli uomini. Nelle donne infatti il senso di integrità personale si intreccia con un'etica della cura responsabile, "al punto che vedersi donna equivale a vedersi in un rapporto di connessione"<sup>91</sup>.

In conclusione per l'autrice l'etica della responsabilità è il cardine dell'integrità e della forza personale femminile.

#### **4. LE CRITICHE ALLA VOCE DIFFERENTE.**

Diversi autori e autrici hanno criticato l'opera di Carol Gilligan *In a different voice* mettendo in rilievo le debolezze de:

- 3) La metodologia
- 4) La nozione di sviluppo morale
- 3) La tematizzazione dell'aborto

---

<sup>90</sup> Ivi, pp. 143-146

<sup>91</sup> Ivi, pp. 173

- 4) Il concetto di differenza femminile
- 5) L'opposizione della passione femminile alla razionalità maschile
- 6) L'opposizione dell'etica dei diritti all'etica della responsabilità

### 1) La metodologia.

In un articolo pubblicato su *Signs*, "How different is the "different voice"", le autrici Greeno e Maccoby, si soffermano sui problemi metodologici del testo di Gilligan<sup>92</sup>.

Greeno e Maccoby affermano che ci sono diverse ricerche che mostrano che le donne si percepiscono più empatiche rispetto agli uomini, ed anche nelle descrizioni degli insegnanti e dei coetanei le ragazze sono descritte più empatiche e più altruistiche rispetto ai ragazzi: lo stereotipo della forte empatia delle donne e del loro spiccato altruismo è molto tenace e diffuso. Vale a dire che è chiaro che si reputa il sesso femminile più altruista ed empatico di quello maschile, e che le donne condividono tale asserzione. Tuttavia non è mai stato dimostrato che questa reputazione sia meritata e le tesi di Gilligan non sono documentate secondo la metodologia utilizzata nelle scienze sociali. Per cui che esista una differenza sessuale in merito alla cura, non si può né sostenere né confutare<sup>93</sup>.

La tesi secondo cui le donne parlino con una voce differente richiede ricerche sia qualitative sia quantitative per essere dimostrata. Non ci sono sfere del pensiero, dell'attività umana e dell'emotività in cui i due sessi sono completamente distinti. L'attività riproduttiva è la sfera in cui vi è un concreto dimorfismo, ma a parte questo, gli uomini e le donne sono più simili che differenti in tutte le altre sfere. Dichiarare come Gilligan che i due sessi parlino due voci differenti significa dichiarare che ci sono un numero maggiore di donne rispetto ad un esiguo numero di uomini che pensano, sentono, e si comportano in un determinato modo. Da una parte citare il modo in cui alcune donne formulano problemi morali non è una prova

---

<sup>92</sup> Catherine G. Greeno e Eleanor E. Maccoby, "How different is the "different voice"", in Linda K. Kerber, Catherine G. Greeno e Eleanor Maccoby, Zella Luria, Carol B. Stack, e Carol Gilligan, "Viewpoint. On *In a different voice: an interdisciplinary Forum*", *Signs*, v 11, n 2, 1986, pp. 304-333.

Catherine G. Greeno, è professore associate di psichiatria presso *The school of social work, University of Pittsburgh*. È autrice (coautori) C.M Anderson, E.M. Stork, M.K Shear, K. Kelleher, G. Mark, *Return to treatment after assessment in a community child mental health clinic*, Psychiatric Service, in stampa.

Eleanor Maccoby (Tacoma, Washington 1916) ha insegnato presso il Dipartimento di Psicologia dell'Università di Stanford, California. È autrice di: (coautore) C. N. Jacklin, *Psychology of sex differences*, Stanford University Press, Stanford 1974.

<sup>93</sup> Ivi, pp 313-314

sufficiente a corroborare la tesi espressa, dall'altra bisogna sapere se quello che le donne raccontano è specificatamente femminile o è semplicemente umano.

Un altro articolo di critica alla metodologia di *"In a different voice"* è quello di Carol B. Stack, *"The culture of gender: women and men of color"* pubblicato da *Signs*<sup>94</sup>. Stack mette in evidenza il fatto che la ricerca di Gilligan si concentra esclusivamente su un gruppo di donne con una precisa origine e uno specifico status. L'autrice attira l'attenzione sul fatto che il modello di sviluppo femminile pur presentandosi come universale, deriva dal ragionamento morale di donne bianche della classe media statunitense. Ma in realtà il genere è una costruzione culturale modellata dalla classe, dalla razza, dalla cultura, dalla classe, dalla casta e dalla coscienza. Sarebbe utile, pertanto, non pensare che le costruzioni di genere siano le stesse in tutte le società.

## 2) La nozione di sviluppo morale

Nell'articolo di Judy Auerbach *et alii*, *"Commentary on Gilligan's In a different voice"*, pubblicato nel 1985 su *Feminist studies*<sup>95</sup>, le autrici affermano che il testo di Gilligan si basa su una nozione di sviluppo morale che non viene adeguatamente esaminata.

Gilligan figura lo sviluppo come un processo innato di cambiamento; vi è una descrizione di tre livelli, in cui ognuno soppianta l'altro, come se vi fosse una naturale successione. L'autrice non considera in maniera adeguata come e perchè gli individui passino da uno

---

<sup>94</sup> Carol B. Stack, "The culture of gender: women and men of color", in Linda K. Kerber, Catherine G. Greeno e Eleanor Maccoby, Zella Luria, Carol B. Stack, e Carol Gilligan, "Viewpoint. On *In a different voice: an interdisciplinary Forum*", *Signs*, v 11, n 2, 1986, pp. 304-333;

Carol B. Stack insegna *Women's studies and education* all'Università della California, Berkeley. È autrice di *All our kin*, Basic Books, New York 1997.

<sup>95</sup> Judy Auerbach, Linda Blum, Vicki Smith, Christine Williams, "Commentary on Gilligan's *In a different voice*", *Feminist Studies*, V 11, n 1 (Spring) 1985, pp. 149-161.

Judy Auerbach insegna Neuroscienze nella Facoltà di Scienze Sociali e Umane presso il *Zlotowski Center for Neuroscience, Ben-Gurion University of the Negev*; è autrice di vari articoli pubblicati su riviste scientifiche mediche.

Linda Blum è professore associato di Sociologia e *Women's studies* presso l'Università del New Hampshire. È autrice di: *At the breast: ideologies of breastfeeding and motherhood in the contemporary United States*, Beacon Press, Boston 1999.

Vicki Smith insegna Sociologia presso l'Università della California. È autrice di *Crossing the great divide: worker risk and opportunity in the new economy*, Ithaca, Londra, 2002.

Christine Williams insegna Scienze Politiche all'Università di Bentley. È autrice di *Gender difference at work: women and men in nontraditional occupations*, University of California Press, Berkeley 1989; *Still a men's world: men who do "women's work"*, University of California Press, Berkeley 1995 *Sexuality and gender* (coautrice Arlene Stein), Basil Blackwell, Malden 2002.

stadio ad un altro, cosa guida o spinge a cambiare, quali sono i desideri e le motivazioni endogene, e quali sono invece i fattori esterni<sup>96</sup>.

I conflitti e le ambivalenze che le donne vivono scontrandosi con i bisogni degli altri si risolvono nello stadio finale, come se lo sviluppo avvenisse naturalmente. L'autrice sostiene che nel primo stadio, quello infantile, le donne si preoccupano soltanto della propria sopravvivenza, quindi del sé e non dell'altro, ma divengono del tutto altruiste nel secondo stadio: l'altro assume la priorità sul sé, si teme di ferire gli altri e di rompere relazioni importanti. Questo stadio, come Gilligan stessa afferma, è molto simile alla concezione tradizionale di femminilità: le donne sono buone educatrici, si sacrificano, sono espressive e materne. Tuttavia, quando si giunge al terzo livello, i problemi con il ruolo femminile scompaiono misteriosamente. Le donne semplicemente rigettano gli aspetti negativi della femminilità, ma riescono a trattenere quelli positivi, poiché, a un certo punto, si rendono conto che responsabilità di sé e responsabilità verso l'altro sono due facce della stessa medaglia e non due concetti opposti. Ma non spiega né come le donne riescano a raggiungere tale maturità, né perché ci siano donne che non riescono a maturare<sup>97</sup>.

Questa carenza, secondo Auerbach *et alii*, è connessa alla mancanza di attenzione nel testo ai fattori sociali.

Diverse donne intervistate da Gilligan descrivono il conflitto fra il lavoro e la famiglia, per esempio, nel caso di Ruth, la ragazza esprime il conflitto che sente fra il desiderio di fare carriera e le responsabilità familiari. E l'autrice interpreta tale problema come una contrapposizione fra femminilità ed età adulta, poiché l'acquisizione del potere nel mondo del lavoro tipica dell'età adulta comporterebbe la perdita della compassione e della sensibilità femminile. Tale conflitto si risolve quando Ruth incomincia a pensare ad una soluzione che possa conciliare femminilità ed età adulta, sia al lavoro sia a casa. Allora ci si potrebbe chiedere come si possa risolvere questo conflitto individualmente, e se sia giusto considerare la soluzione di questo conflitto lo standard della moralità.

Secondo Auerbach *et alii*, il dilemma di Ruth e di altre donne che sentono la femminilità e l'età adulta in contrasto, non è un problema che attiene alla psicologia individuale, ma è un problema costruito socialmente; vale a dire che il conflitto fra responsabilità familiari e responsabilità lavorative non è un problema che la singola donna può risolvere. Questo

---

<sup>96</sup> Ivi, pp. 151-152

<sup>97</sup> Ibidem

confitto ha poco a che fare con il livello di sviluppo morale delle donne, e non può essere formulato riferendosi ad modello di sviluppo alternativo come fa Gilligan, né si può pensare di elaborare la problematica senza fare riferimento alla classe sociale, alla razza, o al sessismo che priva le donne di cruciali opportunità.

Gilligan sostiene che le donne soltanto nella maturità divengono capaci di integrare la cura di sé e la cura degli altri, ma invece secondo le autrici soltanto cambiamenti istituzionali possono garantire alla maggioranza delle donne di raggiungere questo traguardo<sup>98</sup>.

### **3 ) La tematizzazione dell'aborto.**

Mary Ann O'Loughlin, nell'articolo "*Responsability and moral maturity in the control of fertility – or, a woman's place is in the wrong*", pubblicato da *Social Research* nel 1983<sup>99</sup>, si concentra sul modo in cui Gilligan elabora il concetto di responsabilità femminile.

O'Loughlin fa notare che Gilligan ritiene il suo studio sull'aborto presentato *In a different voice* la prova che le donne abbiano uno specifico modo di elaborare i problemi morali. La peculiarità femminile consiste nel formulare i dilemmi morali come responsabilità confliggenti. L'essenza della decisione morale è l'esercizio della scelta, ovvero la volontà di accettare le responsabilità derivanti dalla scelta stessa. Il campo del controllo della fertilità esemplifica il campo della scelta morale femminile, perché attraverso la contraccezione e attraverso l'aborto, le donne possono decidere se avere un figlio o meno. Quando le donne si trovano di fronte alla scelta se continuare la gravidanza o abortire, prendono una decisione che ha conseguenze sia per se stesse sia per altri e si confrontano direttamente con il problema morale della sofferenza. Per Gilligan giacché è la donna a scegliere, è lei la responsabile della scelta<sup>100</sup>.

Di fronte all'asserzione che le donne sono responsabili della contraccezione e dell'aborto, si potrebbe secondo O'Loughlin obiettare sul perché non lo siano anche gli uomini. Visto che anche gli uomini hanno a disposizione mezzi di controllo della fertilità, ci si può chiedere

---

<sup>98</sup> Ivi, pp. 153-154.

<sup>99</sup> Mary Ann O'Loughlin, "Responsability and Moral Maturity in the control of fertility – or, a woman's place is in the wrong", *Social Research*, v. 50, n. 3, Autunno 1983.

Mary Ann O'Loughlin si occupa di ricerca sul benessere delle famiglie e dei bambini presso il *Social welfare research center, University of New South Wales, Sydney, Australia*, è autrice di *Hymeneutics: interpreting virginity on the early modern stage*, Bucknell University Press, Lewisburg 1997.

<sup>100</sup> Ivi, pp. 556-561

perché gli uomini non siano per Gilligan corresponsabili del controllo delle nascite e dell'aborto.

Visto che su questo Gilligan è lacunosa, dal suo testo si potrebbe dedurre che il criterio attraverso cui responsabilizza le donne sia biologico: sebbene sia le donne sia gli uomini siano necessari al concepimento, e sebbene entrambi hanno eguale accesso a mezzi di controllo della fertilità, solo le donne possono essere in gravidanza<sup>101</sup>.

Un'altra lacuna del testo, fa notare O'Laughlin, è che Gilligan pur costruendo la sua teoria dello sviluppo morale sul concetto di responsabilità, non spiega cosa si debba intendere per responsabilità. Allora attraverso il testo bisogna dedurre autonomamente cosa voglia intendere. Gilligan utilizza responsabilità nell'accezione di ascrivere a qualcuno gli effetti di un'azione, in questo senso se le donne non usano contraccettivi sono responsabili della gravidanza, e della decisione se abortire o meno. Inoltre, di fronte ad una gravidanza le donne sono sempre responsabili, indipendentemente dalle circostanze che hanno portato ad essa, e se decidono di abortire, sono responsabili che non accada loro un ulteriore aborto<sup>102</sup>.

Nel caso di Denise, una ragazza di venticinque anni che aveva abortito sebbene non lo desiderasse, Gilligan sostiene che la donna cerca di evitare di assumersi la responsabilità dell'atto che ha fatto, scaricando la colpa sul fidanzato che non voleva il figlio. Di fronte alla nuova gravidanza di Denise, incinta dello stesso fidanzato, Gilligan nota un progresso morale, in quanto la ragazza ripensa la scelta dell'aborto precedente e sostiene che in realtà è stata una sua scelta. Ma Denise non è ritenuta da Gilligan del tutto matura, a differenza di Sarah, che di fronte alla scelta dell'aborto è consapevole che seguirà una decisione che avrà delle conseguenze importanti sia su di sé sia sugli altri, e che non c'è modo di evitare la propria sofferenza e quella altrui. Vale a dire per Gilligan Sarah è più matura perché si assume tutte le responsabilità dell'aborto, senza alcun seppure pallido tentativo di declinarle.

Betty, una ragazza sedicenne, all'inizio di fronte alla seconda gravidanza afferma di non esserne responsabile, così come non era responsabile della prima, che aveva concluso con un aborto.

La ragazza spiega le circostanze che hanno causato la seconda gravidanza: non aveva soldi, e sua madre, cui aveva chiesto aiuto per la contraccezione glielo aveva negato perché

---

<sup>101</sup> Ivi, pp. 561-563

<sup>102</sup> Ivi, p 561

riteneva che la pillola provocasse il cancro. Il suo ragazzo la molestava per ottenere rapporti sessuali, e in più sosteneva che avrebbe fatto in modo da non provocare una gravidanza. La ragazza aveva acconsentito per paura che interrompesse la relazione. Quindi Betty nella prima intervista conclude che ha avuto una gravidanza perché nessuno la ha aiutata.

Gilligan legge il rifiuto iniziale di Betty di assumersi la responsabilità della gravidanza come un segno di immaturità. Tuttavia in un'intervista rilasciata dopo un anno, Betty ritiene di essere stata lei responsabile della gravidanza perché non aveva usato contraccettivi. Quindi Gilligan le assegna un livello morale superiore.

Secondo O'Loughlin, è chiaro che per Gilligan le donne siano responsabili della contraccezione, e se non si assumono questo compito, sono responsabili delle conseguenze, quindi anche dell'aborto<sup>103</sup>.

Se qualcuno viene ritenuto responsabile di qualcosa, può obiettare in due modi: o non conosceva le conseguenze delle sue azioni, o che è stato forzato o obbligato a compiere un'azione.

Nel caso di Betty che nell'intervista afferma di non essere responsabile della seconda gravidanza perché il ragazzo le aveva assicurato che non l'avrebbe messa incinta, siamo in un caso di ignoranza delle conseguenze delle azioni. Gilligan non prende però in considerazione questa possibilità, e l'unico motivo che può farle ignorare che il ragazzo aveva assicurato che Betty non sarebbe rimasta incinta, è che ritenga che la contraccezione sia un esclusivo dovere delle donne, derivato dal fatto che soltanto le donne possono rimanere incinte. Gilligan deduce dal fatto che soltanto le donne abbiano la capacità biologica della gravidanza che siano responsabili sia del controllo delle nascite sia dell'aborto. Il fatto che Betty sia molestata dal ragazzo, e che l'azione avvenga sotto coercizione, non modifica affatto il modo in cui Gilligan interpreta la responsabilità di Betty.

La prima gravidanza di Betty, cui è seguito il primo aborto, era la conseguenza di uno stupro subito dalla ragazza mentre faceva autostop. Ma anche in questo caso, l'analisi di Gilligan è tale che la circostanza coercitiva non muta la responsabilità della ragazza per la gravidanza<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Ivi, pp. 563-565

<sup>104</sup> Ivi, pp. 565-569

Le storie che Gilligan prende in considerazione somigliano a storie in cui le donne sono oppresse e non storie in cui le donne confrontano delle opzioni per poi scegliere.

Le donne scelgono in un determinato contesto in cui gli altri sono responsabili della gravidanza e cercano di influenzare la scelta, ma queste circostanze per Gilligan non contano.

Anzi, implicitamente Gilligan supporta le circostanze. Se Betty aveva chiesto aiuto alla madre per la contraccezione e le era stato negato, se il suo ragazzo la molestava per ottenere rapporti sessuali, e quando la ragazza si assume la responsabilità della gravidanza per Gilligan progredisce a livello morale, le circostanze di ignoranza e di coercizione non costituiscono alcun problema per l'autrice. Queste circostanze sono dati di fatto, non discutibili, e bisogna aspettare soltanto che Betty maturi e si assuma le sue responsabilità in merito alla gravidanza. La scelta è soltanto delle donne, la responsabilità della contraccezione anche. Gli uomini non sono responsabili delle gravidanze, né delle conseguenze dei rapporti sessuali che hanno, né condividono alcuna responsabilità nella contraccezione. Non vi è alcuna iniquità nel rapporto fra i sessi. Queste sono per O'Loughlin le conseguenze della teoria di Gilligan, dannose per le donne, anche se l'autrice non aveva questo intento<sup>105</sup>.

Nel suo articolo "*Virtù femminili o soggettività politica. Il dibattito anglosassone sulla moralità altrà proposta da Gilligan*"<sup>106</sup> Paola Bono esprime perplessità simili in merito al modo in cui Gilligan formula la problematica dell'aborto.

L'enfasi della ricerca di *In a different voice* è sull'agente morale individuale, e ben poca rilevanza viene attribuita ai fattori sociali e politici. Quando l'autrice espone i casi sull'aborto, sono del tutto ignorati fattori determinanti nella scelta, e per questo non vi sono informazioni sull'esistenza di servizi all'infanzia, sugli orari di lavoro e i permessi di maternità, su eventuali comportamenti genitoriali dei padri.

Nel caso di Betty il problema dell'aborto è affrontato come scelta individuale, mentre le condizioni di ignoranza e coercizione in cui la ragazza agisce sono trascurate: non si dà peso al fatto che il ragazzo la obblighi ad avere rapporti sessuali, o che non abbia una rete sociale

---

<sup>105</sup> Ivi, pp. 569-575

<sup>106</sup> Paola Bono, "Virtù femminili o soggettività politica. Il dibattito anglosassone sulla moralità altrà proposta da Gilligan", *Reti*, n 2-3, Marzo-Giugno 1990, pp 47-53. Paola Bono insegna Cinema e Teatro in Gran Bretagna presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tre; autrice di vari testi fra cui: (coautrice) Sandra Kemp, *Italian feminist thought: a reader* Basil Blackwell, Oxford 1991. (coautrice) Maria Vittoria Tessitore, *Il mito di Didone: avventure di una regina tra secoli e culture*, Mondadori, Milano 1998.

cui far riferimento se volesse continuare la gravidanza. L'approccio è trans-storico, con un legame diretto fra scelte etiche delle donne e potenzialità riproduttiva, vista come naturale destino femminile, evitabile con la contraccezione, di cui spetta sempre alle donne farsi carico. Non si mette in questione l'asimmetria dei rapporti uomo-donna, il carattere di sfruttamento e di coercizione psicologica di questi, né si ipotizza una via di uscita che non sia quella della personale assunzione di responsabilità<sup>107</sup>.

#### 4) Il concetto di differenza femminile

Continuando le critiche, secondo Auerbach *et alii*<sup>108</sup> vi sono altre lacune nel testo "*In a different voice*". Non vi è un'indagine sul rapporto fra le virtù ideali femminili di Gilligan e la subordinazione sociale delle donne. Si può dubitare che sia possibile separare fra queste virtù ideali quelle positive da quelle negative, come se non fossero connesse le une alle altre. Non si capisce se ascoltare la voce differente significhi eliminare o perpetuare il sistema *sex/gender* attuale.

Non è chiaro se l'autrice attribuisca le differenze alla cultura o alla biologia. Fa riferimento spesso alla capacità riproduttiva delle donne che genera il senso della responsabilità e l'attitudine alla cura, e non menziona cambiamenti di ruoli genitoriali concernenti la cura. Fa semplicemente un appello affinché sia dia spazio alla differenza.

Il testo "*In a different voice*" sostengono le autrici, vuole rivalutare caratteristiche morali femminili, ed è proprio il modo in cui le virtù sono celebrate che apre la strada a diverse interpretazioni ed applicazioni. Se per alcune femministe le virtù femminili sono le uniche che possono garantire relazioni umane e preservare il mondo, esperti di management vedono nell'inclusione di questi valori un modo per aumentare il profitto e la produttività. Le capacità relazionali e contestuali, tipicamente femminili, sono indicate come le uniche qualità dei manager che possono aumentare la produttività dei lavoratori. Quindi la partecipazione delle donne nelle aziende, può garantire un capitalismo dal volto amichevole. L'applicazione delle teorie di Gilligan nel business, lungi dal garantire la parità di genere nelle organizzazioni, servirebbe per legittimarne la gerarchia, che vede gli uomini coprire ruoli dirigenziali. Date le capacità relazionali delle donne, queste sarebbero le migliori

---

<sup>107</sup> Ibidem

<sup>108</sup> Judy Auerbach, Linda Blum, Vicki Smith, Christine Williams, "Commentary on Gilligan's *In a different voice*"...cit

candidate per attività di management di livello medio, che richiedono personale di supervisione in contatto con i lavoratori. Ma gli uomini resterebbero i candidati preferenziali per attività di alto management, in cui è richiesta molta autonomia, pertanto rimarrebbero nei ruoli dirigenziali<sup>109</sup>.

Un'altra autrice che mette in evidenza le ambiguità dell'utilizzo della categoria di differenza femminile è Kerber, nell'articolo del *Signs*: “*Some cautionary words for Historians*”<sup>110</sup>.

Nelle tesi di Gilligan, nota Kerber, risuona l'antica tradizione della cultura occidentale che assegna agli uomini la ragione e alle donne il sentimento, che risale al mondo classico greco, in cui gli uomini realizzano al meglio le loro attitudini nella sfera pubblica, e le donne nella sfera domestica. Una tradizione secolare fa sì che il processo di socializzazione perpetui il monopolio maschile nel potere pubblico e releghi le donne nel privato<sup>111</sup>.

Una versione più recente del dualismo maschile/femminile si riscontra nella teoria delle sfere separate, in auge nel Diciannovesimo secolo e agli inizi del Ventesimo. Secondo il culto della “vera femminilità” il posto appropriato per le donne è la casa, e le virtù appropriate sono la domesticità, la pietà, la purezza, la sottomissione. Le donne si realizzano attraverso la cura dei familiari e attraverso la relativa rete di relazioni.

Vi è un acceso dibattito fra gli storici sugli effetti della nozione di “sfera femminile” sulla condizione della donna, alcuni ritengono che evidenziasse la loro forza, altri che era limitante e costringente. Gilligan, sebbene non entri esplicitamente in tale dibattito, sostiene che le donne definiscono la propria identità attraverso la cura e l'intimità con gli altri, argomentazioni che venivano usate per difendere la sfera separata femminile nel Diciannovesimo secolo. Tali attitudini, oltretutto non sono connesse dall'autrice alla socializzazione, bensì allo sviluppo psicologico particolare delle donne.

Gilligan reifica la separazione delle sfere, e quindi giunge ad asserzioni semplicistiche, che celebrano la cultura delle donne, senza in alcun modo contestualizzarla nelle dinamiche

---

<sup>109</sup> Ivi, pp. 157-161

<sup>110</sup> Linda K. Kerber, “Some cautionary words for Historians”, in Linda K. Kerber et alii, “Viewpoint...cit.”, pp 309-310

Linda K. Kerber insegna *Gender and Legal History* presso il Dipartimento di Storia, Università dell'Iowa. È autrice di (coautrice) Jane Sherronde Hart, *Womens America: reconfiguring the past*, Oxford University Press, Oxford 1982; *Toward an intellectual history of women: essays*, University of North California Press, Chapel hill 1997; *No constitutional right to be ladies: women and the obligations to citizenship*, Hill and Wang, New York 1998.

<sup>111</sup> Ivi, pp. 305-306

sociali e storiche di cui è parte, e ignorando gli effetti limitativi e costrittivi dei valori di tale cultura sulla vita delle donne<sup>112</sup>.

Secondo Kerber in *“In a different voice”* si enfatizza la dimensione biologica del comportamento delle donne, facendo intendere che essere portate alla cura è sia scritto nella natura, sia una buona tendenza.

Non si capisce come bisogna comportarsi nei casi in cui le donne mettono al centro della vita come gli uomini il proprio interesse e la propria gratificazione. Ci si chiede se sia il caso di fare appello al ritorno dell’angelo del focolare. E di fronte alla celebrazione dell’altruismo e dell’etica della cura femminile, ci si domanda allora come si debba interpretare il coinvolgimento delle donne tedesche nelle leggi razziali e nell’eugenetica durante il Nazismo.

Secondo Kerber le differenze nelle scelte morali dei ragazzi rispetto a quelle delle ragazze sono basate non su differenze biologiche, ma sulla diversa socializzazione dei due sessi che una cultura fondata ancora sulla divisione sessuale del lavoro propugna. La nostra cultura che ascrive determinate abilità sociali agli uomini e altre alle donne serve alla società patriarcale che esclude le donne da alcuni ruoli e rende più facile perpetuare l’egemonia maschile<sup>113</sup>.

##### **5) L’opposizione della passione femminile alla razionalità maschile.**

Uno dei saggi che più ci aiuta a comprendere quanto la tesi dell’incapacità delle donne di utilizzare la ragione sia stata utilizzata per escluderle dalla sfera pubblica è *“Famiglia e Stato nella “République” di Jean Bodin”*<sup>114</sup> in cui Conti Odorisio concentra la ricerca sulla relazione fra famiglia e stato nel pensiero di Bodin.

Lo Stato, seguendo la definizione di Bodin, è “il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune”<sup>115</sup>, invece per “governo domestico s’ intende il governo giusto che si esercita su più persone soggette allo

---

<sup>112</sup> Ivi, pp. 307-308

<sup>113</sup> Ivi, pp. 309-310

<sup>114</sup> Ginevra Conti Odorisio, *Famiglia e Stato nella “République” di Jean Bodin*, Giappichelli Editore, Torino 1999. Jean Bodin (Angers 1539 o 1530 – Laon, Aisne 1596) giurista e teorico politico francese. È autore di *Les six livres de la République*, J. Du Puys, Paris 1583. Una delle traduzioni è: (a cura di) M. Isnardi Parente *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino 1964.

<sup>115</sup> Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit. in Ivi, p. 18

stesso capo di famiglia e sulle cose che appartengono a questo”<sup>116</sup>. La differenza più esplicita fra potere dello Stato e potere della famiglia è che il primo si esercita sulle famiglie e sulle proprietà comuni, il secondo invece si esercita sulle persone e sulla proprietà privata. Bodin sostiene che la famiglia ben governata è la vera immagine dello stato, che l’autorità domestica è simile al potere sovrano, che il governo giusto della casa è il modello del governo dello Stato. Questo non significa tuttavia sostenere che lo Stato sia una famiglia in grande. Per quanto grande una famiglia possa essere, essa infatti non può costituire uno stato. Per formare uno stato occorrono almeno tre famiglie, perché i protagonisti della vita politica sono solo i maschi e più precisamente i padri di famiglia. Perché esista uno stato quindi occorrono almeno tre padri di famiglia, di modo che o uno dei tre eserciti il potere sovrano sugli altri, o che due lo esercitino sul terzo, o che lo esercitino a titolo collettivo gli uni sugli altri<sup>117</sup>. Quindi per un giusto ordine istituzionale occorre la comunità familiare in cui il padre sia sovrano e la sovranità nella comunità pubblica.

La famiglia è un’organizzazione naturale, invece lo Stato è una comunità politica e artificiale. La prima è basata sull’autorità del capofamiglia sulla moglie, sui figli, e sugli schiavi, la seconda si basa sulla sovranità. E qui si stabilisce anche un’altra differenza importantissima fra uomo e donna: il capo famiglia quando esce dal privato non è più padrone, diventa cittadino uguale agli altri padri di famiglia, e diviene suddito dello Stato. Tuttavia non tutti i sudditi sono cittadini: ne sono escluse quelle persone il cui spazio di azione rimane circoscritto al privato: le donne, i figli, gli schiavi. Questi non sono cittadini perché “i loro diritti, libertà e potere di disporre i loro beni sono soppressi dal potere paterno”<sup>118</sup>. Nella repubblica, infine, si stabilisce una comunità civile basata sull’*amitié* e sull’uguaglianza, invece nella famiglia vi è un rapporto gerarchico e naturale, in cui regna la disuguaglianza. Le donne costrette a rimanere nel regno privato dominato dalla natura in cui vige la disuguaglianza non hanno alcuno spazio politico e quindi non saranno mai trattate da pari.<sup>119</sup>

Bodin ha una visione patriarcalista della società. Dato che lo Stato è costituito da padri di famiglia, si deduce che il fondamento della società è il potere dell’uomo sulla donna, o

---

<sup>116</sup> *Ibidem*

<sup>117</sup> Ginevra Conti Odorisio, *Famiglia e Stato...* cit. p. 23

<sup>118</sup> Bodin, *Le six livres*, cit in *Ivi* p. 32

<sup>119</sup> Ginevra Conti Odorisio, *Famiglia e Stato...* cit. p. 33

specificando meglio il potere del marito sulla moglie<sup>120</sup>. Secondo Bodin l'uomo ha il comando perché è moralmente superiore rispetto alla donna. Tale superiorità deriva dalla dicotomia spirituale-materiale, laddove allo spirito corrisponde la ragione di cui ha padronanza il maschile e alla materialità corrisponde la passione, la fisicità “la cupidità bestiale”<sup>121</sup> cui soggiace il femminile. La seconda deve essere repressa dalla prima, in quanto la libertà naturale, che è comune agli uomini, consiste nel non riconoscere altra autorità che la propria ragione. L'uomo domina l'appetito animale attraverso la ragione, il cui primato è la più antica forma di autorità. Tale dicotomia e allo stesso tempo superiorità della ragione deriva dalle Sacre Scritture, nello specifico dalla Genesi. Dio ha attribuito all'uomo il potere sulla donna, il che secondo un'interpretazione letterale significa che il marito ha il potere sulla moglie, e secondo un'interpretazione morale significa che l'anima domina il corpo e la ragione domina la cupidigia.<sup>122</sup>

Bodin sostiene tuttavia di essere interessato più al lato politico che a quello morale e religioso del rapporto uomo-donna. Egli asserisce che il potere del marito sulla moglie doveva essere il più ampio possibile, in corrispondenza con quanto l'ordine delle leggi umane e divine dispone. Secondo Bodin le donne sono in stato di soggezione e questo deriva dalla legge di Romolo, per cui il padre di famiglia aveva potere di vita e di morte sia sui figli sia sulla moglie, senza ricorrere al giudizio del magistrato.<sup>123</sup>

Bodin, come è deducibile, è estremamente contrario all'esercizio del potere politico da parte delle donne. Una donna nello spazio pubblico avrebbe sovvertito l'ordine naturale e divino. Per ordine naturale la forza, la prudenza e le armi sono assegnate agli uomini e di contro le donne sono prive di comando; per ordine divino, la donna è soggetta all'uomo sia per quanto concerne l'ambito politico sia per quanto concerne l'ambito familiare. Vi sono una serie di azioni associate alla virilità, quali il giudicare, il postulare e azioni similari, che non sono associabili al sesso femminile, che è contraddistinto dal pudore<sup>124</sup>. In Bodin, sostiene Conti Odorisio, non vi è modo per la donna di uscire dallo spazio artificialmente separato da quello pubblico che è il privato familiare<sup>125</sup>.

---

<sup>120</sup> *Ivi*, pp. 24-25

<sup>121</sup> Bodin, *Le six livres*, cit in *Ivi* p.45

<sup>122</sup> Ginevra Conti Odorisio, *Famiglia e Stato...* cit. p. 43

<sup>123</sup> *Ivi*. p. 46

<sup>124</sup> *Ivi*, p.81.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 82

Susan Moller Okin, in un saggio intitolato “*Thinking like a woman*” pubblicato nel 1990, rintraccia la dicotomia donna/non ragione vs. uomo/ ragione nella tradizione della filosofia politica occidentale<sup>126</sup>.

Okin afferma infatti che la tesi secondo cui il pensiero morale delle donne è differente da quello degli uomini non è affatto nuova, anzi è una antica visione sostenuta dalla teoria politica elaborata dagli uomini: le donne sono tradizionalmente considerate potenzialmente sovversive del pubblico interesse e del bene comune. Sono state fornite diverse spiegazioni di questa asserzione. Alcuni teorici hanno sostenuto che le donne sono fonte di disordine sessuale, laddove non siano relegate, controllate, a volte segregate dagli uomini. Altri, come i filosofi Greci percepivano le donne sovversive del bene pubblico a causa della loro predilezione per la sfera privata e i sentimenti verso le persone a loro care, in particolar modo i familiari. Platone, sostiene Okin, nonostante sia conosciuto dalle femministe per le sue argomentazioni sulla dinamicità della natura femminile, riteneva che le donne in quanto membri delle famiglie private costituissero una specifica minaccia per il conseguimento del bene comune. Nello stato ideale raffigurato nella *Repubblica*, dove le famiglie non esistono, le donne sono incluse nell’*élite* dominante. Nel momento in cui la comunità ideale degenera, le donne diventano nuovamente mogli private, e Platone le descrive come possibile fonte di corruzione. Questo per due motivi: in primo luogo le donne sono raffigurate come il focus passivo dell’impulso crescente di possesso degli uomini; secondo hanno un’influenza attiva nel distogliere gli uomini dal bene pubblico e orientarli verso interessi privati. Platone sostiene che i ragazzi potrebbero essere travolti dal lamento delle madri che accusano i padri di non interessarsi del prestigio e della ricchezza familiare, ed essere da queste distolte dai razionali valori paterni interessati al bene pubblico<sup>127</sup>. Nelle *Leggi*, in cui non vi è il tentativo di abolire la proprietà privata o la famiglia, il sesso femminile è descritto come disordinato. L’influenza della predilezione delle donne verso il privato è qualcosa cui bisogna costantemente resistere<sup>128</sup>.

Se Platone fa un tentativo di modificare la divisione pubblico/privato, in altri pensatori più recenti, la separazione o è data per scontata o è definita necessaria.

---

<sup>126</sup> Susan Moller Okin, “Thinking like a woman”, in Deborah L. Rhode, *Theoretical perspective on sexual difference*, Yale University, Londra 1990, pp. 145-159 Per informazioni biografiche su Okin vedi il capitolo a lei dedicato.

<sup>127</sup> Platone, *Republic*, Tr. Allan Bloom, Basic, New York 1968, cit. in Ivi pp 145-146.

Platone (Atene 427-347 a.C.) filosofo Greco.

<sup>128</sup> Platone, *Leggi* cit in Ivi, pp. 145-146;.

Hegel, sostiene Okin, è l'archetipo moderno della tesi secondo cui la predilezione femminile verso la famiglia privata è sia naturale e necessaria alla società e sia potenzialmente sovversiva nei confronti dei bisogni dello stato. La famiglia hegeliana è caratterizzata dal sentimento, dall'altruismo e dalla particolarità; è regolata dalla legge divina di cui le donne sono le guardiane, non per scelta ma per natura. Lo Stato, costruito secondo ragione e avente una dimensione universalistica, è regolato dalla legge umana, di cui gli uomini sono i guardiani. Sebbene i due tipi di legge siano connessi, e la famiglia e lo Stato si completino l'un l'altro, soltanto gli uomini partecipano ad entrambe le sfere. L'uomo esce dallo Spirito della Famiglia per entrare nella comunità, unico luogo in cui trova la sua dimensione di essere auto-cosciente<sup>129</sup>. Laddove gli uomini possono vivere in entrambe le sfere, e al ruolo razionale e pubblico si aggiunge la capacità di vivere una vita etica soggettiva imperniata sui sentimenti familiari, le donne hanno soltanto le qualità idonee alla vita privata, giacché per predisposizione d'animo sono impregnate di pietà familiare<sup>130</sup>.

Come fa notare Okin, per Hegel le donne non possono e non devono vivere una vita etica completa, appannaggio dei soli cittadini maschi. C'è un conflitto fra i bisogni della famiglia e i bisogni dell'intera comunità, pertanto le donne con i loro sentimenti, e il loro attaccamento agli interessi privati e familiari sono una minaccia per il benessere dello Stato. Le donne trasformano il fine universale del governo in un fine privato, l'attività universale in lavoro di alcuni specifici individui, e pervertono attraverso l'intrigo l'universalità dello Stato per subordinarlo agli interessi privati della famiglia. Non solo le donne sono incapaci di assumere un orientamento universalistico, ma pervertono i bambini e chi sta loro accanto, quindi la comunità deve agire per controbattere questa tendenza sovversiva<sup>131</sup>.

Secondo Hegel le donne e il potere pubblico sono incompatibili: se le donne detengono il potere, il governo è a rischio, perché a guidarle non è mai il bisogno generale, ma sono inclinazioni e opinioni arbitrarie<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> Hegel, *Phenomenology of spirit*, (trad. A. V. Miller), Clarendon Press, Oxford 1977, *Fenomenologia dello Spirito*, cit in Ivi p. 146

Friedrich Hegel (Stoccarda 1770 – Berlino 1831), filosofo tedesco, massimo rappresentante dell'idealismo

<sup>130</sup> Hegel, *The philosophy of right*, (trad T.M. Knox), Clarendon Press, Oxford 1952, *La filosofia del diritto*, cit in *Ibidem*

<sup>131</sup> Hegel, *Phenomenology*, cit in *Ibidem*.

<sup>132</sup> Hegel, *Philosophy of right*, cit in Ivi p 147

L'unica qualità che il filosofo tedesco richiede alle donne è che siano preparate per il proprio naturale e importante ruolo: essere guidate dai sentimenti nel prendersi cura dei membri della famiglia. Tuttavia è il fatto stesso di essere guidate dai sentimenti che le fa divenire la minaccia della comunità. L'altruismo particolaristico e l'incapacità di ragionare in maniera astratta e universale rendono la donna una buona moglie e una buona madre, ma allo stesso tempo fanno sì che sia incapace di essere una cittadina attiva nella sfera pubblica, basata sulla legge e sulla giustizia<sup>133</sup>.

Bentham, fa notare Okin, che su molte cose ha posizioni politiche diverse rispetto ad Hegel, sulle donne esprime opinioni simili. Secondo Bentham il giudizio degli uomini è basato sulla ragione, quello delle donne sul sentimento e sull'empatia che nutre soprattutto nei confronti dei famigliari; non ci si può aspettare che le donne ragionino in base al principio di utilità, che prende in considerazione la felicità e la sofferenza di tutti, e sulla cui base si costruisce la legge e il buon governo. La donna può essere ammirata per la sua dedizione alla famiglia, ma la sua incapacità di universalizzare il giudizio morale la rende una forza sovversiva nell'arena pubblica<sup>134</sup>.

I pensatori presentati fanno riferimento a osservazioni informali e a opinioni personali. Soltanto Platone nella *Repubblica*, attraverso l'abolizione della sfera privata, può prevedere di modificare le condizioni che comportano ciò che tutti considerano la deficienza del pensiero morale delle donne e delle loro capacità. Gli altri non ritengono la condizione morale femminile un problema da indagare. Da una parte, infatti, non prevedono che le donne entrino nella sfera pubblica, dall'altra considerano la specifica prospettiva femminile necessaria alla sfera privata dell'assetto patriarcale. Non sono interessati a fornire prove delle loro asserzioni, tanto meno a distinguere il culturale, le cause alterabili del presunto pensiero morale femminile differente, dal biologico, cause che sembrano apparentemente inalterabili<sup>135</sup>.

Sostiene Okin che nelle teorie femministe contemporanee vi sono opinioni divergenti sulla tesi della differenza morale fra uomo e donne, che attribuisce al maschile, l'astratto, il razionale, l'oggettivo; e al femminile, il concreto, l'emozionale, il soggettivo.

---

<sup>133</sup> Ivi, pp. 146-147

<sup>134</sup> Jeremy Bentham, *Introduction to the principles of morals and legislation*, (J. H. Burns e H. L. Hart), Athlone, Londra 1970, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, cit in Ivi, p. 147

Jeremy Bentham (Londra 1748-1832) filosofo, giurista e uomo politico inglese. Ha elaborato il principio dell'utile comune.

<sup>135</sup> Ibidem

In primo luogo, le femministe divergono sull'esistenza o meno delle differenze morali e politiche e sulle cause di ciascuna differenza. Alcune, fra cui l'autrice si colloca, sono sorprese che le femministe possano dare qualche credibilità a tesi che da sempre sono state utilizzate per negare i diritti di cittadinanza alle donne. Secondo, vi è una divergenza di opinione sull'ordine gerarchico fra modo di pensare femminile e modo di pensare maschile. Terzo, vi è una divergenza in merito alle attribuzioni delle cause delle differenze esistenti. Quarto, a seconda delle risposte date ai primi tre problemi, vi è una differente visione dei cambiamenti sociali e politici necessari.

Alcune femministe, pur non mettendo in discussione che le donne prodotto della società patriarcale, hanno un pensiero morale differente rispetto a quello degli uomini, ritengono, come i pensatori discussi prima, che il giudizio che segue il modello maschile debba essere il paradigma del pensiero umano. Queste femministe ritengono che le cause delle carenze morali femminili siano dovute alla ristrettezza e ai limiti che derivano dal loro essere relegate nel privato, e hanno cercato il modo di liberarle da queste costrizioni. Simone de Beauvoir, secondo Okin, è un esempio di questo di modo di pensare alle differenze. La filosofa francese vede le donne intellettualmente limitate, eccessivamente emotive e attribuisce queste caratteristiche alla subordinazione femminile ai bisogni dell'uomo. Secondo de Beauvoir la passività, l'incapacità di ragionare in modo appropriato, e la ristrettezza di visione delle donne, le influenza negativamente nella vita, e soltanto se esse evitano di essere intrappolate nel privato, possono aspirare ad una vita indipendente, divenire individue, e ragionare in maniera razionale<sup>136</sup>.

Vi sono invece femministe che come de Beauvoir non negano che ci sia un modo femminile ed uno maschile di pensare, ma invertono la gerarchia. Fra queste vi sono le differenzialiste francesi, fra le quali spicca Luce Irigaray<sup>137</sup> e le differenzialiste anglo-americane, come per esempio Mary Daly<sup>138</sup>. Costoro ritengono che il modo di pensare femminile sia migliore di

---

<sup>136</sup> Simone de Beauvoir, *The second sex*, Tr. H. M. Parshely, Vintage, New York 1974, cit in Ivi p.151-152

Simone de Beauvoir (Parigi 1908-1986) femminista e filosofa francese esistenzialista; è autrice di varie opere, la cui più importante per il femminismo è *Le deuxième sexe*, Librairie Gallimard, Paris 1949, tr. It *Il secondo sesso*, Gruppo editoriale il Saggiatore S.p.A, Milano 1961Ivi, pp. 151-152

<sup>137</sup> Luce Irigaray, fondatrice del femminismo della differenza francese, ha avuto una notevole influenza sul pensiero della differenza italiano. Vd. Capitolo Settimo

<sup>138</sup> Mary Daly (Schenectady 1928), femminista differenzialista statunitense, insegna Etica femminista presso il Dipartimento di Teologia nel *Boston College*. È autrice di importanti opere fra cui "*Beyond God the father: toward a philosophy of women liberation*" Beacon press, Boston 1974; tr. It *Al di Dio padre. Verso una filosofia di liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma 1990; "*Gyn/ecology: the metaethics of radical feminism*" The women's press, Londra 1987

quello maschile e sia più umano, tanto che le condizioni negative dell'attuale società, fra cui il rischio di disastri ecologici e nucleari, vengono attribuite al predominio del modo di pensare maschile. Spiegano le differenze facendo ricorso alla biologia e quindi alla differenza di sesso e ritengono, infine, che l'unica speranza di salvare il mondo risieda nella sostituzione del pensiero maschile con quello femminile.

In particolare, le femministe francesi propongono di rigettare il fallocentrismo e il logocentrismo predominanti nella cultura occidentale, e causa del patriarcato, per sostenere invece un discorso ginecocentrico. Il pensiero delle donne, dicono, è strettamente connesso al corpo femminile, e al piacere sessuale femminile, che sarebbe diffuso e multiplo. Il linguaggio delle donne è distinto e superiore – più concreto, più focalizzato sulla vita contingente, più emotivo, meno interessato al dominio sugli altri e sulla natura- a causa della natura fisica differente delle donne. Questo significa rifiutare *in toto* la cultura maschile, nella quale le femministe francesi comprendono la razionalità e l'astrattezza. Infatti, le critiche loro avanzate, che Okin condivide, le tacciano di sfociare nell'irrazionalismo e nel determinismo biologico, entrambi utili agli interessi patriarcali<sup>139</sup>.

Okin aggiunge che vi sono anche teoriche come Jean Baker Miller, le quali spiegano le caratteristiche femminili facendo riferimento alla mancanza di potere delle donne nella sfera economica, sociale e politica. In quanto subordinate nella società dominata dagli uomini, alle donne è richiesto di sviluppare tratti caratteriali che compiaccano il gruppo dominante e che soddisfino i bisogni di questo. Caratteristiche quali la sottomissione, la dipendenza, il desiderio di piacere e di conformarsi, la mancanza di iniziativa, l'incapacità di essere assertive e di pensare autonomamente, se riscontrati nelle donne, sono descritte come tratti di buon adattamento e di salute mentale. Vale a dire che le qualità che le donne sono socialmente chiamate a sviluppare sono funzionali soltanto ad uno status subordinato. Questo rende particolarmente problematico identificare e sostenere uno sviluppo morale specificatamente femminile<sup>140</sup>.

Okin afferma che *In a different voice* suscita una serie di problemi dovuti sia all'ambiguità del testo sia ad asserzioni non corrette. Sebbene Gilligan premette di non essere intenzionata a giungere a generalizzazioni sul pensiero morale maschile e femminile, in tutto il testo fa

---

<sup>139</sup> Susan Moller Okin, "Thinking like a woman", in Deborah L. Rhode.... cit, pp. 152-154

<sup>140</sup> Jean Baker Miller, *Toward a new psychology of women*, Beacon Press, Boston 1976, cit in Ivi pp 154-155;

Jean Baker Miller (New York 1927-2006), nata in una famiglia povera del Bronx, femminista, ha sviluppato l'approccio relazionale della psicoterapia. Ha insegnato Psichiatria presso la *Boston University School of Medicine*.

riferimento a un pensiero morale specifico degli uomini e ad uno specifico delle donne. Secondo Okin ci sono almeno tre ragioni per ritenere che le differenze descritte da Gilligan siano esagerate.

In primo luogo, i casi studiati sono pochi e non possono essere ritenuti esemplificativi delle tesi sostenute. Secondo, diversi casi riguardano la scelta dell'aborto, e quindi non sono indicati per fare una comparazione fra il modo di pensare maschile e quello femminile. Terzo, Gilligan quando fa riferimento ai diritti, fa riferimento soltanto a diritti negativi, ovvero diritti che possono richiedere soltanto una restrizione, e non contempla diritti positivi, che invece richiedono anche la responsabilità. Quindi confonde l'indagine sui diritti con la problematica dell'individualismo e dell'egoismo. Molti diritti richiedono obblighi positivi e responsabilità sostanziali, quindi non è corretto opporre una moralità dei diritti ad una moralità delle responsabilità, opposizione sulla quale si basa tutto il testo.

Gilligan sostiene che le donne mettono al centro delle loro riflessioni morali l'aiutare gli altri, ma non è chiaro chi siano gli altri. In alcuni casi presentati gli altri sono le persone più vicine, parenti o amici intimi, in altri, sono persone non appartenenti al circolo familiare o amicale, quindi anche persone che non si conoscono. A volte Gilligan afferma che le donne sono orientate ad alleviare i problemi del mondo, ma non vi sono riferimenti sufficienti a casi concreti per corroborare tale tesi. Date le asserzioni dei pensatori precedenti sull'attitudine delle donne a prendersi cura soltanto di persone cui sono legate, in particolar modo dei familiari, andando contro gli interessi dell'intera comunità, questo è un nodo molto importante che concerne la storia degli stereotipi sulla moralità femminile, che Gilligan non sviscera, data l'ambiguità delle sue tesi.

Okin infine sostiene che ulteriori ricerche sicuramente non confermerebbero il vecchio pregiudizio secondo cui le donne sono più influenzate dagli uomini dalle relazioni personali e meno capaci di universalizzare il ragionamento morale<sup>141</sup>.

Se Okin si sofferma sul modo in cui i pensatori hanno costruito la divisione fra sfera pubblica in cui ha spazio di azione la razionalità maschile e sfera privata in cui ha spazio di azione il sentimento femminile Genevieve Lloyd, nell'articolo "*Reason, Gender, and morality in the history of philosophy*", pubblicato dalla rivista *Social Research* nel 1983<sup>142</sup>,

---

<sup>141</sup> Ivi, pp. 156-159

<sup>142</sup> Genevieve Lloyd, "Reason, gender and morality in the history of philosophy", *Social Research*, v. 50, n.3, Autunno 1983, pp. 490-513

ricostruisce la storia del concetto di ragione e del concetto di sentimento nella storia della filosofia occidentale.

Lloyd sostiene che gli intellettuali occidentali hanno sempre aspirato a raggiungere l'ideale di una sfera ordinata del pensiero, in cui l'intelletto può rifugiarsi per sfuggire alla confusione delle passioni e dei sensi. Sin dalle sue origini nel pensiero greco, l'ideale di ragione è stato associato alla fuga dal particolare, e associato all'idea di uno spazio pubblico alieno dalla sfera domestica. La ragione era il prerequisito non solo dell'accesso alla vita politica, ma anche dell'accesso al mondo del pensiero, in cui vi sono principi universali e idee strutturate.

Secondo l'autrice, le donne hanno una relazione ambigua con il mondo del pensiero, ambivalenza che si riscontra anche nel dibattito contemporaneo sulle differenze di sesso. Da una parte le donne sono descritte come meno razionali rispetto agli uomini, come se mancasse loro la capacità di muoversi nello spazio pubblico della ragione. Dall'altra parte sono descritte, anche nel pensiero femminista, e "*In a different voice*" è un caso emblematico, come portatrici di una modalità di pensiero differente, che necessita di un parametro di giudizio a sé stante.

L'idea che le donne abbiano modalità di pensiero diverse dagli uomini è talmente familiare da poter essere definita il prodotto di una tradizione filosofica secolare: la tesi dell'inferiore razionalità delle donne rispetto agli uomini risale alla filosofia greca. L'idea connessa a questa, ma differente, che le donne posseggono una specifica capacità intellettuale è più recente, ma è allo stesso modo radicata nel pensiero filosofico concernente la ragione. Entrambe le idee, quella di una minore razionalità delle donne e quella di una differente modalità di pensiero, sono alla base delle problematiche affrontate nel dibattito femminista contemporaneo.

Nella storia del pensiero occidentale la distinzione uomo-donna è stata associata alla distinzione fra la ragione e i suoi opposti<sup>143</sup>

Ne è un esempio Filone d'Alessandria che nel Primo secolo d. C., usa la filosofia greca per interpretare le scritture ebraiche. Riprendendo Platone, presenta la percezione sensoriale come la fonte del disordine dell'anima che provoca forti passioni che minacciano la

---

Genevieve Lloyd (Cootamundra, New South Wales, Australia 1941) è *Senior Lecturer* di Filosofia, presso l'*Australian National University*. È autrice di varie opere, fra cui *The men of reason, male and female in western philosophy*, Routledge, London 1984; *Feminism and the history of philosophy*, Oxford University Press, New York 2002

<sup>143</sup> Ivi, pp. 490-493

sovranità della ragione. Filone associa gli effetti distruttivi della percezione sensoriale nei confronti della ragione ad una sintesi del racconto della Genesi delle relazioni dei sessi. La donna che simboleggia la percezione sensoriale, è la causa della caduta dell'uomo, che simboleggia il pensiero<sup>144</sup>.

Nel Quarto secolo, Agostino si oppone alla visione della mancanza di ragione nelle donne, in quanto queste come gli uomini sono fatte a immagine di Dio, e pertanto sono esseri razionali. Tuttavia le donne sono fisicamente differenti dagli uomini, e hanno meno forza degli uomini cui sono subordinate. Per Agostino la differenza fisica femminile rappresenta simbolicamente la sottomissione delle funzioni pratiche della mente, vale a dire il suo controllo sulla vita temporale, alle funzioni somme, che consistono nel contemplare l'eterno. Ma Agostino sottolinea che ciò che la donna è in quanto spirito razionale va distinto da ciò che il suo corpo differente simboleggia, anche se è alla donna che va associata la materia, la passione, il corpo perturbante che si oppongono alla ragione<sup>145</sup>.

Seguendo Agostino, Tommaso d'Aquino sostiene che la natura intellettuale, l'immagine di Dio, si riscontra sia negli uomini sia nelle donne, tuttavia l'uomo è inizio e fine della donna, così come Dio è inizio e fine di tutte le creature. Le donne sono state create per gli uomini e non viceversa. Il primo uomo, Adamo, simboleggia la funzione vitale, più nobile, che include la ragione; la donna, Eva, che è stata creata separatamente, simboleggia la generazione, atta a riprodurre la natura umana e soltanto in questa attività degna aiutante dell'uomo. Inoltre la donna è subordinata all'uomo, perché per natura il potere di ragionare è più forte nel sesso maschile<sup>146</sup>.

Lloyde evidenzia che ciò che emerge da questi filosofi, è che la razionalità è intrinsecamente connessa all'idea di mascolinità che esclude la femminilità, e il contenuto della femminilità è influenzato dall'esclusione delle donne dalla razionalità<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> Filone di Alessandria d'Egitto, *Special Law, Sulle leggi particolari*, cit. in Ivi, pp. 493-496, Filone di Alessandria d'Egitto (Alessandria d'Egitto, 20 ca. a. C.-50 ca. d.C) filosofo giudaico di lingua greca, adotta un metodo di esegesi biblica allegorico.

<sup>145</sup> Agostino, *On continence, La continenza* cit. in Ivi pp. 496-497. Agostino (Tagaste 354- Ippona 430) teologo e filosofo, padre della chiesa latina. Autore di numerose e importanti opere, fra cui le *Confessiones*, scritte fra il 397 e il 401; *De civitate Dei*, scritto fra il 413 e il 426

<sup>146</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Blackfriars, Eyre & Spottiswood, London 1964, cit. in Ivi pp. 497-500; Tommaso d'Aquino (Roccasecca, Frosinone, 1221-Fossanova, Latina 1274) teologo e filosofo italiano. Le due più importanti opere sono: *Summa contra gentiles* scritta fra 1269 e il 1273 e la *Summa theologiae*, iniziata nel 1269 e rimasta incompiuta alla morte dell'autore

<sup>147</sup> Ivi, pp. 493-500

Nel Diciassettesimo secolo si ha una profonda trasformazione del modo di intendere la ragione, che non viene ora intesa soltanto come una caratteristica naturale e propria della natura umana, ma diviene una competenza, un'acquisizione, un modo speciale di organizzare il pensiero. Nel pensiero precedente la ragione era un tratto umano distintivo, che si manifestava in tutte le attività della vita, ora invece emerge la nozione di ragione quale "metodo" del pensiero. Questa idea trova il suo più chiaro esponente in Cartesio. Per il filosofo, il metodo non è come nei pensatori precedenti una traiettoria da seguire in modo razionale per acquisire o impartire una particolare materia della conoscenza, ma è piuttosto un mezzo per ragionare, una modalità precisamente strutturata del pensiero astratto. Cartesio vede il giusto ordine del pensiero determinato non dal cambiamento del soggetto delle materie e dei fini delle differenti attività, ma dall'attività naturale della mente stessa. Il rapporto fra ragione e metodo è cambiato: vi è un'unica scienza basata sulla stessa unità della ragione umana<sup>148</sup>.

Per Cartesio, le scienze nel loro insieme sono speculari alla saggezza umana che è sempre una ed è sempre la stessa, e questa visione si basa sulla separazione di corpo e mente. Quando il corpo si abitua a fare una cosa, ciò inibisce lo sviluppo di altre attitudini; le mani abituate in lavori agricoli saranno meno propense a suonare l'arpa. La scienza consiste nell'utilizzo cognitivo della sola mente e acquisire la conoscenza di una verità non comporta l'effetto restrittivo dell'utilizzo di una parte del corpo; al contrario aiuta a conoscere altre verità. Quindi per Cartesio la visione di Aristotele secondo cui ogni materia richiede un metodo specifico è basata sull'errata assimilazione di corpo e mente.

Cartesio si oppone all'idea precedente dell'anima divisa, in cui la ragione lotta con le parti più basse dell'anima, ma la lotta non scompare, si sposta: l'anima che corrisponde al puro intelletto lotta contro il corpo. Le passioni, i sensi, la fantasia non provengono dalle parti infime dell'anima, ma provengono dal di fuori di essa, ovvero dal corpo. Per utilizzare il metodo cartesiano occorre imparare a separare l'anima dal corpo, di modo che la chiarezza e la precisione dell'intelletto divengono ora individuabili nella mente. Gli aspetti della natura umana, che la ragione deve dominare, non erano stati precedentemente catalogati in maniera

---

<sup>148</sup> René Descartes, *Rules for direction of the mind*, Rule I, in E. S. Haldane e G. R. T. Ross, tr. *The philosophical works of Descartes* vol I, Cambridge University Press, Cambridge 1911, cit. in Ivi, pp. 500-509;

René Descartes, italianizzato Cartesio (La Haye, Touraine 1596 - Stoccolma 1650) scienziato e filosofo francese. Nel 1637 pubblica tre saggi scientifici *Diottrica*, *Meteore* e *Geometria*, facendoli precedere dal *Discorso sul Metodo*, esposizione, seppur sommaria, completa della sua filosofia

netta come intellettuali. La distinzione fra la ragione e il suo opposto viene ora a coincidere con la distinzione cartesiana fra mente e corpo.

Esercitare la ragione diviene chiaramente trascendere i sensi, un'attività molto ristretta che può occupare soltanto poco tempo nella vita quotidiana, in cui la mente di solito ha a che fare con il corpo. La donna non è esclusa dalla ragione nella teoria cartesiana, ma nella pratica della vita femminile il compito assegnato è quello di occuparsi delle attività che più hanno a che fare con l'emotività, con la confusione dei sensi, con il corpo<sup>149</sup>.

Se nel pensiero pre- cartesiano la donna era vista carente rispetto alla perfezione associata all'uomo, nella metà del Diciottesimo secolo, con Rousseau si assiste alla nascita di un altro concetto: quello della differenza nell'attività mentale dell'uomo e della donna, differenza che rende loro complementari. Le donne e gli uomini per natura hanno due modi differenti di pensare, e ognuno deve seguire il proprio modo. Di conseguenza, per la donna è inappropriato ricercare verità astratte e speculative, principi e assiomi scientifici, che si basano su generalizzazioni, che il sesso femminile è incapace di elaborare e di comprendere<sup>150</sup>.

Kant ritiene che le donne siano incapaci di generalizzare e di pensare in maniera astratta, ma ciò avvisa il filosofo, non deve essere interpretata come una carenza del sesso femminile, bensì come una differenza, tanto che le donne posseggono abilità specifiche, quali il gusto, la sensibilità, il senso pratico, le emozioni. Il carattere differente di uomini e donne li rende complementari, e la loro unione crea un'unità morale completa<sup>151</sup>.

Tale complementarità per Kant sarebbe a vantaggio di entrambi i sessi, anche se nella sua descrizione sono gli uomini a trarne vantaggio. Secondo Lloyd, l'adulazione delle qualità femminili maschererebbe meglio il fatto che qualità specificamente femminili siano basate sull'esclusione dai traguardi intellettuali maschili<sup>152</sup>.

---

<sup>149</sup> Genevieve Lloyd, "Reason, gender and morality in the history of philosophy... cit., pp. 500-509

<sup>150</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, part 5, Dent, London 1911, cit. in Ivi, p. 509;

Jean-Jacques Rousseau (Ginevra 1712 – Ermenonville presso Senlis 1778) filosofo svizzero di lingua francese. È autore di l' *Emile*, *Emilio*, scritto dal 1758 al 1762 e del *Du contract social ou Principes du droit politique*, *Il Contratto sociale o i principi del diritto politico* del 1762.

<sup>151</sup> Immanuel Kant , *Observation on the feeling of the beautiful and sublime*, 1764, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1960, cit in Ivi pp. 509-512;

Immanuel Kant (Königsberg 1724-1804) filosofo tedesco, massimo esponente tedesco dell'Illuminismo. È autore di varie opere, fra cui: *Critica della Ragion Pura* la cui prima edizione è del 1781; *Critica della ragion pratica* del 1788; *Critica del Giudizio* del 1780.

<sup>152</sup> Ivi, pp. 509-510

L'autrice ritiene che ciò che può essere utile di questi pensatori al dibattito attuale sulla differenza morale dei sessi, non è soltanto il fatto che costoro ritenessero le donne meno razionali degli uomini, ma è l'idea stessa di razionalità, che si è sviluppata nel trascendere il femminile, per cui il femminile stesso ne porta il marchio. Non è un caso che i caratteri femminili siano stati descritti come inferiori o complementari alla norma maschile dell'eccellenza umana.

Secondo Lloyd, valorizzare quello che è stato precedentemente degradato è una risposta spontanea al pregiudizio maschile, ma il problema è che la femminilità è costruita sulla mascolinità. L'idea di tratti intellettuali e morali distinti e specificamente femminili è un'idea che si è formata nella tradizione filosofica precedente, basata su pregiudizi maschili, anche se sembra una reazione ad essi. Sostenere la differenza in un contesto di ineguaglianza comporta molti rischi. Anche mettere in evidenza le debolezze della ragione maschile, e la positività del pensiero femminile, che va ad assumere un valore complementare, piuttosto che mettere in discussione i presupposti del pensiero precedente su donne e uomini, è in linea con la visione tradizionale della divisione intellettuale basata su pregiudizi maschili<sup>153</sup>.

## **6) L' opposizione dell'etica della responsabilità e dell'etica dei diritti.**

Uno dei critici della teoria dello sviluppo morale di Gilligan è John M. Broughton, autore di un articolo apparso nel 1983, sulla rivista scientifica *Social Research*, non a caso intitolato: "*Women's rationality and men's virtues: a critique of gender dualism in Gilligan's theory of moral development*"<sup>154</sup>.

Innanzitutto Broughton individua in Gilligan una visione ginocentrica, secondo cui la natura umana non è unica, ma doppia, essendovi per l'autrice una visione del mondo e dell'essere tipicamente femminile, e una visione del mondo e dell'essere tipicamente maschile.

Gli stadi dello sviluppo morale proposti da Gilligan rappresentano l'emergere progressivo di qualità affettive, quali l'empatia, la cura, la responsabilità e la non violenza, che portano a

---

<sup>153</sup> Ivi, pp. 511-513

<sup>154</sup> John Broughton, "Women's rationality and men's virtues: a critique of gender dualism in Gilligan's theory of moral development", *Social Research*, v.50, n.3, Autunno 1983, pp. 597-642  
John Broughton è Professore Associato di Psicologia ed Educazione al *Teacher College, Columbia University*. È autore di: (coautore) D. John Freeman-Moir, *The cognitive- developmental psychology of James Mark Baldwin: current theory and research in genetic epistemology*, Norwood, New York 1982

non lasciare nessuno solo e a non far soffrire nessuno. Tale tesi, secondo Broughton, parte dal presupposto che possedere una sensibilità olistica, che si concentra su tutto il contesto, sulle relazioni interpersonali nel loro complesso, sia una qualità positiva che le donne hanno. Tale virtù è per Gilligan superiore alla capacità di analizzare le cose, pezzo per pezzo, elemento per elemento, ed è connessa ad un metodo esperienziale, piuttosto che logico e astratto. In Gilligan soltanto le donne che hanno tali qualità morali si può dire che raggiungano un pieno sviluppo come donne.

È chiaro che il ragionamento maschile per Gilligan, con il suo individualismo e la sua astrattezza, non è in grado di rendere giustizia alla complessità dei problemi morali, e di avere una visione aderente alla realtà in cui le persone sono al centro di una fitta trama di relazioni, piuttosto che isolate le une dalle altre.

Gilligan definisce la moralità dell'uomo strumentale e quella della donna espressiva, ricalcando così tesi espresse da Parsons<sup>155</sup>.

Broughton, dopo aver individuato i giudizi di valore dai quali Gilligan parte, e che sono antecedenti alla ricerca stessa, mette in evidenza come l'autrice accentui volontariamente la differenza fra il suo modello di sviluppo morale e quello di Kohlberg, con l'intento di dimostrare che i due modelli se ben analizzati risultano simili.

Il primo livello di Gilligan, della sopravvivenza e dell'egoismo, non è molto differente dal primo livello di Kohlberg della moralità preconvenzionale, in cui si dà spazio solo al bisogno individuale. Il secondo livello di Gilligan della responsabilità, in cui sorge il desiderio di aiutare gli altri anche sacrificando se stessi, non è molto diverso dal secondo livello di Kohlberg della morale convenzionale, che include sia assumere ruoli socialmente accettati, sia preoccuparsi di amare e prendersi cura dell'altro. Persino il terzo livello dell'autrice, di cui ci si aspetterebbe una differenza radicale, è molto simile al livello postconvenzionale di Kohlberg. I due livelli sono molto simili, sebbene Gilligan tenda a farli apparire opposti, mettendo in antitesi la centralità che nelle donne ha la responsabilità, con la centralità che negli uomini hanno le regole, i diritti e i principi.

Broughton avanza varie critiche alla concettualizzazione di questa diversità di modelli. In primo luogo, per Kohlberg le regole sono distinte dai diritti e non la stessa cosa, come invece vorrebbe far apparire l'autrice, dato che chi ragiona in maniera convenzionale fa

---

<sup>155</sup>. Talcott Parsons (Colorado Springs, Colorado 1902 – Monaco di Baviera 1979) cit. in. Ivi, pp. 600-603, sociologo statunitense struttural-funzionalista, le cui opere più importanti sono *Il sistema sociale* (1951); *I sistemi sociali e l'evoluzione della teoria dell'azione* (1977).

riferimento alle regole, chi invece ragiona in maniera postconvenzionale fa riferimento ai diritti. Secondo, i diritti e i corrispettivi doveri, non sono astratti e decontestualizzati. In giurisprudenza il giudizio è una decisione complessa che riguarda l'applicazione di nozioni generali di diritti a situazioni concrete e particolari. Terzo, Gilligan sostiene che la moralità dei diritti differisce dalla moralità della responsabilità perché la prima ha come cardine la separazione e non la connessione, in quanto considera primario l'individuo e non la relazione. Ma in realtà i diritti e i doveri riguardano precisamente le relazioni sociali, e ad ogni diritto è connesso un dovere proprio per questo. Quarto, i diritti e i doveri non sono assoluti, e anche in Kohlberg si fa sempre riferimento o all'utilità sociale o al consenso sociale. Dato che diritti e doveri non sono assoluti, la flessibilità e la relatività delle virtù di Gilligan non sono un'esclusiva dell'etica della responsabilità. Anche per Gilligan ci sono poi dei canoni per definire la moralità, come il non dovere fare male agli altri, l'empatia e la non-violenza, di modo che se diventassero scelte opzionali, dipendenti solo dal contesto, le donne metterebbero in atto un comportamento immorale e smetterebbero di essere donne. Quinto, Gilligan confonde i diritti con regole assolute e prefissate, quindi confonde la morale convenzionale con la morale postconvenzionale. Questo può spiegare perché definisce virtù femminili qualità tradizionalmente o convenzionalmente attribuite alle donne, e perché lo sviluppo morale femminile si conformi gradualmente a norme stereotipate. Inoltre, è chiaro che nella moralità postconvenzionale di Kohlberg ci sia una distinzione fra sistema legale e moralità, dato che un sistema legale può essere o meno legittimo seguendo i principi morali. Infine, l'ultimo livello di Kohlberg include la responsabilità e la non violenza, in linea con la concezione di obblighi morali universali<sup>156</sup>. Gilligan non sembra essere molto interessata al cambiamento sociale, visto che desidera legare le donne ancora più a fondo agli aspetti personali, domestici e non pagati della cura. Ed è questa privatizzazione degli aspetti della cura, che porta Gilligan a separare la cura dalla giustizia, non comprendendo che se la giustizia richiede l'astrazione, è perché è intesa come la forma astratta della cura, dal momento in cui prevede che si rispetti l'altro e si è responsabili dell'altro, anche quando non lo si conosce e non lo si conoscerà mai. Quindi Gilligan non contempla il rispetto dell'altro, estraneo al legame dell'amicizia, della famiglia o dell'amore di coppia, quindi dell'altro inteso come cittadino, o come essere umano<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> Ivi, pp. 609-612

<sup>157</sup> Ivi, pp. 613-616

La liberazione della donna da condizioni oppressive non è necessaria a far raggiungere loro il pieno sviluppo morale, ma in un certo senso la donna di Gilligan è doppiamente libera, in primo luogo perché sovverte il predominio della razionalità maschile costruendo una visione differente del mondo, e in secondo luogo in questa visione del mondo non esiste il dominio. Vale a dire, secondo Gilligan la donna non necessita di alcuna forma di lotta o di resistenza perché non è oppressa<sup>158</sup>.

Le differenze nello sviluppo morale degli uomini e delle donne, al contrario, sono spiegate da Kohlberg facendo riferimento alle differenze di aspettative sociali sui ruoli femminili e maschili: alle donne sono offerte meno possibilità di assumere ruoli di responsabilità e dirigenziali rispetto agli uomini.

Gilligan, fa notare Broughton, sostituisce all'etica di Kohlberg imperniata sui diritti e sugli obblighi di una società giusta, un'etica fondata sulle virtù personali, che descrive le qualità ideali della persona e della vita orientata al bene.

Vi è inoltre una fusione fra sviluppo morale e sviluppo dell'identità di genere, di modo tale che il genere diviene un problema morale, in cui la femminilità acquisisce uno status morale specifico. Secondo l'opera di Gilligan non si può divenire donna, a meno che non si sviluppi un'etica specifica, orientata alle virtù, piuttosto che alla giustizia. Dato che per raggiungere la maturità femminile bisogna arrivare al terzo stadio in cui si sviluppa la nozione di cura responsabile, si deduce che alcune persone di sesso femminile per Gilligan non divengono pienamente donne<sup>159</sup>.

La differenza fra le donne di Gilligan che sono concrete e agiscono in base all'esperienza e gli uomini che sono invece astratti e agiscono in base a principi, è molto simile alla differenza di Aristotele che vedeva nelle prime la materia e nei secondi la forma.

Broughton ritiene che il tentativo di rivalutare le nozioni di concretezza, azione, praticità, esperienza porta l'autrice ad un grossolano romanticismo che rifiuta in maniera acritica il razionalismo, oltretutto contraddicendosi, perché ne utilizza alcuni principi, come la non contraddizione. Il tentativo di femminilizzare il logocentrismo di Gilligan non è in alcun modo femminista, infatti il suo pensiero si basa sui presupposti dicotomici delle teorie logocentriche –astratto vs. concreto; pensiero vs. azione; teoria vs. esperienza; ragione vs. sentimento; ecc...- si riconferma la divisione del lavoro e si preclude la possibilità di una

---

<sup>158</sup> Ivi, p. 616

<sup>159</sup> Ivi, pp. 622-624

trasformazione radicale. Il dualismo irriducibile solo apparentemente libera dal monismo maschile<sup>160</sup>.

Nel sostituire all'etica razionale dei diritti e degli obblighi la scelta concreta basata sulla sensibilità interpersonale e contestuale, Gilligan confonde il morale con il sociale ed entrambi con la praticità. I dilemmi morali divengono null'altro che problemi fattuali, il prescrittivo diviene il descrittivo, ciò che deve essere, si riduce a ciò che è.

Gilligan chiede ai soggetti esaminati soltanto ciò che pensano di sé stessi, ed accetta ciò che dicono come un dato reale, pertanto non distingue fra conoscenza e immaginazione, fatto e fantasia, percezione del reale e reale. La soggettività e l'oggettività divengono la stessa cosa, il sé e la percezione del sé, identici. Se i soggetti intervistati si definiscono empatici, non violenti, orientati alla cura, è come se ci fossero prove che lo siano. Per Gilligan è sufficiente che nel dialogo si faccia riferimento a queste qualità, tanto che si potrebbe affermare che lo sviluppo morale si raggiunge se si riesce a utilizzare un certo tipo di linguaggio durante il dialogo<sup>161</sup>.

In conclusione, Broughton sostiene che la visione di Gilligan non prevede resistenza ai ruoli tradizionali su ciò che le donne sono e su quale sia il loro posto nel mondo. Non vi è modo di indagare sulla mistificazione culturale della femminilità, e le donne non hanno né il desiderio né ragioni per emanciparsi. A queste è invece offerta la possibilità di accettare la propria natura, di adeguarsi al proprio posto nel sociale e di sentirsi a proprio agio in virtù della differenza.

La visione di Gilligan essenzializza il genere, lo rimuove dal contesto di relazioni, dei discorsi, delle culture, della struttura sociale e dei processi di formazione storica, e in tutto ciò è un pensiero estremamente fallocentrico<sup>162</sup>.

## **5. La risposta di Gilligan alle critiche**

Gilligan ha risposto alle critiche avanzate da Greeno e Maccoby, Stack e Kerber nel *Signs* in un articolo pubblicato dalla stessa rivista.

Nel "*Replay*" (Risposta)<sup>163</sup>, Gilligan ribadisce prima di tutto lo scopo della sua ricerca. Il fine del suo testo è mostrare che nelle precedenti teorie dello sviluppo morale le donne non

---

<sup>160</sup> Ivi, pp. 625-628

<sup>161</sup> Ivi, pp. 632-634

<sup>162</sup> Ivi, pp. 635-642

<sup>163</sup> Carol Gilligan, "Reply by Carol Gilligan" in Linda K. Kerber et alii, "Viewpoint....cit.", pp 324-333.

sono state adeguatamente prese in considerazione, vale a dire tali teorie erano androcentriche. Parlare di un voce differente significa dare spazio a un modo differente di percepire il sé e i problemi morali, prima del tutto omessi. Se le teorie precedenti si domandavano quanto le donne corrispondessero a ciò che generalmente si intendeva per sé e per moralità, Gilligan vede nel pensiero delle donne elementi di una concezione differente, basata su una differente formulazione delle relazioni, che richiede una struttura interpretativa differente. Di solito le donne risultavano carenti nello sviluppo morale, invece per Gilligan sono differenti, ma non inferiori rispetto agli uomini.

L'autrice in merito alle critiche metodologiche sostiene che le argomentazioni addotte non sono statistiche ma interpretative, e tale interpretazione è stata formulata in base alle descrizioni dei casi presentate nel testo<sup>164</sup>.

In *"In a different voice"* scrive Gilligan si parla di un'etica della cura e della responsabilità in contrasto con l'etica dei diritti, ma si critica anche la concezione tradizionale che fa equivalere la cura con il sacrificio di sé, quindi non vi è alcuna celebrazione della donna quale angelo del focolare domestico.

Interpretare le risposte di Amy sul dilemma di Heinz seguendo il modello di Kohlberg significa ignorare che la bambina non ha alcuna carenza nello sviluppo morale, ma semplicemente formula il dilemma in maniera diversa rispetto a Jake. Inoltre, dal punto di vista di Amy le risposte di Jake, incentrate su quale sia il diritto da far prevalere, la vita o la proprietà, sono del tutto inadeguate, perché non si interrogano sull'effetto del problema nella quotidianità dei rapporti delle persone coinvolte.

Gilligan conferma, quindi, che la prospettiva dei diritti è in contrasto con la prospettiva delle responsabilità, ovvero che vi è un pensiero orientato alla cura e uno ai diritti e dichiara che i suoi critici, invece, fanno equivalere la prospettiva maschile con la definizione della natura umana e interpretano la differenza fra i sessi come carenza del femminile. Se i precedenti studi danno per scontati i valori della separazione e del distacco, lei evidenzia il valore della cura responsabile, che basata sulla connessione, vede nelle azioni orientate agli altri non un limite, ma un arricchimento. La non violenza delle donne, che per l'autrice è un dato inconfutabile potrebbe, oltretutto, servire come base per una soluzione non violenta dei conflitti.

---

<sup>164</sup> Ivi, pp.325-328

Infine Gilligan auspicando che il suo lavoro non sia utilizzato per scopi oppressivi, lo ritiene un valido strumento per rafforzare le donne che si confrontano con definizioni maschili di ciò che è valore e di ciò che è sviluppo umano<sup>165</sup>.

---

<sup>165</sup> Ivi, pp. 329-333

## Capitolo Quarto

### ANNE PHILLIPS: IL RAPPORTO FRA UGUAGLIANZA E DIFFERENZA.

Anne Phillips, nata nel 1950, dopo aver diretto il *Gender Institute* è divenuta docente di Teoria Politica e Genere presso *The London School of Economics and Political Sciences*.

È una figura di spicco nel panorama della teoria politica femminista, e si è occupata di problematiche concernenti la democrazia, la rappresentanza, l'uguaglianza e la differenza, cercando di ridiscutere i presupposti della teoria liberale contemporanea.

Nel 1992 ha vinto il premio *Victoria Schuck* dell'*American Political Science Association* per il miglior libro su Donne e Politica: *Engendering Democracy*.

Le sue pubblicazioni più rilevanti concernenti la teoria politica femminista, di cui però non vi è la traduzione italiana sono:

- *Multiculturalism without culture*, Princeton University Press, Princeton 2007
- *Which equalities matter*, Polity Press, Cambridge 1999
- *The politics of presence*, Clarendon Press, Oxford 1995
- *Democracy and difference*, Polity Press, Cambridge 1993
- Michelle Barret e Anne Phillips, *Destabilizing Theory: contemporary feminist debates*, Polity Press, Cambridge 1992
- *Engendering Democracy*, Polity Press, Cambridge 1991
- *Feminism and equality*, Basil Blackwell, Oxford 1987

#### 1. Le teorie femministe: il concetto di eguaglianza e di individuo.

Nel suo testo *Democracy and difference*, Anne Phillips sostiene che il concetto di eguaglianza è molto controverso, in quanto se sull'importanza di esso nella teoria politica possono essere tutti concordi, si è in disaccordo sul tipo di eguaglianza che è necessario realizzare<sup>166</sup>. Quindi vi sono posizioni che vanno da un sostegno ad un'applicazione minima

---

<sup>166</sup> Anne Phillips, "So what's wrong with individual?", in Id, *Democracy and difference*, Polity Press, Cambridge 1993, pp. 36-54.

dell'eguaglianza di tipo legale ed elettorale da iscrivere nelle convenzioni, sino ad istanze egualitarie che rifiutano ogni tipo di gerarchia politica e sociale.

Alcuni teorici ritengono che il concetto minimale di eguaglianza può essere inteso in maniera sempre più estesa, poiché una volta stabilito il principio dell'eguaglianza si arriva a percepirlo in maniera sempre più sostanziale rispetto all'intento originario. Zillah Eisenstein sostiene nella sua opera "*The radical future of liberal feminism*"<sup>167</sup> che il femminismo liberale è potenzialmente sovversivo, e anche la difesa della "mera" uguaglianza delle opportunità contiene in sé le radici di un femminismo più radicale. John Baker afferma nel testo "*Arguing for equality*"<sup>168</sup> che le premesse dell'uguaglianza delle opportunità portano ad un'uguaglianza più estesa di quella prevista dall'egualitarismo. Phillips mette in evidenza che per Eisenstein e Baker il fine moderato dell'eguaglianza davanti alla legge e dell'eguaglianza delle opportunità conduce all'eguaglianza delle condizioni.

L'autrice ritiene che il liberalismo ha avuto il merito di identificare l'importanza dell'eguaglianza civile e politica, laddove il marxismo ha definito l'eguaglianza in modo sostanziale applicandola anche alle classi sociali. Tuttavia, il femminismo ha messo in rilievo un altro aspetto dell'ineguaglianza e della subordinazione, denunciando che non vi è solo la problematica della classe, ma anche quella del genere, mostrando ancora una volta che sul significato di eguaglianza c'è un notevole disaccordo.

Nonostante questo, molti studiosi concordano sull'influenza che ha avuto il liberalismo sul femminismo. Il linguaggio liberale dei diritti e delle libertà individuali ha avuto un'influenza notevole sulle donne, e nel diciannovesimo e ventesimo secolo è stato il liberalismo, piuttosto che il socialismo, che ha fornito un percorso battuto al femminismo. Il legame è evidente per quanto concerne la problematica dell'eguaglianza dei diritti, dato che in quanto vittime di discriminazione, le donne ancora oggi fanno appello a idee liberali, ovvero operano ancora all'interno di quella che la tradizione socialista nomina "eguaglianza formale". Ma il femminismo fa riferimento anche all'individualismo del pensiero liberale, laddove reclama la libertà delle donne di scegliere chi e come essere, senza essere definite,

---

<sup>167</sup> Zillah Eisenstein, *The radical future of liberal feminism*, Longman, Londra 1981

Zillah Eisenstein insegna *Politics, Women's studies, Latin American Studies* presso l'*Ithaca College*, New York. È anche autrice di: *The female body and the law*, University of California Press, Berkeley 1988; *Against empire: feminism, racism, and the West*, Spinifex Press, Melbourne, London, New York 2004

<sup>168</sup> John Baker, *Arguing for equality*, Verso, Londra 1987, p. 148

John Baker (1950) è professore di *Equality studies* all'*University College of Dublin*. È anche autore di: (*et alii*), *Equality: from theory to action*, Palgrave, Basingstoke 2004.

contenute e dirette da alcuna nozione prefissata di “donna”. Il che significa anche essere trattate come individui, come persone, indipendentemente dalla contingenza dell'appartenenza di sesso. Il liberalismo astrae l'individuo dalla contingenza storica e biologica: le differenze fra gli esseri umani, sotto alcuni punti di vista, non devono essere prese in considerazione.

Il richiamo all'eguaglianza, nonostante la differenza sessuale, è il maggiore punto di contatto fra femminismo e liberalismo.

Vi è, tuttavia, anche un modo più sostanziale di intendere l'eguaglianza da parte del femminismo, giacché non è sufficiente quella formale, visto che le donne per essere trattate come gli uomini avrebbero bisogno di cambiamenti fattuali. Quindi è necessario modificare la divisione sessuale del lavoro, la gestione del lavoro di cura dei bambini e del lavoro domestico, percepiti come attività femminili, e così via: soltanto quando queste differenze costruite socialmente saranno rimosse, l'eguaglianza sarà un termine significativo per le donne.

Ma, come fa notare Phillips, vi è anche un'altra corrente del femminismo, che si concentra invece sulla differenza: si passa da una politica che mette in evidenza l'irrilevanza del sesso, ad una politica che ha come punto di partenza la differenza sessuale.

Per alcune teoriche, le discussioni sull'eguaglianza fra i sessi hanno privilegiato il corpo maschile: quando si dice che uomini e donne devono essere trattati allo stesso modo si dice che le donne devono essere trattate come se fossero uomini; quando donne e uomini sono trattati in maniera differente, le donne risultano mancanti e diverse rispetto alla norma che rimane maschile. Questo discorso fallocentrico avrebbe messo le donne all'angolo.

Seguendo queste analisi femministe, nelle democrazie liberali i concetti di libertà, di eguaglianza e di consenso si basano sull'equazione fra cittadino e uomo, inteso come sesso maschile. I diritti di cittadinanza, si afferma, sono stati in vario modo associati alla difesa della patria, e alla dignità e alla responsabilità del lavoro (pagato); lo stesso concetto di individuo è correlato al concetto di capofamiglia. Così sostenere che il sesso non è rilevante, al fine dell'esercizio della cittadinanza, e che si è eguali, nonostante esso, significa comunque privilegiare l'uomo, e le sue attività che si svolgono prevalentemente nella sfera pubblica, ignorando le attività delle donne che svolgono nella sfera privata.

Come Phillips sostiene in un suo testo successivo, *Which equalities matter?*, un'altra critica che viene mossa alla nozione di uguaglianza, è che assume una prospettiva assimilazionista:

si viene dichiarati uguali, nonostante l'appartenenza sessuale, come se questa fosse una caratteristica negativa, e si richiede, oltretutto, di comportarsi come il pensiero maschile dominante desidera<sup>169</sup>.

Tuttavia, secondo Phillips, l'obiettivo non deve essere quello di accantonare la nozione di eguaglianza e sostituire ad essa la nozione di differenza, ma quello di offrire una visione di uguaglianza che non significhi omologazione, e che riconosca e rispetti le differenze.

Secondo l'autrice è necessario, quindi, focalizzarsi non sulla differenza uomo-donna, ma sulle differenze che vi possono essere anche fra donne e fra uomini. Per esempio, la donna incinta è diversa dall'uomo, ma è anche diversa dalla donna che non è mai stata incinta, ed è diversa anche da donne come lei che sono incinta. Pertanto fornire alla donna la possibilità di essere sussunta sotto la categoria di madre, è altrettanto limitante che sostenere che sia identica all'uomo. Questo riflette le scarse possibilità che hanno le donne: o sono tutte differenti, ma differiscono allo stesso modo, o sono identiche all'uomo. La via di uscita è fare in modo che non la differenza, ma le differenze continuo, senza però indebolire il richiamo all'eguaglianza.

La critica all'eguaglianza come omologazione, oltretutto, non implica che ogni differenza sia compatibile con l'eguaglianza. Phillips sostiene che la prospettiva della realizzazione dell'eguaglianza sessuale dipenda da un processo sostanziale di convergenza fra le esperienze di vita degli uomini e le esperienze di vita delle donne. La differenza fra i sessi è strettamente connessa con le correnti gerarchie, in cui le donne sono segregate in spazi sociali ed economici meno influenti. Vi è una percentuale elevata di donne nelle professioni concernenti la cura, mentre gli uomini dirigono i settori economici, il che compromette che vi sia quel senso di eguale valore che dovrebbe sottostare al principio dell'eguaglianza. Nei casi in cui storicamente la differenza è accompagnata dalla inferiorità, la segregazione lavorativa e dei ruoli rende difficilmente compatibile le differenze con l'eguaglianza. La segregazione riflette differenze di potere, non attitudini psicologiche o genetiche diverse<sup>170</sup>.

Phillips evidenzia come secondo il femminismo culturale, invece, esistano differenze intrinseche fra i due sessi, di modo tale che il miglioramento della condizione delle donne è associato alla rivalutazione di ruoli e di qualità tradizionalmente femminili, relativi alla cura e all'empatia. Secondo l'autrice, il concetto di "cultura delle donne" è ambiguo, non perché

---

<sup>169</sup> Anne Phillips, *Which equalities matter?*, Cambridge, Polity Press 1999, pp. 20-43

<sup>170</sup> Ivi, p. 97.

non ci siano differenze fra uomini e donne, il che sarebbe impensabile visto che nel contesto sociale che influenza le loro vite hanno ruoli e posizioni diverse, ma perché ritiene che differenze che derivano da una disuguaglianza di origine storica e da un rapporto di subordinazione non vadano né venerate, né preservate<sup>171</sup>.

La mascolinità e la femminilità hanno una relazione di interdipendenza, sostenere e perpetuare l'una, è sostenere e perpetuare l'altra. La cultura delle donne si è sviluppata in un contesto di dipendenza e di subordinazione del genere femminile.

Una strategia positiva per le donne, secondo Phillips, è decostruire le identità di genere prefissate, piuttosto che sostenerle; frantumare le divisioni convenzionali fra uomo e donna, e permettere una maggiore libertà di autodefinizione.

Un altro nodo del femminismo è la critica alla nozione liberale di individuo. Secondo alcune femministe, l'individuo della teoria liberale è presentato come se potesse riferirsi sia all'uomo sia alla donna, ma in realtà si riferisce soltanto all'esperienza maschile, e obbedisce ad una norma maschile.

Fra le sostenitrici di questa critica vi è Carole Pateman, che nel suo testo *The sexual contract*<sup>172</sup>, afferma sia che l'individuo è una categoria patriarcale, sia che è di sesso maschile. L'identità non si sviluppa liberamente attraverso le astrazioni della coscienza, ma ha una sua dimensione corporea. Il liberalismo nega l'identità nel momento in cui presenta l'individuo non solo astraendolo dalle contingenze economiche e sociali, ma anche facendo piazza pulita della differenza sessuale.

Secondo Pateman, il liberalismo è un prodotto patriarcale in quanto ha utilizzato l'escamotage di omettere la corporalità, per nascondere l'evidenza che l'individuo, presentato come neutro, fa riferimento soltanto al maschio proprietario che ha libero accesso al corpo delle donne. Pertanto se le donne utilizzano la categoria di individuo, accettano che esso è apparentemente disincarnato e astratto, quindi accettano un modello maschile. L'unica alternativa è non utilizzare queste astrazioni e ammettere che ci siano uomini e donne. Partire da identità corporee, incarnate, significa abbandonare l'unità dell'individuo mascolino, e ammettere che vi sono due figure: una maschile e una femminile. Non più

---

<sup>171</sup> Ivi, p. 93.

<sup>172</sup> Carole Pateman, *The sexual contract*, Polity Press, Cambridge 1988, pp. 184-185. Tr.it (a cura di) Cristina Biasini, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.

Carole Pateman è anche autrice di: *The problem of political obligation: a critique of liberal theory*, Cambridge Polity Press, Cambridge 1985; (coautrice) Elizabeth Gross, *Feminist challenges: social and political theory*, Allen & Unwin, Sidney 1986

l'individuo, ma uomini e donne, al fine di lasciare da parte l'astrazione, il disincarnato, ciò che è privo di sesso.

L'individuo è così entrato nella lista delle categorie sospette, ma la critica non segue l'argomentazione tipica del socialismo che ne sottolinea l'egoismo e la privazione di un contesto sociale, ma è una nuova tesi femminista che ne evidenzia la mascolinità e l'identificazione con l'uomo. Secondo Phillips, l'argomentazione adottata da questo nuovo femminismo non è solamente storica, ovvero non sostiene soltanto che l'individuo della teoria politica emerga in un contesto maschile, ma afferma che è la sua natura ad essere intrinsecamente connessa ad un solo sesso. Non si può scappare dal corpo, e nel momento in cui si introduce un'astrazione asessuata e disincarnata si insinua che il sesso maschile è la norma. Phillips ritiene che le femministe che sostengono questa tesi hanno in parte ragione a sottolineare la pericolosità di alcune astrazioni, quali l' "individuo", il "cittadino". Quando l'eguaglianza è teorizzata attraverso concetti che presumono che noi siamo uguali, si può finire per privilegiare chi più si adatta, e forzare gli altri a conformarsi ad un unico modello. Tuttavia l'autrice è preoccupata delle conseguenze che può comportare questo tipo di ragionamento. La critica all'individuo è connessa alla critica attuale ai concetti universali, e al ruolo del pensiero astratto. Così parte del femminismo ha cominciato a contestare l'utilizzo di concetti universali, quali quello di cittadino, individuo, uguaglianza, diritti, doveri, a favore della differenza sessuale che non può né essere ignorata né essere tralasciata. Quindi, in finale, si va a mettere in discussione il concetto stesso di umanità, in relazione alla quale siamo tutti uguali. Ed è proprio questo che l'autrice trova negativo.

Phillips ribadisce che negli ultimi tre secoli, ogni gruppo oppresso ha trovato nell'astrazione dell'individuo un'ancora di salvezza, e si è richiamato ad esso per rivendicare il proprio diritto all'eguaglianza. La distinzione liberale fra essere umano e persona contingente è stata utilizzata in modo ragionevole, in quanto nello stesso momento in cui si dichiaravano la classe e il sesso irrilevanti, si forniva uno standard di imparzialità, senza il quale lo stesso concetto di eguaglianza non si può concepire. Se il sé è definito soltanto come una serie di desideri e di opinioni condizionate dal contesto storico, come si può andare oltre i pregiudizi e la tendenza a percepire che coloro che sono differenti, sono nondimeno meritevoli del nostro rispetto? Vale a dire se non utilizziamo l'astrazione dell'umanità, cui ci richiamiamo per definirci sotto alcuni aspetti tutti uguali, cosa prenderà il suo posto?

Ci si potrebbe spingere sino a sostenere, come hanno fatto alcune teoriche femministe, che persino il concetto di giustizia imparziale fa parte di un'etica maschile, e che vi è un'etica alternativa che fa invece riferimento alla comprensione, all'empatia e alla cura. E questa è la tesi Carol Gilligan, nel suo testo *In a different voice*<sup>173</sup>, in cui si sostiene anche che l'uguaglianza e la giustizia, considerate i migliori principi morali, sono tipiche degli uomini. Le donne secondo Gilligan, utilizzano un altro tipo di etica fondata sulla responsabilità e sull'analisi del contesto. La moralità dei diritti si baserebbe sull'eguaglianza e farebbe riferimento all'individuo, invece la morale della responsabilità sul concetto di equità e farebbe riferimento alla relazione interpersonale. Ancora una volta, siamo di fronte alla messa in evidenza di un contrasto fra l'astrazione/maschile e la concretezza/femminile. Su questo Phillips sostiene, in maniera molto chiara, che non concorda con le femministe che ritengono che la concretezza femminile sia migliore dell'astrazione maschile. L'autrice ritiene che la compassione non può sostituire l'imparzialità della giustizia e dell'eguaglianza, giacché la compassione è limitata a coloro che noi comprendiamo, e a coloro cui siamo simili. Phillips pensa invece che sia necessaria tanto la compassione, quanto l'imparzialità, tanto la concretezza, quanto l'astrazione. Il senso reale del concetto di giustizia imparziale è la capacità di mettersi dal punto di vista dell'altro e riconoscere i diritti dell'altro di rivendicare i nostri stessi diritti, e ciò richiede anche considerare la situazione concreta dell'altro. Per quanto concerne l'uguaglianza fra uomo e donna, è necessario sia riferirsi all'astratta imparzialità che fa riferimento all'individuo, sia alla concreta specificità che ci dice se l'individuo è uomo o donna.

L'eguale trattamento di fronte alla legge si richiama da una parte all'imparziale distribuzione del potere, dei benefici, dei diritti e delle pene, a prescindere dal sesso, dalla razza, dalla classe; per cui per esempio i giurati sono chiamati a non abbandonarsi a pregiudizi e a simpatie verso chi ha condizioni simili alle proprie. Ma allo stesso tempo, i giurati sono tenuti a tenere in considerazione il background e la storia dell'imputato, prima di formulare un giudizio. I giurati sono tenuti cioè a conciliare l'astratto con il concreto. Quindi, sotto alcuni aspetti, per Phillips il corrente concetto di eguaglianza già concilia la generalizzazione, l'astrazione e l'omogeneità con la specificità, la concretezza e l'eterogeneità.

---

<sup>173</sup> Carol Gilligan, *In a different voice*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

L'autrice sostiene che se da una parte sono utili le critiche al concetto di individuo, non si può fare a meno di esso. Il rischio di alcune teorie femministe è che, criticando la neutralità di genere, arrivino a cancellare ogni riferimento all'umanità generale, e quindi vi è il rischio di perdere ciò che conferisce potere all'eguaglianza. Inoltre non ogni riferimento a concetti astratti è necessariamente negativo.

Nel testo *Democracy and Difference*, Phillips sostiene che le argomentazioni del primo femminismo, prima della Rivoluzione Francese e con maggior forza dopo, puntavano ad estendere alle donne i diritti e l'eguaglianza che erano stati acquisiti dagli uomini. Le donne hanno applicato a sé principi che erano stati originariamente formulati per un gruppo limitato, insistendo sulla necessità di universalizzare diritti e garanzie. Nel far questo si sono riferite alla nozione di "umanità", a ciò che gli esseri umani hanno in comune, al di là della differenza di sesso. Le argomentazioni contrastavano continuamente con ciò che le donne e gli uomini erano nella storia e nella contingenza, nella speranza che si potessero trascendere condizioni limitanti. Le femministe guardavano oltre le specificità di particolari assetti sociali e culturali, in cui le donne apparivano inferiori agli uomini, e facevano appello ad una giustizia e ad una razionalità trascendente<sup>174</sup>.

Questo approccio fa riferimento ad elementi chiave del pensiero dell'Illuminismo. La fiducia nell'eguaglianza degli esseri umani, al di là di ogni differenza; lo scetticismo nei confronti del pregiudizio e della tradizione; la sicurezza dell'esistenza di uno standard di razionalità e giustizia attraverso cui misurare il mondo: tutto ciò forniva un contesto importante alla formazione di principi femministi.

Phillips sostiene che se nella teoria politica è necessario fare riferimento alle differenze, sarebbe rischioso abbandonare le ambizioni all'universalismo. Una nozione di giustizia non può esistere senza un concetto che va oltre il sé, senza la capacità di prendere le distanze dalla propria condizione e la capacità di immaginare la condizione altrui, e senza sentire un legame con l'altro che appare così differente. Ciò significa aspirare e ambire all'universalità; riconoscere che le identità personali e specifiche sono parziali e limitate; impegnarsi a modificare e a mettere in discussione la prospettiva personale sul mondo; sostenere una politica che tende ad un'alleanza più generale.

Sarebbe controproducente per le femministe abbracciare un concetto di umanità coincidente con gli interessi dominanti maschili, ma sarebbe altrettanto pericoloso non far riferimento

---

<sup>174</sup> Anne Phillips, "Universal Pretensions in Political thought" in Id, *Democracy and difference*, ...cit. pp. 55-74

ad alcun concetto di umanità. Il dialogo con persone differenti serve a relativizzare ciò che precedentemente per noi è considerato fondamentale. Vale a dire il contatto con le differenze altrui serve a distanziare l'individuo, se pur temporaneamente, da fatti fondamentali che costituiscono l'identità, quali il sesso, la razza, la nazionalità, la religione, i propri sistemi di valore, per immaginare condizioni molto diverse dalle proprie. Senza questa capacità diviene impensabile la relazione con persone diverse da sé e dal gruppo cui più si è simili.

Se non vi è un'identità che non sia formata da una serie di caratteristiche peculiari, non vi è però un'identità che poggi soltanto su un'unica caratteristica, quale quella corporea e sessuale. Il sé non è costituito da un'unica differenza, quella sessuale, che può divenire essenziale nell'affrontare alcune problematiche della vita, ma può essere più periferica per affrontarne altre.

Il problema delle femministe differenzialiste, secondo Phillips, è che le differenze divengono un'unica differenza, quella sessuale, e di conseguenza incorporare nella teoria politica sia l'uomo sia la donna, significa per loro incorporare nozioni fisse e prestabilite di uomo e donna. Dopo aver criticato le false opposizioni dei pensatori precedenti, queste femministe ricadono nella stessa trappola, perché anziché tralasciare le divisioni, attuano la strategia del rovescio. Se agli uomini è stato sempre associato l'astratto, alle donne viene associato il concreto e lo specifico; se gli uomini hanno sempre parlato di individuo e di umanità, le donne parlano invece di donne e uomini in carne ed ossa.

Nel suo testo *Engendering democracy*, Phillips sostiene che ha senso criticare una concezione di universalità che opprime le differenze, ma non sostituire ad essa una nozione che celebri la differenza. Ciò che in un contesto è determinante in un altro contesto può essere accidentale, ed è questo che fa sì che le persone possano tessere relazioni sociali. In democrazia mettere da parte se stessi, andare oltre i propri interessi, significa non negare l'identità, ma essere capaci di percepirsi anche come frutto di esperienze e di qualità complesse e contraddittorie, e vedere la differenza fra il sé e l'altro prodotta anche da una serie di opportunità differenti<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> Anne Phillips, *Engendering democracy*, Polity Press, Cambridge 1991, pp. 57-59

## **2. Il rapporto fra democrazia e differenza. Rappresentanza di gruppo e quote.**

Come sostiene Anne Phillips nel testo *Democracy and difference*, la democrazia implica l'eguaglianza, ma quando si ha un assetto democratico in una società ineguale, alcune persone hanno più influenza e più privilegi rispetto ad altre<sup>176</sup>. Le organizzazioni di gruppo di persone svantaggiate potrebbero potenzialmente portare a far equivalere la propria influenza, ma data la tendenza di coloro che hanno maggiori risorse a monopolizzare anche le risorse dei gruppi, i pesi raramente si bilanciano. Ma se l'eguale influenza e peso è un fine da raggiungere, e la rappresentanza di gruppo è un probabile mezzo per raggiungerla, alcuni teorici della politica ritengono che occorra sviluppare un meccanismo per la rappresentanza formale di gruppi svantaggiati.

Quando la discussione della rappresentanza e del peso politico si ha in merito alla classe, si è riluttanti a proporre la rappresentanza di gruppo, in quanto se da una parte si denuncia l'ineguaglianza sistematica delle classi nel sistema democratico, alla fine vi è un certo grado di accettazione delle asimmetrie sociali prodotte dall'economia di mercato. La questione diviene più problematica in merito ai gruppi etnici e al genere, aspetti di cui le persone non possono essere definite responsabili.

Nelle democrazie occidentali vi è una sovrarappresentazione di un particolare genere, quello maschile, e di una particolare razza, quella bianca, che decide quali materie debbano essere inserite nell'agenda politica. Una delle problematiche avanzate da parte del femminismo in relazione all'assetto democratico è se sia opportuno introdurre un meccanismo per la rappresentanza formale dei gruppi di interesse, o di gruppi identitari, al fine di potenziarne il peso politico.

Anne Phillips mette in rilievo che una delle raccomandazioni del femminismo per bilanciare il sistema politico è introdurre il sistema delle quote, al fine di raggiungere la parità dei sessi, nei parlamenti, nei partiti politici, nei sindacati, nelle corporazioni, e così via. Ma secondo l'autrice il sistema delle quote non implica necessariamente la rappresentanza di gruppo, nel caso specifico di un presunto "gruppo donne". Sebbene alcune femministe sostengano la rappresentanza di gruppo, Phillips ritiene che non sia opportuna, poiché risulta alquanto problematica.

In primo luogo, l'istituzionalizzazione della rappresentanza di gruppo confligge con il concetto di democrazia, la quale dovrebbe essere aliena dai privilegi di gruppo e dal

---

<sup>176</sup> Anne Phillips, *Democracy and difference...* cit pp. 90-102

settorialismo degli interessi di parte, e portare invece ad una nozione di cittadinanza in cui ogni individuo ha peso eguale rispetto agli altri. La Rivoluzione Francese ha combattuto contro la rappresentanza per stato; in tutti i Paesi che si definiscono democratici la transizione al suffragio universale ha comportato l'eliminazione delle classificazioni di gruppo, per proprietà, per educazione, per sesso, per razza, in base alle quali era precedentemente organizzata la distribuzione del potere. Il fine della democrazia è in contrasto con la difesa degli interessi particolaristici di gruppo, e non solo perché sostenerli significa confermare gli interessi dominanti.

Attualmente l'ideale democratico è per alcuni la tendenza verso politiche in cui le persone trascendono i propri problemi settoriali, andando al di là della ristrettezza dei propri interessi materiali, per occuparsi dei bisogni dell'intera comunità. Una delle critiche avanzate al sistema politico corrente è che il pensiero liberale accetta in maniera troppo semplicistica la nozione di interessi prestabiliti e irrigiditi, che possono soltanto essere presi in considerazione così come sono. Di contro, visioni più radicali propongono una democrazia più attiva e partecipativa, basata sul potere trasformativo del dibattito e della discussione pubblica. Questo tipo di democrazia richiede che le persone siano messe in diretto contatto con bisogni e problematiche altrui, e propone un coinvolgimento attivo che porterebbe ognuno a modificare la visione ristretta dei propri interessi. Tuttavia, secondo Phillips, tale visione non risolve il problema del rapporto fra gli interessi dei gruppi oppressi e dei gruppi dominanti, dato che questi ultimi potrebbero comunque appellarsi alla ristrettezza della visione degli interessi dei gruppi subalterni e far valere la propria visione come quella corrispondente agli interessi dell'intera comunità.

Una delle autrici femministe che più hanno sostenuto la rappresentanza di gruppo è Iris Marion Young<sup>177</sup>. La sua proposta, che va al di là delle problematiche di genere, è di inserire nelle democrazie procedure che assicurino una rappresentazione addizionale di tutti i gruppi oppressi. Il meccanismo da lei proposto prevede lo stanziamento di fondi pubblici per assicurare che questi gruppi abbiano la possibilità di incontrarsi e formulare le proprie proposte; che i politici abbiano l'obbligo di considerare le loro proposte politiche; che i gruppi abbiano il potere di veto su materie connesse direttamente ai propri interessi. Young

---

<sup>177</sup> Iris Marion Young, *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton 1990. Tr. it ( a cura di) Adriana Bottini, presentazione Luigi Ferrajoli, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996. Iris Marion Young (1949-2006) ha insegnato Scienze Politiche all'Università di Chicago. È anche autrice di: *Intersecting voice: dilemmas of gender, political philosophy, and policy*, Princeton University Press, Princeton 1997; *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.

propone una lista di gruppi da rappresentare nella democrazia statunitense: donne, neri, Nativi americani, Latinoamericani, lesbiche, gay, operai, poveri, anziani, disabili, ecc..

Il fine di Young è quello di far equivalere l'influenza politica di tutti i gruppi, giacché soltanto quelli oppressi sarebbero qualificati per la rappresentanza aggiuntiva. L'autrice critica la presunta imparzialità del sistema politico attuale, che dovrebbe garantire l'interesse comune, ma invece garantisce gli interessi dei gruppi dominanti, per questo propone la rappresentanza aggiuntiva dei gruppi oppressi, criticando il concetto di umanità indifferenziata e di individuo, e proponendo di mettere in rilievo le differenze di gruppo.

Phillips ritiene la rappresentanza di gruppo complessa e pericolosa, innanzitutto perché la definizione e la circoscrizione di un gruppo comportano il problema della chiusura del gruppo. Dato che Young va al di là del sostegno ai gruppi di pressione e propone di istituzionalizzare le forme della rappresentanza di gruppo, questo può bloccare futuri sviluppi e cambiamenti nel gruppo stesso. Inoltre, come si fa a definire quale gruppo sia oppresso e quindi meriti una rappresentanza additiva? Ogni gruppo che si dichiara oppresso deve essere trattato come oppresso?

Vi è anche un altro grave problema della rappresentanza di gruppo: rischia di rafforzare le divisioni sociali piuttosto che indebolirle (si pensi alle divisioni etniche). Un altro nodo irrisolto è quello della rappresentatività, dato che non ci sono meccanismi così chiari per stabilire cosa un gruppo vuole. Non è automatico che ciò che alcune persone di un gruppo che si incontrano propongono corrisponda agli interessi dell'intero gruppo.

In *Engendering democracy* Phillips sostiene che pur ammettendo che i politici debbano prendere in considerazione proposte che non rappresentino gli interessi di un intero gruppo, il problema non è risolvibile per quanto concerne il potere di veto che Young propone di conferire ai gruppi rappresentati. Sul potere di veto la questione della rappresentatività del gruppo è centrale, tanto che sarebbe necessario avere la garanzia che chi parli rappresenti l'intero gruppo. Se il veto è esercitato attraverso le decisioni prese in assemblee, la domanda da porsi è quanto queste siano rappresentative del gruppo. Se il veto è esercitato attraverso il voto dei singoli, allora è necessaria la garanzia che gli individui votino seguendo gli interessi dell'intero gruppo. Nel caso delle donne è evidente che non vi è una correlazione

automatica fra l'essere donne e gli interessi delle donne, e lo stesso si può affermare per gli altri gruppi di cui Young propone la rappresentanza aggiuntiva<sup>178</sup>.

Viviamo in una società di classe che è anche strutturata per genere, il che significa che uomini e donne hanno un'esperienza diversa delle divisioni sociali, e che la comune appartenenza di classe è messa in discussione dalla diversa appartenenza di genere. Allo stesso modo si può sostenere che viviamo in una società strutturata secondo il genere, ma che presenta anche la divisione in classi, tanto che il modo in cui le donne vivono la femminilità è differente, e che la comune condizione di donne è messa in discussione dai conflitti di classe. Ma vi è anche la razza: nessuno è soltanto un operaio, una donna, un nero. La nozione che la politica possa riflettere semplicemente una delle identità non è plausibile<sup>179</sup>.

Phillips sostiene che il problema della rappresentatività insieme al rischio di congelare identità multiple e in divenire, pongano limiti di rilievo alla nozione di rappresentanza di gruppo, rispetto alla quale preferirebbe la consultazione dei gruppi.

L'autrice induce a fare attenzione a non confondere la rappresentanza di gruppo con il sistema delle quote.

L'argomentazione più efficace per sostenere il sistema delle quote è quella che si basa sul principio dell'eguaglianza politica. Quando la composizione delle assemblee dove si prendono decisioni è così marcatamente diversa rispetto alla composizione di genere ed etnica della società che rappresenta, è evidente che vi sia la volontà di non ascoltare e di sopprimere determinati punti di vista. Se non vi fossero ostacoli sostanziali all'eguale partecipazione, allora le persone attive politicamente sarebbero un campione della distribuzione sociale del genere e dell'etnicità; la discrepanza fra i soggetti attivi in politica e la composizione di genere ed etnica della società, evidenzia la necessità di misure di bilancio.

Per quanto concerne il genere, sebbene tutte le democrazie liberali garantiscano sia il diritto di voto sia il diritto di essere eletti ed elette, se si considera la differenza fra la proporzione delle donne presenti nel corpo elettorale e il numero delle donne elette, è evidente che tale diritto non è pienamente esercitato. Le responsabilità di cura che le donne hanno dei bambini, dei malati, degli anziani, per non parlare degli uomini in piena forma, agiscono da

---

<sup>178</sup> Anne Phillips, *Engendering democracy...* op. cit. pp. 70-78

<sup>179</sup> Ivi, pp. 149-167

reale barriera alla loro rappresentanza, così come la costruzione culturale delle politiche elaborate per essere principalmente un mestiere da uomini, ne rende difficile un coinvolgimento attivo.

Ci sono diversi aspetti che contribuiscono alla scarsa presenza delle donne negli organi decisionali.

Uno dei problemi è la divisione sessuale del lavoro fra “produzione” e “riproduzione”, che sarà risolto soltanto quando uomini e donne condivideranno in maniera equa il lavoro pagato e non pagato. Ma l’organizzazione del lavoro dei politici è un problema a sé stante, dal momento in cui è pensata soltanto per coloro che non hanno responsabilità genitoriali, quindi andrebbe rivista per permettere a tutti e tutte di poter essere politicamente attivi. Non ultimo, vi sono pregiudizi che spingono i partiti a non candidare le donne, e i votanti a non votarle. La necessità di quote per le donne è abbastanza evidente.

Nonostante questo, sostiene Phillips nel suo testo *The politics of presence*, le quote di genere sono state oggetto di diverse critiche, applicate anche ad altre quote, come quelle per etnie<sup>180</sup>. In primo luogo, vi sarebbe un contrasto fra la selezione di genere e la selezione per merito. Si insiste sulla pericolosità di mettere da parte principi meritocratici, e su quanto possa nuocere ai diretti interessati che non potrebbero essere presi sul serio, se non eletti per qualità personali, ma in base al genere.

Chi sostiene le quote di genere nella rappresentanza politica, fa riferimento principalmente a quattro argomentazioni. La prima si richiama al modello positivo che le donne in politica offrirebbero alle altre donne; la seconda si richiama al principio di giustizia fra i sessi; la terza agli interessi specifici delle donne, che altrimenti sarebbero ignorati; la quarta alla relazione differente che le donne hanno con la politica e al modo in cui la loro presenza potrebbe migliorare la qualità della vita pubblica.

Secondo la prima argomentazione, il fatto che più donne siano elette spinge ad aumentare l’autostima delle donne stesse, incoraggia altre a seguirne l’esempio, e smantella pregiudizi esistenti sui ruoli appropriati per gli uomini e per le donne. Queste affermazioni concernenti il ruolo, tuttavia, non sono direttamente correlate con la questione della rappresentanza e il suo rapporto con la democrazia.

---

<sup>180</sup> Anne Phillips, “Quotas for women” in Id, *The politics of presence. The political representation of gender, ethnicity and race*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 57-83.

L'argomentazione più convincente è che la parità di genere si debba sostenere per un principio di giustizia. Laddove vi è una sottorappresentazione così marcata si cela una forte discriminazione *de facto*, anche se non *de jure*: alle donne sono negati diritti e opportunità di cui godono invece gli uomini.

Il sottotesto di tale tesi è che la corrente divisione sessuale del lavoro sia iniqua e innaturale. Le donne, a differenza dei giovani e degli anziani, sono sottorappresentate durante tutto il ciclo della loro vita, ma chi crede necessaria una divisione sessuale del lavoro, lo ritiene un fatto naturale e normale. C'è chi sostiene che le donne si debbano prendere cura dei figli, sino alla maggiore età, e anche dei genitori anziani. Come Phillips scrive in *Engendering democracy*, è necessario evidenziare il legame che c'è fra l'esclusione delle donne dalla rappresentanza politica e le discriminazioni subite, evidenziando quanto tali discriminazioni siano strutturali.

Il modo in cui le vite private sono organizzate favorisce l'ingresso degli uomini in politica e riduce le possibilità di partecipazione delle donne. Chi si occupa della casa e dei bambini diviene un problema politico di notevole rilievo.

Ma le donne nella loro vita quotidiana fanno i conti continuamente con lo scarso potere che hanno, basti pensare a quanti problemi può comportare il camminare da sole per le strade, di giorno e di notte, o al fatto che nelle famiglie di solito sono gli uomini a guadagnare di più e ad avere più potere decisionale. Molto spesso le vite delle donne sono condizionate da tutto ciò che gravita intorno alla riproduzione, dalla gravidanza all'allattamento, dal lavoro domestico ai lavori di cura, tanto che vi è poco spazio per una riflessione politica che punti a modificare la realtà vissuta<sup>181</sup>.

È un dato di fatto che le donne siano sottorappresentate in politica, e allora ci si potrebbe chiedere se gli uomini hanno una naturale superiorità di talento e di esperienza in virtù della quale possano reclamare il diritto di dominare le assemblee. A questo punto si dovrebbe dimostrare o che ci siano caratteristiche genetiche che rendono gli uomini più capaci di comprendere i problemi e di prendere decisioni appropriate, oppure che vi sono vantaggi sociali che rafforzano le loro capacità e competenze. La prima opzione non è mai stata provata; per quanto concerne la seconda non fa altro che svelare che vi sono discriminazioni strutturali nella società. Non vi è alcuna argomentazione basata sulla giustizia che possa

---

<sup>181</sup> Anne Phillips, *Engendering democracy...* op. cit. pp. 94-97

giustificare la disparità nella rappresentanza fra uomo e donna, mentre ne esiste una a favore della parità fra uomo e donna, ovvero la discriminazione subita dalle donne.

La terza argomentazione a favore della parità di genere è quella che fa riferimento agli interessi delle donne. Nelle società eterogenee del moderno stato nazionale, non vi sarebbe un pubblico interesse, ma una serie di interessi confliggenti di cui bisogna tener conto. Le donne occupano una posizione ben precisa nella società: vi è un numero alto di donne nei lavori meno remunerati; la responsabilità del lavoro non pagato della cura degli altri spetta principalmente a loro. Ci sono interessi specifici, bisogni e problematiche, che sono circoscritti all'esperienza femminile, di cui il mondo politico dominato dagli uomini non si occupa.

Secondo Phillips, è vero che ci sono esperienze che fanno prevalentemente le donne, infatti la cura dei figli è lasciata prevalentemente a loro, così come sono maggiormente esposte alla violenza e alle molestie sessuali, e così via. Tuttavia è difficile che le donne siano d'accordo su cosa sia il loro specifico interesse, ovvero è difficile compilare una lista di una serie di interessi condivisi da tutte le donne. Se per interesse si intende ciò che viene definito prioritario, vi è un generale disaccordo fra donne. La nozione di interesse delle donne, valido per tutte le classi, tutte le culture, è stata criticata da alcune teoriche femministe. Né si può svalutare una divergenza di interesse da parte di altre donne etichettandola come "falsa coscienza".

Quindi secondo Phillips, ci si può aspettare che le donne condividano determinate battaglie politiche, ma non è un automatismo che nasce dalla semplice condizione di donne. Queste battaglie non è detto che escludano gli uomini, in quanto potrebbero avvenire anche nel loro interesse, infatti non necessariamente si riscontra una demarcazione sessuale nella condivisione delle priorità politiche.

Inoltre, se vi fosse un interesse delle donne così chiaro, esplicito, e condiviso, sarebbe molto più semplice individuare i politici che vanno incontro ad esso e quelli che non lo fanno, e ci sarebbe anche meno necessità di fare pressione affinché aumenti il numero delle donne rappresentate.

Vi è anche un'ulteriore argomentazione per sostenere la parità di genere che si basa su una tesi opposta a quella degli interessi specifici del genere femminile. Secondo alcune femministe, l'ingresso di più donne in politica avrebbe l'effetto di moralizzare la vita pubblica, di oltrepassare gli interessi particolaristici, e di sostenere i bisogni dell'intera

comunità. Si ritiene che le donne non condividano un modello di politica in cui competono interessi contrapposti e ognuno calcola razionalmente il proprio interesse; al contrario le donne sosterranno un modello cooperativo che punta al bene comune, basato sulla nozione di bisogno.

Secondo Phillips questa visione non è del tutto appropriata. Parlare di interessi rimanda sì alla competizione, ma serve anche a ricordare che ci possono essere conflitti fra gruppi differenti. Il bisogno ha maggiore risonanza morale, ma ha un tono più paternalistico in quanto lascia a pochi la possibilità di definire quali siano i bisogni dei gruppi.

Se non vi è trasparenza e chiarezza su quali siano gli interessi di genere, non vi è neanche per quanto concerne i bisogni della comunità, che non sono ovvi: interpretare il bisogno è di per sé una battaglia politica, poiché in primo luogo è necessario lottare per stabilire o per negare lo status politico di un determinato bisogno; poi bisogna lottare per avere il potere di definirlo e interpretarlo; e infine bisogna lottare per assicurare che esso sia garantito.

Vi è anche chi sostiene che le donne siano estranee ad una politica basata sugli interessi, poiché sono portatrici di valori differenti, sono meno competitive, più cooperative, più pronte ad ascoltare gli altri. Le donne farebbero riferimento a valori più elevati e più generosi, che alzerebbero la soglia morale della politica. Queste argomentazioni sono solitamente associate al ruolo di cura degli altri che le donne hanno, e spesso al ruolo materno. Secondo Phillips, non si può negare che, data la posizione subalterna delle donne rispetto agli uomini, ci siano differenze fra uomini e donne, tuttavia ritiene che le differenze fra chi è attivo in politica e chi non lo è siano di gran lunga più rilevanti, rispetto alle differenze di sesso. Ma, soprattutto, non condivide una visione che lega la donna al ruolo materno. Come Dietz<sup>182</sup>, sostiene che non vi è specularità fra l'essere una buona madre e l'essere una buona cittadina; né si può paragonare il rapporto di cittadinanza con quello madre-figlio/a. E non risulta neanche utile presentare le donne come moralmente superiori agli uomini: questa è una visione antidemocratica, poiché presenta un gruppo di cittadini come migliore, più meritevole, più capace rispetto ad un altro.

Vi è un altro rischio nel sostenere l'esistenza di valori o interessi specifici femminili, che è quello che lo associa al rapporto differente che le donne avrebbero con il mondo, tanto da

---

<sup>182</sup> Mary Dietz, "Citizenship with a feminist face. The problem with maternal thinking", *Political Theory*, v. 13, n 1, Febbraio 1985, pp 19-37. Vd. Capitolo Secondo dedicato al pensiero materno e alle sue critiche.

arrivare a sostenere che le donne non devono occuparsi di politica per non comprometersi col potere maschile. Questo lascerebbe il campo della politica soltanto agli uomini.

Secondo Phillips modificare la composizione di genere nelle assemblee elettorali significa modificare le strutture sociali che hanno sistematicamente confinato le donne in posizioni subalterne; sia nel caso si concepisca la politica come concernente gli interessi sia la si concepisca come concernente i bisogni, la parità di genere è una condizione minimale per la trasformazione dell'agenda politica, anche se un maggior numero di donne non garantisce automaticamente che si affrontino problematiche importanti per il sesso femminile. Argomentare per la parità di genere significa muoversi non su un terreno di certezze, ma su un terreno di probabilità, il che non vuol dire sminuire l'importanza di questa battaglia. Cambiare la composizione di genere delle assemblee è sicuramente una condizione abilitante per le donne, ma non è in sé una garanzia.

Si potrebbe obiettare che se sono necessarie quote di genere e quote per etnie, le stesse motivazioni rendono necessarie quote per classe, orientamento sessuale, religione e così via. In ognuno di questi casi la composizione delle persone attive politicamente non riflette la composizione sociale, evidenziando che vi siano ostacoli all'eguale partecipazione.

Una risposta, secondo Phillips, potrebbe essere che sono le mobilitazioni politiche a definire quali siano le categorie pertinenti, che possono legittimamente cambiare. La parità di genere ha incontrato un più ampio accordo rispetto alla parità fra gruppi etnici differenti. La stessa definizione di "nero", per esempio, in Gran Bretagna sta oggi cadendo in disuso a favore di categorie più specifiche, come Asiatico o Afro-Caraibico. Vale a dire, la definizione delle categorie che richiederebbero le quote è in continuo mutamento, e non può essere stabilita a priori, senza tenere conto delle richieste politiche.

### **3. Differenza, uguaglianza delle opportunità, uguaglianza dei risultati.**

Anne Phillips nell'articolo *Defending equality of outcome*, pubblicato dalla rivista *Journal of political philosophy* nel 2004, attua un'indagine sul rapporto fra le differenze individuali, quelle di gruppo, l'uguaglianza e la disuguaglianza<sup>183</sup>.

---

<sup>183</sup> Anne Phillips, "Defending equality of outcome", *Journal of political philosophy*, v. 12, n.1, 2004, pp. 1-19

L'intento dell'autrice è di mettere in luce quanto sia importante considerare l'eguaglianza dei risultati per verificare che non vi sia una politica sostanziale di disuguaglianza dei sessi e di disuguaglianza razziale ed etnica.

Phillips scrive che non è semplice sostenere la nozione di uguaglianza dei risultati, poiché tale concetto viene spesso accusato di essere troppo semplicistico, e si utilizzano una serie di argomentazioni per screditarne la validità. Ci si chiede cosa si voglia eguagliare nei risultati, se le entrate, la felicità, il benessere e così via. Si afferma che eguagliare le risorse conduca a soprassedere sulla diversità delle preferenze e dei gusti: dato che ciò che le persone desiderano varia in maniera significativa, eguagliare le risorse comporterebbe che alcuni avrebbero a disposizione in eccesso risorse che ritengono inutili, e altri non avrebbero a sufficienza ciò che ritengono utile. Se invece si vuole eguagliare il benessere, è più facile che si vada incontro all'insoddisfazione, piuttosto che alla contentezza, data la varietà della nozione di benessere.

Un'altra argomentazione utilizzata contro l'eguaglianza dei risultati è che neghi l'importanza della responsabilità individuale e della scelta. Se una persona decide di conseguire più qualifiche, piuttosto che lavorare e guadagnare subito come fanno i suoi coetanei, perché si avrebbe da ridire se successivamente guadagna più dei suoi coetanei? Se una persona rinuncia a una vacanza dispendiosa con i suoi amici per fare un mutuo, perché si avrebbe da ridire se riesce a comprare una casa migliore dei suoi amici vacanzieri? Si sostiene che le persone debbano essere responsabili delle proprie azioni, e quindi non è giusto guardare ad ogni ineguaglianza di risultati come prova di ingiustizia sociale.

Inoltre, ogni politica che punta all'eguaglianza dei risultati è letta come un politica di invidia, un attacco a coloro le cui aspirazioni e conseguimenti eccedono una norma presupposta. I politici sono particolarmente attenti alle politiche di invidia, e di solito propongono la meno controversa uguaglianza di opportunità: non si aspettano che le persone ottengano gli stessi beni o lo stesso livello di felicità, ma ritengono sufficientemente equo che abbiano le stesse opportunità di conseguirli.

La politica dell'uguaglianza delle opportunità appare di solito più razionale e meno folle di quella dell'eguaglianza dei risultati. Vi sono poi teorici che interpretano l'eguaglianza delle opportunità nel modo più minimalista: si danno eguaglianza delle opportunità laddove non vi è discriminazione manifesta basata sul genere o la razza. L'ultima tendenza è invece quella di distinguere fra ineguaglianza illegittima che deriva da circostanze al di fuori del

nostro controllo e ineguaglianza legittima che deriva dall'esercizio della scelta personale. Così l'ineguaglianza è associata a circostanze sfortunate: nascere fisicamente debilitati, nascere in una famiglia povera, nascere privi di talento e abilità. Si propongono uguali opportunità per coloro che la natura ha favorito meno, di modo da compensare la mancanza di talento.

L'argomento definitivo per sostenere esclusivamente l'eguaglianza delle opportunità di contro all'eguaglianza dei risultati, è che se si danno a tutti le stesse opportunità, le restanti ineguaglianze derivano esclusivamente da scelte personali. Richiedere che tutti abbiano le stesse opportunità è una cosa, richiedere che tutti abbiano la stessa percentuale di successo è un'altra.

Ma soprattutto a livello accademico, vi è una critica ad un concetto di eguaglianza ristretto al denaro e alla ricchezza. È difficile sostenere che tutti debbano avere lo stesso denaro in uscita, ovvero che tutti debbano risultare egualmente ricchi, perché le preferenze fra l'accumulazione del denaro, l'averne a disposizione tempo libero, impiegare il tempo in attività remunerative o meno sono troppo divergenti. Così lasciare un lavoro cui si dà valore per uno cui si dà meno valore ma più remunerativo non è una scelta ovvia.

Un'altra critica ad una concezione di eguaglianza basata soltanto sulla ricchezza è che il denaro non necessariamente indica la qualità della vita. Come sostiene Amartya Sen<sup>184</sup>, l'abilità di trasformare il denaro in opportunità è influenzata da una molteplicità di differenze individuali e sociali; il che significa che alcune persone hanno bisogno di più denaro di altre per sviluppare le stesse capacità. Differenze di età, di genere, disabilità, e così via, possono far sì che due persone pur avendo le stesse risorse monetarie a disposizione abbiano due qualità della vita completamente diverse. Il guadagno è un indicatore parziale; quello che conta non è quante risorse abbiamo, ma cosa siamo in grado di essere e di fare, ovvero le capacità che abbiamo, le funzioni che siamo in grado di attivare.

---

<sup>184</sup> Amartya Sen, *Development as freedom*, Alfred A Knopf, New York 1999. Tr. It (a cura di) Gianni Rigamonti, *Lo sviluppo è libertà: perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000. Amartya Sen (Santiniketan, Bengala, 1933) ha insegnato a Calcutta, Cambridge, a Delhi, alla *London School of Economics*, a Oxford, e Harvard. Premio Nobel per l'economia nel 1998. è rettore del *Trinity College* a Cambridge. È autore di numerosi saggi fra cui: *Poverty and faminess: an essay on entitlement and deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1981 (coautore) Bernard Williams, *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, tr. It. *Utilitarismo e oltre*, presentazione di Salvatore Veca, Net, Milano 2002; *Inequality reexamined*, Clarendon Press, Oxford 1992, tr. It. (a cura di) Alessandro Balestrino, *La disegualianza: un riesame critico*, Il Mulino Bologna 1994

Così avere diritti politici non è meno significativo di avere a disposizione risorse economiche adeguate. L'invito di Sen è di intendere il benessere in un'ottica più ambiziosa rispetto a quella che si basa esclusivamente sul livello delle entrate e delle risorse, e dirigersi verso la problematica di come gli individui possano divenire esseri autonomi, non pazienti delle loro vite, ma agenti di esse.

Per quanto concerne l'*empowerment* delle donne, questo significa domandarsi se le relazioni familiari diano ad alcune la possibilità di prosperare, mentre condannino altre a condizioni di dipendenza.

#### **4. Il femminismo: uguaglianza di opportunità, uguaglianza dei risultati.**

Phillips ritiene che l'idea che si possano avere condizioni materiali agiate e tuttavia essere private di potere e di spazi di azione è un tema costante del femminismo. Si pensi agli anni Trenta del Diciannovesimo secolo, in cui le aspettative di genere associate a quella della classe, impedivano a donne che conducevano una vita benestante di accedere ad un'istruzione uguale a quella degli uomini, acquisire capacità lavorative, essere attive in politica. Se si analizzassero le condizioni di donne che sposavano un marito benestante dal punto di vista delle entrate, queste risulterebbero gratificanti, non altrettanto dal punto di vista delle capacità<sup>185</sup>.

Per quanto concerne l'eguaglianza dei risultati, le femministe ritengono che sia un fattore chiave nel saggiare l'eguaglianza sessuale. Questo in parte è dovuto alla critica alla nozione dei due sessi "eguali, ma differenti", che è stata usata anche per limitare il campo di azione delle donne, con effetti variabilmente ristrettivi. Su tale nozione si basava la tesi molto in auge nel periodo delle "sfere separate", utilizzata per giustificare l'esclusione delle donne dal suffragio. La celebrazione dell'istinto materno è stata periodicamente riesumata per giustificare il fatto che gli uomini non si prendessero cura dei bambini; per spiegare perché ci sia una forte concentrazione di donne in particolari settori industriali si fa riferimento alla particolare agilità delle dita femminili; la presupposta attitudine per i rapporti interpersonali è stata utilizzata per rendere le donne le migliori candidate per il lavoro sociale. Non tutte le femministe hanno rifiutato l'idea di "uguali, ma differenti", soprattutto perché scontente della generale assenza maschile nella cura dei figli, e dell'aggressività degli uomini.

---

<sup>185</sup> Anne Phillips, "Defending equality of Outcome" ...op. cit, pp. 6-7

Tuttavia, prevalgono le argomentazioni favorevoli a far convergere ruoli, esperienze e lavori femminili e maschili, e a tentare di bilanciare il tempo da dedicare al lavoro e alla famiglia, con una distribuzione equa fra uomo e donna.

Secondo Phillips nelle argomentazioni femministe, l'eguaglianza è concepita per lo più nei termini di eguaglianza dei risultati, che includono occupazione, attività e responsabilità, così come guadagno e ricchezza. L'argomento più frequente per sostenerla è che l'eguaglianza delle opportunità diviene una chimera se non è accompagnata dall'eguaglianza nei risultati. Se il risultato delle opportunità offerte alle donne è tale che gli uomini continuino ad avere il monopolio dei posti chiave in campo economico, abbiano il predominio nelle posizioni politiche più influenti, allora le opportunità non sono veramente uguali.

L'autrice ritiene che l'eguaglianza dei risultati, in cui i risultati non siano misurati soltanto in base ad una valutazione quantitativa di guadagno e di ricchezza, ma anche nei termini di occupazione, risorse e ruoli, debba essere una misura chiave dell'eguaglianza delle opportunità.

Quando le differenze nei risultati sono interpretate in modo retrospettivo facendo riferimento a differenze di preferenze personali, si assume come valido ciò che bisogna dimostrare: che gli individui abbiano concretamente avuto uguali possibilità di affermarsi. In molti casi si riproducono stereotipi ideologici su gruppi sociali specifici: le donne si prendono più cura degli uomini dei bambini, o hanno meno interesse nell'esercizio del potere politico. Quando i risultati sono differenti, cioè ineguali, la spiegazione migliore è che le opportunità siano ineguali. Secondo Phillips non bisogna vedere uguaglianza delle opportunità e dei risultati come antitetiche, ma come due facce della stessa medaglia<sup>186</sup>.

## **5. Uguaglianza dei risultati e differenza: genere, razza e rappresentanza politica.**

Anne Phillips ritiene che la rappresentanza politica debba basarsi su un'eguaglianza nei risultati fra uomini e donne, e sulla proporzione dei risultati per quanto concerne gruppi etnici e razziali (proporzione basata sul corpo elettorale).

Sebbene in altri contesti sia poco allettante, l'idea dell'eguaglianza dei risultati nella rappresentanza politica è abbastanza propagandata. Come le statistiche dimostrano, vi è una sottorappresentazione delle donne in politica, ovvero il diritto di voto e il diritto di essere elette non si è trasformato automaticamente in una pari rappresentanza politica delle donne,

---

<sup>186</sup> Ivi, pp. 7-9

né il diritto di voto delle minoranze razziali ed etniche ha comportato un maggior numero di eletti di questi gruppi.

Quando tale discrepanza si basa sulla discriminazione manifesta, tutti i democratici riconoscono che vi è una ineguaglianza illegittima. Nessuno sosterebbe che vi siano uguali opportunità se i comitati politici rifiutassero di prendere in considerazione la candidatura di una donna, oppure se rifiutassero la candidatura di un uomo con un cognome straniero: la discriminazione manifesta va in direzione contraria rispetto all'uguaglianza delle opportunità. Ma quando i partiti politici intraprendono il passo successivo di introdurre regole per assicurare che ci sia un'equa distribuzione di uomini e di donne, o di neri e di bianchi, vanno verso la direzione dell'eguaglianza dei risultati.

Questa direzione è stata intrapresa soprattutto per quanto concerne il genere: si pensi alle quote introdotte nei partiti che devono garantire la candidatura di un certo numero di donne o alla legislazione "*Parité*" in Francia che obbliga i partiti a candidare un numero eguale di donne e di uomini nelle liste elettorali. Il fine di queste regole non è soltanto quello di garantire uguali opportunità, ma anche quello di ottenere l'eguaglianza dei risultati. Se il risultato è un numero sproporzionato di uomini bianchi eletti, allora è evidente che non vi è eguaglianza di opportunità.

Con ciò si vuole sostenere che le disparità che sono frutto di discriminazione manifesta non devono essere interpretate in modo così diverso rispetto a quelle che derivano da limiti strutturali. Non è un mistero che la sottorappresentanza delle donne in politica derivi anche dal fatto che la società è organizzata secondo un modello in cui l'uomo mantiene la famiglia e la donna si assume le responsabilità di cura, di modo che gli uomini abbiano tempo per la carriera politica full-time. Gli uomini occupano posti che conducono ad un ruolo politico attivo, e sono percepiti più preparati delle donne su argomenti concernenti i pubblici affari. Le donne sono incoraggiate a vedere la politica come un'attività di uomini in un mondo maschile in cui non interferire. Le differenze, socialmente costruite, che non sono altro che disuguaglianze, sono importanti tanto quanto la discriminazione manifesta.

Il sostegno alla parità di rappresentanza fra uomini e donne, e ad una proporzione secondo l'etnia e la razza, si basa in parte sull'eliminazione della distinzione fra discriminazione manifesta e limiti strutturali. Sostenere ciò, scrive Phillips, non significa dire che non vi sia nessun tipo di differenza fra la prima e la seconda: è più semplice combattere una discriminazione manifesta, piuttosto che affrontare differenze strutturali che permeano

l'intera organizzazione sociale. Non ci sono enormi costi nel richiedere che nelle selezioni non ci siano pratiche discriminatorie, ma il costo delle spese pubbliche si eleva se si deve fronteggiare la segregazione lavorativa, o se si devono mettere a disposizione di tutti asili di buona qualità<sup>187</sup>.

L'unica discrepanza legittima fra eletti e non eletti, dovrebbe basarsi sulle qualità politiche, pertanto non ci dovrebbe sorprendere che i rappresentanti siano più preparati della media dei cittadini, ma dovremmo essere sorpresi dal fatto che ci siano più uomini e più bianchi, poiché né la razza né il genere dovrebbero essere connessi a qualità politiche. Vi è un processo di esclusione illegittima, e l'eguaglianza dei risultati è il criterio per testare l'eguaglianza delle opportunità, che chiaramente non vi è. L'obiettivo primario è l'eguaglianza delle opportunità, ma il test dell'eguaglianza delle opportunità è l'eguaglianza dei risultati.

Se non è plausibile ritenere che il genere e la razza siano indicatori di qualità per divenire politicamente attivi, sono tuttavia politicamente importanti nella scelta dei rappresentanti. I politici sono scelti per rappresentare le esperienze, gli interessi e i punti di vista dei votanti, e non per competenze e abilità neutrali. Una camera che rappresenta entrambi i sessi, e legifera sui due sessi, ma è composta soltanto da uomini non si può dire che sia rappresentativa, come non lo è una camera che legifera su diverse etnie, ma è composta soltanto da una. Nel caso della rappresentanza, l'eguaglianza dei risultati non è soltanto un mezzo per testare l'eguaglianza delle opportunità, ma è un fine in sé.

Se non ci fossero differenze significative fra i due sessi e fra i gruppi etnici i risultati sarebbero simili, ma dato che non lo sono, ci sono differenze, ed è giusto che i risultati siano più simili. Ma come bisogna interpretare queste differenze? La differenza, sostiene Phillips, concerne il posizionamento dei gruppi nella struttura sociale: vi può essere un minore accesso all'educazione, si possono svolgere lavori che non permettono di entrare in politica, o si è così impegnati con i figli che non si ha tempo di assistere alle assemblee, o si è ritenuti esseri inferiori non idonei ad un lavoro di rappresentanza.

Queste differenze sono marcate, tanto marcate da spiegare una sotto-rappresentanza di rilievo, e se le vite delle persone sono così diverse, non è plausibile affermare che un unico sesso e un'unica razza possa rappresentare tutti. Se fossimo abbastanza simili per quanto concerne i problemi e gli interessi, allora il sesso e l'etnicità sarebbero irrilevanti per la

---

<sup>187</sup> Ivi pp. 9-12

rappresentanza, ma in questo caso vite simili comporterebbero una rappresentanza paritaria e proporzionale, il che non accade. Visto che siamo locati in posizioni sociali e politiche asimmetriche, è giusto che sia assicurata non solo l'eguaglianza delle opportunità, ma anche l'eguaglianza dei risultati<sup>188</sup>.

## **6. Uguaglianza dei risultati e differenza: genere, razza e divisione sociale del lavoro.**

Un altro problema da affrontare, secondo Phillips, è se questi argomenti si possano applicare anche all'eguale distribuzione dei risultati nei termini di guadagno, occupazione, responsabilità e tempo. Tutti possono concordare sul fatto che eguaglianza sessuale significhi assenza di discriminazione verso le donne, assenza di ostacoli che impediscano loro di godere delle stesse opportunità degli uomini e di fare carriera, e uguale salario per eguale lavoro. Ma uguaglianza significa anche che uomini e donne debbano essere distribuiti equamente nel settore lavorativo –un numero uguale nel campo dell'ingegneria e nella professione di infermiere, nei consigli di amministrazione e nella pulizia degli uffici? Uguaglianza significa che non vi debba essere divisione sessuale nel lavoro, che il tempo dedicato alla famiglia e al lavoro debba essere uguale fra i due sessi, che entrambi si debbano occupare della cura dei bambini, dei malati e degli anziani? Per uguaglianza razziale si deve intendere soltanto che tutti abbiano le stesse opportunità al di là del colore della pelle e dell'origine etnica, o anche che non ci debbano essere differenze etniche nei settori lavorativi, vale a dire concentrazione di etnie in particolari tipi di lavoro (segregazione occupazionale)?

Ci si dovrebbe chiedere se sia valida la distinzione fra discriminazione manifesta e ostacoli, meno diretti ma più persistenti, che derivano dall'eredità storica e dalle strutture sociali attuali.

Nei casi di diversa distribuzione lavorativa e di divisione sessuale del lavoro, è più facile obiettare che lo stato presente delle cose sia frutto di una scelta degli individui coinvolti, perché se è difficile credere che un gruppo scelga deliberatamente di avere poca influenza politica, è più plausibile pensare che i suoi membri preferiscano uno stile di vita differente e un determinato tipo di occupazione. Ma Phillips non concorda con questo tipo di lettura delle differenze.

---

<sup>188</sup> Ivi, pp. 12-15

Se ci fossero differenze culturali che fanno sì che alcuni gruppi si concentrino in modo sproporzionato nell'alta formazione e altri nel settore edilizio, sarebbe strano concepire tali risultati come contrastanti con l'eguaglianza. Tuttavia il problema nel riferirsi alla differenza culturale è che si riciclano antichi stereotipi sui gruppi culturali, che spesso si basano su un'interpretazione preconfezionata delle culture che, come sostiene Uma Narayan, sottovaluta la porosità dei confini culturali e sopravvaluta l'omogeneità di ciascun gruppo<sup>189</sup>. Se si spiegano la segregazione lavorativa e le differenze di guadagno nei termini di scelte diverse, dovute a una divergenza di gusto e di preferenze che deriva dalla diversità culturale si rischia di entrare in un circolo vizioso.

Di fronte ad ineguaglianze ben note nelle condizioni di partenza, c'è chi ritiene che sia la differenza a causarle e non la mancanza di eguaglianza. I gruppi discriminati hanno opportunità di lavoro più rapide e più sicure se si dirigono nei settori in cui sono presenti altri membri dello stesso gruppo etnico, o per evitare di essere discriminati dai datori di lavoro aprono in proprio una piccola impresa. Queste scelte dei migranti, tuttavia, non riflettono delle scelte derivanti da preferenze culturali, ma nella maggioranza dei casi sono frutto di un adattamento ad un ambiente inospitale che ha già reso alcune opzioni preferibili ad altre.

Per quanto concerne il genere, di solito si sostiene che uomini e donne desiderino cose differenti; alcuni sostengono che la ragione per cui esiste la divisione sessuale del lavoro è che le donne preferiscano accudire i bambini, altri che le donne abbiano una scala differente di valori.

Si prenda il caso di donne che abbiano le stesse qualifiche degli uomini per dirigere una grande impresa, ma scelgano in maniera sproporzionata di occuparsi di attività incompatibili con tale lavoro. Si potrebbe pensare che le donne in virtù del loro sesso siano orientate a scelte differenti rispetto agli uomini. Ma si potrebbe sostenere che vi è una distribuzione differente nelle attività, perché la struttura sociale lo richiede. Se alcune attività, quali quella della cura dei figli, sono incompatibili con un'attività full-time di direzione aziendale, e la società non è organizzata in modo tale che uomini e donne condividano equamente tali

---

<sup>189</sup> Uma Narayan, "Undoing the *Package Picture* of cultures", *Signs*, v. 25 n 4, 2000, pp. 1083-1086; "Essence of culture and sense of history: a feminist critique of cultural essentialism", *Hypatia*, v. 13, n 2, 1988 pp. 86-106  
Uma Narayan (1958) teorica femminista indiana, è autrice di: *Dislocating cultures: identities, tradition and Third-World feminism*, Routledge, New York 1997; (coautrice) Mary Lindon Shanley, *Reconstructing political theory: feminist perspectives*, Polity Press, New York 1997; (coautrice) Sandra Harding, *Decentering the center: philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*, Indiana University Press, Bloomington 2000.

attività, allora le donne si occupano della famiglia. Tuttavia dedurre da questo che le donne in quanto donne siano orientate alla cura, è confondere le cause con gli effetti. Si potrebbe sostenere invece, che le donne lo facciano perché lo percepiscono come necessario, e la società non fa nulla per allargare le opzioni a sua disposizione.

Non vi sono strutture pubbliche di cura adeguate, e non vi è compatibilità fra il lavoro domestico e di cura non pagati e lavoro pagato. Non si può sostenere che le circostanze in cui siamo siamo tali da permettere ad uomini e donne una scelta libera, una scelta che segua le proprie inclinazioni. Quindi non siamo in grado di sostenere che ciò che le donne vogliono, e non siamo in grado di sostenere che vogliano cose diverse rispetto agli uomini<sup>190</sup>.

Nel caso del genere, Phillips ritiene che l'eguaglianza dei risultati sia in sé un fine desiderabile, e che le vite delle donne sarebbero più ricche e più libere, se non ci fossero differenze fra i sessi nella distribuzione di guadagno, di tempi e di ruoli. Per quanto concerne il genere e la cultura, vi può essere la possibilità che ci siano differenti scale di valori o propensioni diverse verso l'accumulazione di risorse materiali. Ma è sospetto, dal punto di vista sia teorico sia empirico, trattare le donne o i gruppi culturali come entità omogenee, caratterizzate da valori specifici che li rendono un caso a parte rispetto agli uomini o altri gruppi culturali. Dato che vi sono una serie di alternative per interpretare la diversa concentrazione di guadagno, occupazione e gestione del tempo fra uomini e donne e fra le razze – svantaggi nella formazione, associazione fra categorie di persone e settore lavorativo, razzismo, sessismo - bisognerebbe partire dal fatto che tutti i gruppi normalmente devono avere la stessa percentuale di successo. Ciò implica che si hanno eguali opportunità laddove vi sia anche uguaglianza nei risultati. Ogni disparità sistematica nei risultati, sia una posizione sociale costantemente subalterna di taluni gruppi, sia una segregazione lavorativa e di ruoli, è un allarme che indica che non vi siano state eguali opportunità<sup>191</sup>.

## **7. Eguaglianza di opportunità e differenza: i gruppi e gli individui.**

Phillips sebbene ritiene che differenze sistematiche di capacità e di preferenze non siano associabili alla razza o al genere, non mette in dubbio che vi siano differenze individuali.

---

<sup>190</sup> Anne Phillips, "Defending Equality of outcome", ...op. cit. 15-19

<sup>191</sup> Ivi, pp. 19-21

Gli individui sono diversi, nelle abilità, nel carattere, nelle preferenze, e sebbene le differenze siano esacerbate da disuguaglianze sociali, le persone differiscono in ciò che vogliono e in ciò che sono capaci di fare.

Comunemente si sottolinea il peso della responsabilità individuale, e delle conseguenze delle azioni su se stessi e sugli altri, e si insegna ai minorenni a divenire responsabili di se stessi. È questo che porta a ritenere che ci debbano essere differenze nei risultati fra individui, e alcuni ritengono anche fra gruppi sociali.

Se si vuole vedere l'aspetto non nocivo di uno scenario diversificato, si sostiene che le differenze siano semplicemente tali, ovvero differenze e non disuguaglianze. Così una persona può essere più gratificata nell'intraprendere un'attività creativa, ritenere l'accumulazione di risorse materiali oppressiva e fare carriera una forma di egocentrismo. Un'artista appassionata può essere indifferente al fatto che un imprenditore abbia maggiori risorse economiche e più autorità di lei. Oppure un altro individuo può scegliere di fare lavori che richiedano abilità fisiche, e può non comprendere la scelta di chi sta tutto il giorno in ufficio davanti ad un computer. C'è anche chi guarda al lavoro semplicemente come a un mezzo per guadagnare, che non offre altra gratificazione se non quella pecuniaria. Ci possono essere differenze significative fra questi individui per quanto concerne il guadagno, lo status sociale, o la gratificazione lavorativa, ma dato che questi hanno fatto una scelta reale, non si può dire che queste differenze siano ineguaglianze.

Tuttavia bisogna essere molto attenti quando si invoca la differenza per spiegare la diversa posizione dei gruppi sociali nella divisione sociale del lavoro o nella distribuzione di guadagno e ricchezza. La disparità fra gruppi è un indicatore della carenza di uguali opportunità. Per quanto concerne gli individui, è difficile dire cosa possa significare uguaglianza dei risultati, poiché ognuno di fronte a risorse materiali e immateriali sceglie a suo modo, e ha un modo personale di gestire e valutare il denaro. Ma per quanto concerne i gruppi sociali, le differenze sono troppo estese, e diviene sospetto attribuire diversità marcate nei risultati a diverse preferenze determinate dall'appartenenza di gruppo. In questi casi ci si dovrebbe chiedere come mai ci siano differenze così forti nelle preferenze fra un gruppo e un altro, e concentrarsi sulle condizioni in cui vengono prese le scelte<sup>192</sup>.

---

<sup>192</sup> Ivi, pp. 21-23

Il problema non è se possiamo utilizzare le argomentazioni a sostegno dell'uguaglianza dei risultati anche per le differenze individuali, ma se le attuali valutazioni non sbagliano nell'interpretare il rapporto fra scelte individuali, istituzioni e relazioni sociali.

Secondo Phillips, il pensiero corrente tende a sottolineare troppo il peso del talento e dell'aspirazione individuale nel determinare i ruoli e le condizioni delle persone. In una società talmente iniqua in cui vi è una profonda forbice fra pochissimi ricchi e moltissimi poveri, è difficile sostenere che la disuguaglianza nella distribuzione delle risorse provenga da abilità, gusti, preferenze, propensione al duro lavoro differenti.

Ci sono molti modi in cui le riflessioni attuali sull'ineguaglianza minimizzano il peso della struttura e delle relazioni sociali. Eppure, le aspirazioni che determinano le nostre scelte sono modellate dalla posizione sociale; in maniera esplicita e persistente dalla classe sociale. Le scelte di vita non provengono dall'etere, ma sono influenzate sia dalle risorse disponibili, sia dalle aspirazioni e dalle aspettative, determinate a loro volta anche dalla classe di appartenenza.

Bisogna anche valutare l'impatto che ha la società nel valorizzare alcune competenze piuttosto che altre, dato che alcune potrebbero essere difficilmente spese nell'attuale mercato lavorativo. E anche considerare il fatto che alcune competenze, che sono cruciali nell'identificare la qualità della vita, (quelle relative all'insegnamento, alla cura di bambini e anziani, al mantenimento dei parchi pubblici) sono organizzate nel settore pubblico con risorse così scarse, che nello svilupparle non vi è alcun vantaggio sostanziale. Se in termini di mercato le disuguaglianze che risultano sono eque, perché alle competenze è associato questo o quel guadagno e ognuno è libero di sviluppare le competenze che ritiene opportune, da un punto di vista della giustizia sociale ciò è alquanto arbitrario. Ed è arbitrario attribuire alla scelta personale le conseguenze del fatto che il sistema sociale valorizza in modo differente le competenze (si confronti il lavoro in banca e il lavoro di cura), e svaluta determinati ruoli e attività nonostante siano necessari..

Un ulteriore problema è che le scelte che facciamo possono avere un effetto cumulativo che può condurre a risultati che nessuno sceglie in maniera deliberata. Un'artista appassionata che può aver optato per la creatività, piuttosto che per la sicurezza materiale, che si ammala e non sa come affrontare le spese, sicuramente non pensava di dover fronteggiare questo problema. Si potrebbe dire che avrebbe dovuto pensarci in anticipo, ma non sempre è possibile pensare a tutte le conseguenze di una scelta. Quando gli effetti delle scelte sono

tali che nessuna persona razionale andrebbe incontro ad essi in maniera deliberata, è inappropriato sostenere che sono soltanto la conseguenza di una scelta personale<sup>193</sup>.

È molto dubbioso sostenere che differenze nei risultati siano il frutto equo e libero dell'esercizio della scelta personale, e la gran parte di ciò che è interpretato come effetto della diversità individuale deriva da una struttura sociale di disuguaglianza.

Nelle teorie contemporanee si parla di disuguaglianze che derivano da strutture sociali inique, ma anche di disuguaglianze che derivano da talenti e abilità che la natura non ha dato a tutti allo stesso modo. Si tende a sottolineare la distinzione fra ciò che deriva dalla scelta e ciò che deriva dalla fortuna o dal caso o dalla natura, per sostenere che le iniquità che derivano dalle carenze di opportunità siano simili alle iniquità ereditate dalla natura. Tuttavia in questa distinzione non è tanto importante se siano le circostanze sociali o le scelte individuali a condurre ad una data condizione, ma capire se questa condizione deriva dalla scelta o dalla fortuna. Pertanto le ineguaglianze di genere o di razza non vengono associate a strutture sociali che generano e perpetuano la disuguaglianza, ma vengono interpretate secondo il binario scelta/fortuna. Sembra che lo scopo dell'eguaglianza sia compensare la sfortuna delle persone: si promuove un'interpretazione individualista dell'eguaglianza, indifferente all'oppressione imposta socialmente. Le cause della sfortuna divengono accidentali: non è importante se derivano da una malattia genetica, dal razzismo o dal sessismo, o dalle leggi sull'ereditarietà, e visto che non importa quale sia la causa della sfortuna, vi è meno interesse nell'identificare quelle di esse che possono essere modificate.

La sfortuna, secondo Phillips, non è un modo adeguato per descrivere le relazioni sociali e le istituzioni che influenzano la vita degli individui. Al contrario, focalizzarsi sulle istituzioni e sulle relazioni sociali serve ad affrontare le ineguaglianze sistematiche di potere.

In conclusione, l'autrice ritiene che sia più difficile definire l'eguaglianza come eguaglianza dei risultati in merito agli individui, piuttosto che ai gruppi sociali; tuttavia le disuguaglianze giustificate perchè frutto di scelte individuali sono una categoria di disuguaglianze molto più ristretta di quanto si ritiene abitualmente e di quanto si è spinti a credere<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> Ivi, pp. 23-25

<sup>194</sup> Ivi, pp. 25-29

## Capitolo Quinto

### IL FEMMINISMO UMANISTA DI SUSAN MOLLER OKIN

Susan Moller Okin (1946 Auckland, Nuova Zelanda -2004 Licoln, Massachussets) era una filosofa della politica femminista. È stata professoressa di Etiche nella Società all'Università di Stanford.. Ha sempre sostenuto che le problematiche di genere siano centrali nella filosofia politica, e infatti nel suo testo *Women in western political thought*<sup>195</sup> si è focalizzata sul modo in cui è stata affrontato il genere nel pensiero politico occidentale e in *Justice gender and family*, sul modo in cui i pensatori che si sono occupati di teoria della giustizia hanno trattato la questione femminile<sup>196</sup>. Debra Satz, professoressa associata di filosofia all'Università di Stanford l'ha definita la migliore filosofa politica femminista del mondo. Okin è morta a casa sua a Licoln, per causa sconosciute, ma si è escluso il suicidio

#### 1. L'etica della giustizia e l'etica della cura non sono in contrapposizione.

Nel suo articolo, *Reason and feeling in thinking about justice*, pubblicato dalla rivista *Ethics*<sup>197</sup> nel 1989, Susan Moller Okin si pone lo scopo di dimostrare quanto sia errata la tesi avanzata da alcune teoriche femministe secondo cui esisterebbe un'etica della cura differente dall'etica della giustizia.

Nell'articolo Okin procede mettendo in evidenza quanto i teorici che si sono occupati di giustizia sociale assumano la corrente divisione di genere e le sue gerarchie, poi utilizza una prospettiva che critica tali assunti, e infine mostra le debolezze delle tesi femministe che oppongono la nozione di cura alla nozione di giustizia.

L'autrice svela i presupposti concernenti la gerarchia di genere presenti in “*A theory of justice*”, “*Teoria della giustizia*” di John Rawls<sup>198</sup>, che ha ispirato un notevole numero di testi di teoria politica e morale contemporanea. Ma oltre a criticare l'autore, evidenzia quanto nelle interpretazioni del suo pensiero solitamente si sopravvaluti il peso della scelta razionale, e si sottovaluti invece quello della responsabilità e della cura verso gli altri. Okin

---

<sup>195</sup> Susan Moller Okin, *Women in western political thought*...cit

<sup>196</sup> Susan Moller Okin, *Justice, gender and family*...cit

<sup>197</sup> Susan Moller Okin, “Reason and feeling in thinking about justice”, *Ethics*, v. 99 n.2, Gennaio 1989, pp 229-249

<sup>198</sup> John Rawls, *A theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; tr.it. a cura di Sebastiano Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983 (II ed). John Rawls (Baltimora, Maryland 1922 – Lexington Massachusetts 2002) è un filosofo statunitense. Professore emerito ad Harvard, è autore anche di *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, tr. It. di Gianni Rigamonti, (a cura di) Salvatore Veca, *Liberalismo politico*, Edizioni di comunità, Milano 1994.

fa riemergere questo aspetto della teoria rawlsiana e reinterpreta da un punto di vista femminista la “posizione originale” della *“Teoria della giustizia”*.

Secondo Okin, Rawls ha l’esplicito intento di fondare la sua teoria della giustizia sulla nozione di “scelta razionale”, poiché del soggetto morale predilige l’autonomia e la razionalità così come Kant<sup>199</sup>, e così come il filosofo tedesco separa in maniera netta la ragione dal sentimento e inoltre non dà alcun spazio ai sentimenti nella formulazione dei principi morali. Rawls sostiene che le sue nozioni del “velo di ignoranza” e di “posizione originaria” derivano dai principali morali kantiani formulati da uomini concepiti quali esseri razionali, liberi ed eguali<sup>200</sup>.

L’esplicito riferimento a Kant rende difficile per Rawls riconoscere nella formulazione dei suoi principi di giustizia alcun ruolo all’empatia o alla benevolenza e lo costringe ad orientarsi verso la scelta razionale. Kant è abbastanza chiaro nel sostenere che i sentimenti non devono aver alcun luogo nella fondazione della moralità, dato che essi si basano sulla natura che si contrappone alla libertà<sup>201</sup>. Solo quando le azioni sono determinate dal dovere, e non dall’amore o da inclinazioni personali, hanno un contenuto morale. Per il filosofo tedesco vi sono due tipi di amore: “l’amore pratico” o “benevolenza” e il “sentimento patologico” o “attrazione”. L’amore pratico in alcuni casi deriva dal mettere in atto il dovere di aiutare gli altri, ovvero all’amore verso l’altro non consegue il dovere di aiutarlo, ma dal dovere di aiutarlo consegue l’amore verso l’altro. Il sentimento morale non comporta principi di moralità, e si sviluppa indipendentemente dalla sfera affettiva, anche se ha un ruolo importante nel renderci consapevoli dei nostri obblighi morali. A differenza del “sentimento morale” che segue il pensiero della legge, il sentimento “patologico” nel senso di “affettivo” o “attrazione” precede il pensiero della legge, e visto che è contingente, soggetto al cambiamento, appartenente all’ordine della natura e non della ragione, non può aver parte nella formulazione della legge morale<sup>202</sup>.

Kant, fa notare Okin, non contempla l’esistenza di un altro tipo di amore, l’amore fra i genitori e i figli, che di solito si basa sull’affettività, sulla benevolenza, ma richiede anche altro. L’autrice sottolinea che la benevolenza di questo tipo di amore non nasce dal dovere e l’affettività coinvolta non è mera inclinazione. È un tipo di amore così intimo che

---

<sup>199</sup> Vd. nota Capitolo Terzo

<sup>200</sup> Susan Moller Okin, *“Reason and feeling in thinking about justice”*,...cit. pp. 229-232

<sup>201</sup> Immanuel Kant, *The doctrine of virtue*, pt 2, *Metaphysic of morals*, cit. in Ivi p 231

<sup>202</sup> Ibidem, cit. in Ivi p. 232

nell'infante fa sorgere una completa identificazione; è caratterizzato da attaccamento, intimità continua, e interdipendenza. Inoltre questo tipo di sentimento comporta conseguenze disastrose se non è accompagnato dal riconoscimento della differenza da parte del genitore fra sé e il figlio. Esso è fondamentale all'esistenza umana, ed è il primo tipo di amore che si incontra nella vita, che di solito sono le donne a infondere.

Kant non è in grado di percepire né la rilevanza morale, né il potenziale morale di questo tipo di amore, probabilmente perché accettando la coeva divisione sessuale del lavoro, contempla un mondo morale che esclude il genere femminile. Le donne non sono per il filosofo soggetti morali sufficientemente autonomi e razionali: non sono orientate alla ragione, ma ai sensi; la loro virtù è determinata dal desiderio di piacere, e per queste non esistono né doveri, né obblighi. Oltretutto, per Kant le donne sposate sono dal punto di vista legale come minorenni, e devono sottostare al volere del marito.

Pertanto la divisione morale del lavoro fra i sessi è molto chiara negli scritti di filosofo. Le virtù che assegna alle donne, appropriate al ruolo specificatamente femminile nella struttura sociale dei generi, e particolarmente alla famiglia, sono inferiori rispetto a quelle assegnate agli uomini: empatia, compassione e sensibilità affettiva, tradizionalmente associate alle donne, non sono paragonabili con la razionalità e la giustizia maschile.

Kant nega il significato morale di un tipo di amore umano estremamente importante e le qualità morali che da esso derivano, perché svaluta le donne e le esclude dalla sfera dei soggetti morali. Tuttavia sebbene queste siano virtualmente assenti dal mondo morale, il ruolo che assumono dietro le quinte è necessario alla sua continuazione. Le donne percepite da Kant, ispirate dal sentimento e dal desiderio di piacere, svolgono un ruolo di cura essenziale per lo sviluppo umano, e creano una sfera di esistenza senza la quale l'ordine morale che egli prescrive per il mondo extra-familiare sembrerebbe intollerabile per le sue richieste. L'esclusione delle donne dalla moralità non ha conseguenze soltanto per le donne, ma su tutta la filosofia morale kantiana<sup>203</sup>.

Rawls, poiché in parte deriva la sua teoria da quella kantiana, è soggetto alle medesime critiche. L'autore non vuole richiamarsi esplicitamente alle qualità umane dell'empatia e della benevolenza nel mettere a punto i suoi principi di giustizia e nella descrizione del processo di riflessione che porta ad essi. Tuttavia la posizione originale consiste in una

---

<sup>203</sup> Susan Moller Okin, *“Reason and feeling in thinking about justice”*, ....cit. pp.232-235

combinazione di assunzioni – reciproco disinteresse e velo di ignoranza – che raggiungono lo stesso scopo della benevolenza.

Sebbene Rawls faccia riferimento all'autonomia, alla ragione e alla scelta razionale sul modello kantiano, la sua visione dello sviluppo morale è molto diversa da quella kantiana e indica chiaramente che la razionalità non è una base sufficiente per costruire e sostenere una teoria della giustizia.

Una delle lacune del pensiero di Rawls è che nella maggior parte della teoria della giustizia non fa alcuna menzione del fatto che la moderna società liberale cui deve applicare i principi di giustizia sia profondamente e pervasivamente strutturata secondo il genere. Non vi è un sufficiente riferimento alla famiglia, quale chiave di volta della struttura di genere. Sebbene menzioni la famiglia monogamica nella sua lista iniziale delle istituzioni più importanti che costituiscono la struttura basilare alla quale i principi di giustizia si devono applicare, non applica mai a questa i due principi di giustizia: partendo dal presupposto che coloro che sono nella posizione originaria siano capifamiglia può evitare di farlo. La tesi centrale del testo è che le istituzioni sono giuste se i loro membri in una posizione detta originaria in cui non sanno quale posto occupano all'interno della struttura, ipoteticamente sarebbero d'accordo sulle regole e sulla struttura dell'istituzione. Ma dato che i membri sono capifamiglia, la posizione originaria non consente loro di mettere in dubbio la giustizia all'interno della famiglia. Secondo Okin, se non si partisse dalla condizione di capifamiglia, e si prendesse seriamente in considerazione che nella posizione originaria si ignora il sesso così come le altre caratteristiche individuali, e si applicassero i principi di giustizia nella relazione fra i generi e nella struttura familiare, ci sarebbero molti cambiamenti da reclamare.

Nella teoria di Rawls la famiglia appare centrale in un contesto ben preciso: è la prima scuola dello sviluppo morale. Una società ben organizzata è per l'autore una in cui i suoi membri sviluppano un senso di giustizia, vale a dire un desiderio forte e di norma effettivo di agire secondo i principi di giustizia che si acquisisce attraverso lo sviluppo morale. Il problema è che Rawls presume che le famiglie siano giuste, senza spiegare il perché le consideri tali e la lacuna è ancora più significativa, poiché l'autore assegna all'istituzione familiare un ruolo di primo piano nello sviluppo morale del bambino. Egli sostiene che l'amore dei genitori verso i figli, in virtù del quale cresce nei bambini un sentimento di reciprocità, è fondamentale per lo sviluppo del senso del valore di sé: amando i figlio, e

divenendo degni oggetti della sua ammirazione, i genitori fanno sorgere in lui il senso del proprio valore, e il desiderio di divenire una persona simile a loro. Un sano sviluppo morale all'alba della vita dipende dall'amore, dalla fiducia, dall'affetto, dall'esempio, dall'essere consigliati.

Nella fase successiva dello sviluppo morale, che Rawls definisce "la moralità dell'associazione", descrive la famiglia strutturata secondo il genere quale una piccola associazione, normalmente caratterizzata da una precisa gerarchia, in cui ogni membro ha determinati diritti e doveri. È la prima delle tante associazioni, con le quali si viene in contatto e attraverso cui assumendo ruoli e posizioni diverse la comprensione morale accresce. L'aspetto cruciale della giustizia che si apprende in questa fase è la capacità di assumere il punto di vista degli altri e di vedere le cose secondo la loro prospettiva; si impara a comprendere, attraverso ciò che fanno e dicono, quali siano i progetti, i fini e le motivazioni di altre persone. Senza questa esperienza non si sarebbe in grado di mettersi al posto di un altro e di capire cosa si farebbe nelle sue stesse condizioni, che è necessario per comprendere come ci si deve comportare nella relazione. Essere partecipi di ruoli differenti nelle diverse associazioni sociali conduce a formare una persona capace di provare simpatia e di creare legami di amicizia e di reciproca fiducia. Rawls sostiene che così come certi atteggiamenti naturali si sviluppano nella prima fase della vita tramite il rapporto con i genitori, allo stesso modo si sviluppano legami di amicizia e di fiducia reciproca fra gli associati. In entrambi i casi vi sono atteggiamenti naturali che sono alla base dei sentimenti morali corrispondenti, tanto che un'assenza di tali sentimenti manifesterebbe l'assenza di tali atteggiamenti.

È evidente che lo sviluppo morale di Rawls è molto differente da quello di Kant, in cui il sentimento è estraneo alla morale, e l'affettività non ha nessun ruolo nell'apprendimento morale. Nel terzo e ultimo stadio dello sviluppo morale in cui le persone dovrebbero assumere i principi di giustizia, Rawls sostiene che il senso di giustizia è in continuità con l'amore verso l'umanità. L'autore riconosce che si possa provare verso le persone più intime un attaccamento più forte che influenza il giudizio morale, e non esclude l'empatia dall'ambito della moralità, come invece aveva fatto Kant. Rawls riconosce il ruolo fondamentale che ha l'amore dei genitori nello sviluppo morale, e il ruolo della responsabilità verso gli altri, infatti asserisce che sia l'amore sia l'amicizia e lo stesso senso di giustizia provengano dall'intenzione manifesta degli altri di agire per il nostro bene: dato

che riconosciamo che questi desiderano il nostro bene, noi ci preoccupiamo del loro benessere. Alla base di tutto lo sviluppo morale, di cui è *conditio sine qua non*, vi è l'amore dei genitori verso i figli e un ambiente familiare adeguato. Quindi un'attività, cura dei figli, e uno spazio, famiglia, che storicamente sono state assegnate alle donne<sup>204</sup>.

Rawls, nota Okin, presuppone che la famiglia sia giusta, e non spiega perché. Se la famiglia strutturata secondo il genere non è giusta, ma è una reliquia di una società feudale in cui ruoli, responsabilità e risorse sono distribuite non secondo i principi di giustizia, bensì secondo differenze innate pregne di profondi significati sociali, allora la teoria di Rawls è costruita su basi precarie. A parte la possibilità che le famiglie nelle quali i bambini crescono e in cui vedono le prime interazioni umane siano fondate sull'eguaglianza, sull'equità e sulla reciprocità, piuttosto che sulla dipendenza e sul dominio, come di solito nella realtà avviene, ci si deve domandare come possa l'amore che i figli ricevono essere indifferente alle relazioni ingiuste fra la madre e il padre. Ci si deve domandare anche come si possa sviluppare una moralità giusta in un contesto di disuguaglianza fra madre e padre. E infine ci si deve chiedere come possano i figli crescere con la capacità di provare simpatie più estese nel caso in cui la famiglia non abbia un rapporto di connessione con le altre associazioni.

Okin fa notare che Rawls da una parte nega che la giustizia nella famiglia possa essere in tensione con la teoria dello sviluppo morale, che richiede che le famiglie siano giuste, dall'altra la sua convinzione che lo sviluppo del senso di giustizia sia interrelato con l'attaccamento e il sentimento verso gli altri che sorgono in famiglia collide con il linguaggio della "scelta razionale" che utilizza continuamente nella teoria della giustizia<sup>205</sup>. Secondo l'autrice è necessario correggere la "posizione originaria" dell'autore di modo che sia compatibile con il peso che egli stesso assegna ai sentimenti, e infine mostrare che non si è costretti a scegliere fra un'etica della responsabilità ed un'etica della giustizia, e neanche fra un'etica che enfatizza l'universalità ed una che enfatizza le differenze.

La "posizione originaria" è il cuore della teoria della giustizia rawlsiana ed è la nozione più controversa nella teoria politica e morale successiva. Interpretare in modo adeguato la posizione originaria è fondamentale per comprendere l'intera teoria rawlsiana.

---

<sup>204</sup> *Ivi*, pp.235-237

<sup>205</sup> *Ivi*, pp. 237-238

Rawls intende per “posizione originaria” una condizione in cui le parti siano razionali e reciprocamente disinteressate, in cui sebbene non ci siano limiti alle informazioni generali loro disponibili, tuttavia le decisioni sono prese sotto un “velo di ignoranza” che non permette di avere alcuna informazione sulle proprie caratteristiche individuali. L’individuo non ha informazioni sulla propria posizione sociale, sulla propria classe e il proprio status, non sa quali siano le proprie naturali abilità, la sua intelligenza, forza, *et simili*. Le parti, inoltre, non conoscono la propria concezione del bene o le proprie propensioni psicologiche. Secondo Okin se ad essere nella posizione originaria non fossero i capifamiglia, ma persone che ragionando in una condizione di velo di ignoranza non conoscono il proprio sesso, si potrebbe mettere radicalmente in discussione la gerarchia di genere nella famiglia.

Inoltre, l’autrice fa notare che dalla predilezione di Rawls per la nozione di scelta razionale derivi anche un’altra importante contraddizione della sua teoria. Da una parte egli sostiene che la posizione originaria sia un punto di vista esplicitamente morale che, se si pensa in modo appropriato, si può adottare nella vita reale, dall’altra dichiara che quando si simula di essere nella posizione originaria, il ragionamento che segue non obbliga alcuno ad assumere una dottrina metafisica sulla natura del sé, allo stesso modo che giocare a Monopoli non obbliga alcuno a pensare che si è proprietari terrieri. Quindi chiaramente vi è una tensione nella stessa presentazione di Rawls della posizione originaria, che da una parte è descritta come un punto di vista morale, un modo di ragionare sui principi di giustizia, dall’altra come simile a un gioco senza significato morale.

Tuttavia, Okin fa notare che sebbene inizialmente l’autore abbia inserito il suo pensiero sulla giustizia all’interno della teoria della scelta razionale, successivamente ha asserito che pensare di elaborare i contenuti della giustizia all’interno di un discorso basato un’idea del razionale come unica idea normativa, sia un’ambizione fuorviante<sup>206</sup>

Eppure, la teoria della giustizia di Rawls è connessa in vari modi con la nozione di scelta razionale. In primo luogo, egli esplicitamente associa la razionalità e il reciproco disinteresse delle parti alla teoria della scelta razionale. Si presume che gli agenti coinvolti siano egoisti, nel senso che non hanno interesse nell’interesse dell’altro, non sono l’un l’altro interessati. La razionalità cui fa riferimento è una razionalità di tipo strumentale, secondo cui si adottano i mezzi più efficaci per raggiungere un dato scopo.

---

<sup>206</sup> *Ivi*, pp. 238-240

Nella teoria della scelta razionale, la scelta certa richiede che l'individuo abbia sia una grande quantità di informazioni rilevanti sull'ambiente e sia un sistema stabile e preordinato di preferenze. È sulla base di queste, ma soprattutto sulla consapevolezza della propria funzione di utilità indipendente che si presume che gli individui siano capaci di scegliere di fronte a varie alternative l'opzione che permetterà a ciascuno di raggiungere il massimo ottenibile secondo la propria scala di preferenze. In condizioni in cui non si hanno informazioni sulle preferenze individuali, entra in gioco il ragionamento basato su principi astratti.

Nella descrizione di Rawls della posizione originaria il disinteresse reciproco e la razionalità strumentale appaiono soltanto in relazione alla descrizione del velo di ignoranza. Da una parte gli individui tentano di massimizzare ciò che la scelta razionale chiama le funzioni di utilità. Realizzano che pur essendo individui che hanno interessi e fini differenti (anche se non possono sapere quali siano i propri) conviene a tutti promuovere e proteggere i beni primari, ovvero beni e libertà di base che sono prerequisiti del perseguimento di fini e interessi differenti. Pertanto, ci potrebbe essere anche una sola persona sotto il velo di ignoranza visto che ognuno prenderebbe le stesse decisioni. Ma che senso ha parlare di individui reciprocamente disinteressati che perseguono i loro interessi, distinti e differenti, ma di cui questi non sono a conoscenza? Chiaramente la scelta cui Rawls fa riferimento non avviene in condizioni di certezza, che richiederebbe che di una scelta si conoscano sia i risultati sia l'utilità di questi risultati.

Il velo di ignoranza lascia aperta soltanto la possibilità, come Rawls sostiene, della scelta senza certezze, tuttavia non c'è una nozione condivisa di scelta senza certezza nella teoria della scelta razionale. Oltretutto Rawls non dà alle parti la possibilità di conoscere la propria propensione al rischio, quindi queste ignorano anche la propria attitudine verso le scelte.

Quindi secondo Okin visto che la scelta non si può basare né su un ragionamento probabilistico, né su alcuna informazione sull'attitudine ad assumere o meno rischi, allora necessariamente la teoria di Rawls si basa sull'empatia, sulla benevolenza e sull'eguale coinvolgimento verso gli altri rispetto a quello che si ha per se stessi, e non può basarsi invece sulla teoria della scelta razionale.

Per Rawls il reciproco disinteresse e il velo di ignoranza fanno sì che gli individui raggiungano gli stessi scopi richiesti dalla benevolenza, questo perché la posizione originaria obbliga ognuno a prendere in considerazione il bene dell'altro. Ma ciò accade

soltanto perché chi è nella posizione originaria è sotto il velo di ignoranza e quindi può essere descritto un agente razionale, e reciprocamente disinteressato, quale è quello della scelta razionale. Gli agenti possono essere percepiti come se pensassero soltanto a se stessi soltanto perché non sanno quale identità sarà loro assegnata, e quindi, devono considerare gli interessi di tutte le possibili identità egualmente.

Rawls sostiene che gli scopi da raggiungere saranno gli stessi di quelli prescelti dall'ottica della benevolenza, ma ha scelto il velo di ignoranza perché è troppo complesso costruire una teoria della giustizia in base alla benevolenza, in cui ci sono troppi interrogativi, alcuni dei quali privi di risposta.

In realtà, nota Okin, anche il velo di ignoranza lascia degli irrisolti. Secondo la tesi di Rawls chi è nella posizione originaria per seguire il proprio interesse personale in modo razionale sarà portato a considerare allo stesso modo l'interesse di ciascuno, ma per potere far questo ognuno dovrebbe conoscere gli aspetti essenziali della vita delle persone dei più svariati tipi, e di ogni differente posizione sociale possibile. In mancanza di conoscenze sulle proprie caratteristiche peculiari, chi è nella posizione originaria non può pensare dal punto di vista di nessuno, come Rawls sembra suggerire, ma deve pensare dal punto di vista di ognuno. Questa non è una richiesta così semplice come l'autore vorrebbe far intendere.

Nella descrizione del ragionamento che attuano le parti nella posizione originaria in realtà le parti prendono in considerazione il punto di vista di ognuno. Per esempio, nella formulazione del principio della eguale libertà di coscienza, Rawls chiarifica che le parti che non conoscono la propria religione o le proprie convinzioni morali sono costrette a scegliere principi che assicurino la libertà di culto e la libertà morale. Ma in mancanza di conoscenze su di sé e non potendo effettuare calcoli probabilistici, l'unico modo di farlo è di immaginare se stessi nella posizione di persone la cui religione e credo o la cui mancanza di questi richieda più tolleranza da parte di altri. Non è facile per un religioso immaginare la condizione di un ateo in una società di credenti, o per un non religioso immaginare il punto di vista di un fondamentalista. In entrambi i casi si richiede una forte empatia e una preparazione ad ascoltare attentamente il punto di vista dell'altro.

Inoltre per formulare "il principio di differenza" Rawls richiede che la regola principale sia quella di dirigere l'attenzione al peggio che può capitare fra diverse azioni da considerare, e di decidere alla luce di essa. Il principio di differenza stabilisce che le disuguaglianze economiche e sociali, per esempio nella distribuzione del potere e della ricchezza sono

giuste soltanto se producono benefici compensativi per ognuno (soprattutto per i più svantaggiati), e se sono collegati a cariche e a posizioni aperte a tutti. Tuttavia per chi è abituato ad avere privilegi, benessere e potere, dalle proprie condizioni di genere, di classe, di razza, considerare il punto di vista di chi è nelle condizioni peggiori, richiede una forte empatia e la capacità di ascoltare gli altri<sup>207</sup>.

Secondo questa interpretazione, la posizione originaria non è un'astrazione da tutte le contingenze della vita umana, che è la critica che viene avanzata a Rawls, ma è una condizione in cui si è maggiormente in grado di valutare e di preoccuparsi per le differenze sociali e per gli altri tipi di differenze. La posizione originaria in realtà richiede che come soggetti morali si considerino le identità, gli obiettivi, e gli attaccamenti di ogni altra persona, per quanto differente possa essere da noi stessi, degna della preoccupazione che si ha per i propri interessi. Se noi, che sappiamo chi siamo, dobbiamo pensare come se fossimo nella posizione originaria, dobbiamo sviluppare un'ottima capacità empatica ed avere il potere di comunicare agli altri l'esperienza delle nostre vite.

Ma queste capacità non sono sufficienti per sostenere un senso di giustizia. Giacché noi sappiamo chi siamo, e quali sono i nostri interessi e le nostre specifiche concezioni del bene, abbiamo altresì bisogno di essere benevolenti, di assumerci la responsabilità di ogni altro così come di noi stessi.

Per Rawls, oltretutto, è nell'interesse morale di ognuno agire secondo i principi di giustizia, poichè il soddisfacimento della natura morale di ognuno e la realizzazione del bene individuale e collettivo vanno di pari passo.

Ci sono elementi cruciali della teoria di Rawls che lo distanziano dal linguaggio della scelta razionale, per cui la teoria di Rawls si interpreta meglio se si adotta come punto di partenza non il disinteresse reciproco, ma l'eguale preoccupazione per gli altri: la posizione originaria è un dispositivo di empatia e di benevolenza<sup>208</sup>.

Okin sostiene che un'indagine sulla corretta interpretazione di Rawls sia utile per contrastare le argomentazioni delle teorie femministe contemporanee sulla giustizia, quali quelle di Gilligan *et simili*, che sostengono la contrapposizione della moralità della cura (della responsabilità, della contestualità e dell'interesse altrui) ad una moralità della giustizia (dei diritti, e dei principi). Gilligan associa il primo tipo di giustizia alle donne e il

---

<sup>207</sup> *Ivi*, pp. 240-244

<sup>208</sup> *Ivi*, pp. 244-246

secondo agli uomini, ma in realtà, nota Okin, se si analizzano i casi da lei presentati risulta che il modo in cui le donne usano una “voce diversa” che si richiama alla preoccupazioni per gli altri, pienamente universalizzabile, è coerente con l’approccio universalistico del linguaggio dei diritti e della giustizia. Così l’implicazione che solitamente si trae dal suo lavoro, la tendenza della moralità femminile al particolarismo e alla contestualità, sembra essere infondata. Interpretare la teoria di Rawls come basata sulla preoccupazione verso gli altri, e sull’empatia soprattutto nei confronti di chi è molto differente da sé stesso, serve a mettere in discussione la nozione del contrasto fra un’etica del sentimento e un’etica della ragione, un’etica della responsabilità e un’etica dei diritti.

Secondo alcune pensatrici femministe, come Nel Noddings<sup>209</sup>, la giustizia è stata eccessivamente valutata quale virtù fondamentale, così come lo sono stati i principi usati per il ragionamento su problemi etici. Tale enfasi errata sarebbe da attribuire ad un pregiudizio maschile nella filosofia morale che appare individualistica e astratta. Secondo tale visione, la giustizia stessa come minimo deve essere integrata se non soppiantata da un’etica della cura, in cui la responsabilità di ognuno di prendersi cura di coloro che più gli sono vicini è prioritaria o è da sostituire agli obblighi verso un gruppo di persone più allargato o verso l’intera comunità. Sebbene l’interpretazione femminista di Rawls presentata da Okin afferma che sentimenti quali la cura e la preoccupazione per gli altri siano fondamentali per la formulazione dei principi di giustizia, non significa che questi stessi principi possano essere soppiantati da un pensiero di cura personale o particolaristico. Il problema secondo Okin non sono i principi in sé, ma come si arriva a formularli. Se i principi di giustizia si basano, come secondo Okin quelli di Rawls, non sul disinteresse personale e sul distacco dagli altri, ma sull’empatia e la preoccupazione verso gli altri, incluso il modo in cui gli altri differiscono da noi stessi, non porteranno in alcun modo a norme distruttive e nefaste se applicate a coloro che amiamo.

Allo stesso modo di Noddings, altre teoriche femministe sostengono che l’ideale dell’imparzialità e dell’universalità nel ragionamento morale è fuorviante e controproducente per le politiche femministe in quanto si prefigge di eliminare l’alterità e la differenza, e citano fra tali tipi di pensiero la teoria rawlsiana. Benhabib nel saggio “*The*

---

<sup>209</sup> Nel Noddings, *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1984. cit in Ivi p. 247. Nel Noddings (1929) è una filosofa ed educatrice femminista americana, è stata insegnante di Educazione dell’Infanzia all’Università di Stanford, e dopo vari incarichi è divenuta docente di Istituzioni americane presso la *Colgate University*. È anche autrice di *Starting at home. Caring and social policy*, University of California Press, Berkeley 2002.

*generalized and the concrete other: the Kohlberg-Gilligan controversy and the feminist theory*”<sup>210</sup>, mette in evidenza la diversità fra il punto di vista morale di chi si riferisce all’altro in genere e quello di chi fa riferimento all’altro concreto. Il punto di vista dell’altro in genere richiede di vedere ogni altro individuo come essere razionale titolare degli stessi diritti e doveri che noi ascriviamo a noi stessi. Tale punto di vista per essere assunto richiede di astrarci dall’identità concreta e dall’individualità dell’altro. Si parte dal presupposto che l’altro, come noi stessi, sia un essere con bisogni concreti, desideri e affetti, ma ciò che costituisce la sua dignità non è ciò che ci differenzia l’uno dall’altro, ma piuttosto ciò che parlando e agendo in qualità di agenti razionali abbiamo in comune. La relazione con l’altro è guidata dalle norme dell’eguaglianza formale e della reciprocità: ognuno ha il diritto di aspettarsi da noi ciò che noi ci aspettiamo da lui o da lei. Le norme dell’interazione sono istituzionali e pubbliche. Se io ho diritto ad X, ciò significa che tu hai il dovere di non ostacolare il mio diritto al godimento di X e viceversa. Trattando l’altro seguendo queste norme, sostengo che l’altro ha il diritto ad essere riconosciuto nella sua umanità, e mi aspetto che l’altro farà lo stesso nei miei confronti. Le categorie morali che sono connesse a questo tipo di interazione sono il diritto, e l’obbligo, che corrispondono ai sentimenti morali del rispetto, del dovere, del valore e della dignità.

Di contro, il punto di vista dell’altro concreto, richiede di vedere ogni altro essere razionale come un individuo con una storia concreta, una propria identità e una dimensione affettiva ed emozionale. Per assumere questo punto di vista dobbiamo astrarci da ciò che si ha in comune con l’altro. Si cerca di comprendere il bisogno dell’altro, le sue motivazioni, ciò che cerca e ciò che desidera. La relazione con l’altro è guidata dalle norme dell’equità e della complementarità reciproca: ognuno ha il diritto di aspettarsi dall’altro un comportamento attraverso cui l’altro si sente riconosciuto e confermato nella sua concretezza, vale a dire come un essere individuale con bisogni, talenti e capacità specifici. Le differenze rendono le persone complementari le une alle altre piuttosto che escluderle. Le norme di questa interazione sono solitamente private e non istituzionali. Sono norme di amicizia, di amore e di cura. In riferimento ai bisogni dell’altro si richiede qualcosa di più rispetto all’asserzione dei diritti e dei doveri personali. Trattando l’altro secondo le norme

---

<sup>210</sup> Seyla Benhabib, “The generalized and the concrete other. The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory”, in Benhabib and Cornell, *Feminism as critique: essays on the politics of gender in late capitalism societies*, Polity Press, Cambridge 1994, pp. 76-95. Seyla Benhabib (Istanbul 1950) è professoressa di Teoria Politica presso l’Università di Harvard. È anche autrice di *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Polity Press, Cambridge 1992.

dell'amicizia, dell'amore e della cura, io non solo affermo l'umanità dell'altro, ma anche la sua individualità di essere umano. Le categorie morali che accompagnano questa interazione sono la responsabilità, la solidarietà e la condivisione. I sentimenti morali corrispondenti sono l'amore, la cura, l'empatia. Benhaibib afferma che la teoria di Rawls e la teoria di Kohlberg<sup>211</sup> (criticato in "*A different voice*" di Gilligan), siano epistemologicamente incoerenti in quanto ignorano il punto di vista dell'altro concreto. Nella teoria rawlsiana l'altro quale differente da sé scomparirebbe, le differenze non sarebbero negate, ma diverrebbero irrilevanti. Nella posizione originaria ci si troverebbe con una maschera vuota che rappresenterebbe tutti e nessuno.

Secondo Okin la corretta interpretazione della teoria rawlsiana richiede di rifiutare la dicotomia fra giustizia e cura; fra universalità e differenza; fra imparzialità e specificità. L'unico modo coerente per interpretare la posizione originaria è che porti all'acquisizione dell'empatia verso persone di tutti i tipi e di tutti gli status sociali, in special modo verso i più discriminati e svantaggiati. Essere una persona che pensa nella posizione originaria non significa essere un nessuno disincarnato, il che sarebbe impossibile, ma significa pensare assumendo di volta in volta il punto di vista dell'altro, dell'altro nella sua concretezza.

Le persone reali che sanno chi sono, per pensare come se si fosse nella posizione originaria devono sviluppare ottime capacità di empatia, cura, responsabilità, e non egoismo e razionalità strumentale.

Affinché ci possa essere una società regolata secondo i principi di giustizia, gli esseri umani devono crescere e devono socializzare in un ambiente il più possibile consono allo sviluppo di queste capacità. Riconoscendo l'importanza di tali sentimenti per l'elaborazione del senso di giustizia, Rawls si distacca dal pensiero razionalista kantiano, seppur esso ha avuto un'influenza di rilievo nella formulazione della sua teoria. Tuttavia la teoria di Rawls è basata su un paradosso: l'autore parte dal presupposto che la famiglia sia strutturata secondo il genere, e non applica ad essa i principi di giustizia, seppure la definisca un luogo cruciale per l'acquisizione e il mantenimento degli stessi principi di giustizia<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> Su Kohlberg vd n. Capitolo Terzo

<sup>212</sup> Susan Moller Okin, "Reason and feeling in thinking about justice",...op.cit. pp. 246-249

## **2. L'origine della disuguaglianza di genere nella famiglia.**

Nel suo testo *Justice, gender and family*<sup>213</sup>, Susan Moller Okin parte da un'analisi delle disuguaglianze presenti nella società statunitense fra uomini e donne: le lavoratrici guadagnano circa il 70 per cento del salario dei lavoratori; la povertà colpisce maggiormente le donne rispetto agli uomini; la percentuale delle donne titolari di cariche politiche è irrisoria rispetto a quella degli uomini. Secondo l'autrice ad accomunare questi svantaggi è la distribuzione impari del lavoro non retribuito nella famiglia, e cambiamenti sostanziali si avranno soltanto qualora uomini e donne condivideranno in maniera equa il lavoro familiare, in particolar modo la cura dei figli.

Okin fa notare che dal fatto che ci siano più donne che percepiscono un salario, non consegue che siano più uguali agli uomini, visto che il lavoro familiare non salariato ricade sulle loro spalle. Il luogo cruciale per il raggiungimento della eguaglianza è la famiglia: sino a che le famiglie non saranno giuste, le donne non otterranno né l'eguaglianza economica, né quella politica né di altro tipo.

## **3. Genere e differenza sessuale.**

La divisione sessuale del lavoro di cui le donne hanno esperienza e che socialmente ci si aspetta influisce nell'indebolire la posizione delle donne sia nel mondo del lavoro sia nel mondo familiare e ciascuno dei due ambienti rafforza il depotenziamento femminile dell'altro.

La società del lavoro è organizzata sul presupposto che i lavoratori abbiano una moglie che si occupa esclusivamente delle attività di cura e domestiche, ma la realtà non è questa. Le mogli che svolgono un lavoro con reddito continuano a compiere gran parte del lavoro domestico e di cura dei figli, pertanto è molto più probabile che siano loro a interrompere il lavoro o a richiederne uno part-time, piuttosto che i mariti, o che siano loro a trasferirsi per le necessità lavorative del compagno. Queste tendenze, cui va aggiunta la discriminazione sessuale delle donne nel posto di lavoro, creano un circolo vizioso: le donne fanno carriera più lentamente, maturano meno anzianità, e la differenza salariale fra uomo e donna aumenta nel tempo. Se la donna guadagna meno del marito, ne consegue che è più facile che sia lei ad occuparsi del lavoro familiare piuttosto che il contrario, e così si perpetua il circolo della disuguaglianza.

---

<sup>213</sup> Susan Moller Okin, *Justice, gender and family...* cit.

Il matrimonio che obbedisce alla divisione sessuale del lavoro indebolisce le donne. Per come è organizzata la struttura del genere, gli uomini non partecipano in modo significativo all'allevamento dei figli, eppure non c'è nulla nella natura sessuale che impedisca di farlo. Allo stesso modo non vi è nulla nella natura del lavoro che renda impossibile adattarlo alle esigenze del genitore lavoratore. La divisione sessuale del lavoro è tale a causa di quello che le femministe nominano *genere*, secondo cui la differenza fra i sessi è stata costruita socialmente e storicamente, e che nulla ha a che fare con la natura.

La società da secoli ha utilizzato il sesso, la caratteristica innata sessuale, per legittimare la differenza di diritti e di obblighi, sia formali sia sostanziali fra uomini e donne. Se a livello di diritto negli ultimi decenni si ha un'erosione del dominio maschile, a livello di tradizione e di socializzazione i ruoli sessuali vengono rafforzati, e questo riflette il disuguale prestigio e valore di uomini e donne. Quindi, il genere, che va inteso come "l'istituzionalizzazione, profondamente radicata e difesa, della differenza sessuale"<sup>214</sup>, permea tuttora la nostra società.

La teoria femminista ha fatto in modo che il genere sia riconosciuto come cruciale nell'organizzazione sociale e politica, tanto che quello che prima era considerato frutto della innata differenza sessuale, è ora considerato di produzione sociale. La maggior parte degli approcci femministi ha portato ad una messa in discussione del determinismo biologico. Le teorie psicologiche hanno evidenziato l'importanza delle cure primarie svolte principalmente dalle donne nel formare sin dagli inizi della vita l'identità di genere<sup>215</sup>; la storia e l'antropologia hanno rilevato la variabilità storica e culturale del genere<sup>216</sup>.

Alcune femministe sono state criticate per aver parlato di tutte le donne come se il genere potesse essere un denominatore comune senza dar adeguato rilievo alle differenze di classe, di razza e di etnia fra donne. Tuttavia se è importante prendere in considerazione queste differenze, lo è altrettanto mettere in luce le ingiustizie che le donne subiscono, in qualità del loro essere donne, a prescindere da altre differenze. La struttura di genere delle famiglie tradizionali ha indebolito e indebolisce lo status delle donne, e ciò non pregiudica che il genere possa influenzare in modo diverso donne di sottogruppi differenti.

---

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 19

<sup>215</sup> Nancy Chodorow, *The reproduction of mothering....*, cit. in *Ivi*, p. 20. Su Chodorow vedi nota 14

<sup>216</sup> Linda Nicholson, *Gender and History*, Columbia University Press, New York 1986, cit. in *Ibidem*. Nicholson è direttrice del programma di studi sulle donne e genere presso l'Università di Washington dove è anche docente di Storia e Studi sulle Donne e Genere.

È importante sottolineare quanto la presunta differenziazione netta fra maschile e femminile abbia influito sulle teorie della giustizia, e quanto la presunta naturalità del dominio maschile sia stata data per assodata.

#### **4. Teorie della giustizia e genere.**

Le teorie della giustizia si occupano principalmente di se, come e perché le persone dovrebbero essere trattate in maniera diversa l'una dall'altra, eppure danno per scontata l'attuale struttura di genere, che è basata su un'iniqua distribuzione di potere e risorse.

Secondo Okin, per elaborare una teoria della giustizia, che non voglia essere a favore del genere maschile, ma vuole essere umanista, bisogna domandarsi quanto sia giusto il genere. Invece le teorie correnti formulate per tutte le persone, ignorano la disuguaglianza dei sessi, perché assumono come equa la famiglia tradizionale strutturata secondo il genere.

Nelle teorie politiche del passato si distingueva fra una sfera privata, quella familiare e una sfera pubblica, quella del politico e del mercato, che era l'unica ad essere oggetto di problematiche politiche. Le donne il cui unico spazio era quello familiare erano per loro natura escluse dalla vita politica e civile, gli uomini invece, in virtù delle attività svolte dalle donne nel domestico, avevano accesso sia alla vita familiare sia a quella politica, ed erano gli unici soggetti delle teorie politiche.

Nelle teorie politiche contemporanee sulla giustizia, si ignora la famiglia, in quanto impolitica, e con essa la divisione sessuale del lavoro e le ingiustizie subite dalle donne in termini di opportunità e di risorse economiche. L'individuo delle teorie è il maschio capofamiglia, e se non si ignora la famiglia, si presume che essa sia organizzata secondo i principi di giustizia. Se il dato di partenza delle teorie è l'individuo maturo e indipendente, non vi è una riflessione su come sia diventato tale, e quindi si ignora il lavoro di cura, di educazione svolto per lo più dalle donne, che è una condizione della maturazione dell'individuo. Il lavoro di cui parlano i teorici è soltanto quello salariato, presente nel mercato, mentre le attività di cura delle donne non sono considerate appartenenti alla sfera lavorativa.

Le teorie della giustizia dovrebbero prendere in considerazione il genere, perché le donne devono essere incluse a pieno titolo nelle riflessioni sul giusto; perché la società attuale vede disuguaglianze profonde di opportunità in base al sesso e perché affinché ci sia una società giusta, anche la famiglia deve essere giusta. È in primo luogo in famiglia che si acquisisce

coscienza di se stessi e delle relazioni con gli altri, quindi tale istituzione è la radice dello sviluppo morale.

Visto che i teorici della politica assumono che la famiglia sia giusta, il compito della teoria femminista è quello di mettere in evidenza quanto essa sia invece strutturata secondo il genere, che è organizzato a scapito delle opportunità, delle risorse e del benessere delle donne. Okin, nota con rammarico che negli anni Ottanta la teoria femminista si è diretta invece dalla parte opposta: partendo dal fatto che ragionare in termini di giustizia e di diritti sia un modo maschilista di approcciarsi alla morale, si ragiona in termini di etica della cura, che viene radicalmente contrapposta all'etica della giustizia. Secondo l'autrice ci sono una serie di motivi per cui questo modo di ragionare non è corretto. In primo luogo, non è stato provato che ci siano differenze fra uomini e donne nel ragionamento morale, né è chiaro quale sia l'origine di eventuali differenze. Tutte le differenze si potrebbero spiegare in termini di ruoli, anche il fatto che sia la madre il genitore primario, ruoli determinati a livello sociale e quindi mutevoli. Gilligan ed altre teoriche femministe sostengono che le donne siano naturalmente più orientate ad un ragionamento morale contestuale e non all'universalismo, ma non ci sono prove, e dato che la società in cui le donne si trovano è strutturata secondo il genere è difficile che ce ne siano. Si dovrebbe partire da una condizione di totale uguaglianza per definire le inclinazioni, ma questa nella realtà non vi è. Il concetto ingannevole della differenza morale delle donne rafforza la separazione delle sfere e viene anche utilizzato da forze reazionarie. Ne è una dimostrazione l'enciclica di papa Giovanni Paolo II, *Mulieris Dignitatem*, che fa riferimento alla specifica capacità delle donne di prendersi cura degli altri per relegarle nella maternità o per imporle la castità<sup>217</sup>.

In secondo luogo, Okin sostiene, si tende a sopravvalutare la distinzione fra etica della cura e etica della giustizia. Le teorie della giustizia più fondate includono il concetto di empatia e di cura, la preoccupazione per gli interessi e il benessere di altri, molto differenti da sé. Le teorie della giustizia più attente contemplan una considerazione articolata e approfondita del punto di vista di ognuno, tale che non sarebbe corretto opporre ad esse un'etica della cura. Il lavoro da fare è invece quello di far rientrare nelle teorie della giustizia il punto di vista delle donne.

---

<sup>217</sup> Papa Ioannes Paulus II, *La dignità della donna: lettera apostolica, Mulieris Dignitatem del sommo pontefice Giovanni Paolo sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'anno mariano*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1988. Vd Appendice.

La famiglia determina in maniera decisiva ciò che si diventa nella vita. Le opportunità che hanno sia le donne sia gli uomini sono differenti in base alla famiglia di origine, in termini di risorse economiche e anche in termini di ambiente familiare. Ma l'influenza che ha la famiglia sulle opportunità delle donne è un problema ulteriore, perché la famiglia è strutturata secondo il genere, e nella maggior parte dei casi all'interno di esse vi è disuguaglianza sessuale. La disparità nelle famiglie influenza notevolmente le opportunità delle donne, perché la società assegna ai sessi un significato sociale pervasivo. Un peso notevole nella formazione dell'identità di genere lo ha il fatto che le cure parentali primarie avvengano da parte materna. La divisione sessuale del lavoro nella famiglia rende le donne economicamente più dipendenti dagli uomini, e le rende meno capaci di mantenersi da sé. La povertà aumenta nei casi di separazione e divorzio in cui sono le madri che hanno i figli in custodia, e questo si riflette nelle minori opportunità che hanno i bambini che vivono in queste famiglie.

## **5. Le teorie che negano la necessità della giustizia in famiglia.**

### **Le teorie che contrappongono l'amore alla giustizia**

Okin critica due autori secondo i quali non bisogna interrogarsi sulla giustizia all'interno della famiglia. Uno di questi è Michael Sandel, autore di *Liberalism and the limits of justice*<sup>218</sup>, il quale ritiene che la famiglia faccia riferimento a virtù troppo elevate per essere sottoposta ad uno scrutinio di giustizia.

Per Sandel il problema della giustizia entra in gioco nel momento in cui vi sono interessi differenti e scarsità di beni da distribuire, e non è il caso della famiglia, in cui invece, vi è un gruppo di intimi, che stanno insieme per amore e che hanno un'identità di interessi. L'autore stabilisce anche una gerarchia fra amore e giustizia, definendo la prima una virtù superiore rispetto alla seconda.

Anche Rousseau<sup>219</sup> ha sostenuto che la giustizia non sia una virtù che si addice alle famiglie.

A volte egli sostiene che la famiglia non deve essere regolata secondo principi, a differenza

---

<sup>218</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, tr. di Savino d'Amico, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994. Michael Sandel (1943) è un filosofo della politica conosciuto per le critiche alla teoria della giustizia di Rawls. Ha tenuto un corso su "la giustizia" ad Harvard ed professore di *Government* nella stessa Università. È autore anche di *Liberalism and its critics*, New York University Press, New York 1984.

<sup>219</sup> Vd nota Capitolo Terzo.

della società politica, perché in essa regna l'amore. Egli sostiene anche che le donne senza essere private del proprio benessere possano essere soggette in famiglia al dominio del marito e possano essere escluse dalla sfera politica, dove i mariti rappresentano gli interessi di tutta la famiglia. In conclusione visto che in famiglia vi è affetto e unità di interessi i criteri di giustizia sono irrilevanti.

Sandel sostiene con un'argomentazione simile, che visto che in famiglia regna l'amore, la solidarietà, e la generosità, è inutile pensarla come una sfera in cui si applicano i principi di giustizia. Egli utilizza anche l'inapplicabilità della giustizia a tale sfera, per criticare la tesi di Rawls del primato morale della giustizia. Non solo ci sarebbero associazioni in questa è inapplicabile, ma applicarla sarebbe controproducente, e comporterebbe la perdita di virtù più nobili.

Okin avanza a Sandel fondamentalmente due critiche. La prima è che fraintende il senso secondo cui la giustizia è la virtù primaria delle istituzioni sociali, e la seconda è che idealizza la famiglia.

Proclamare il primato della giustizia non significa definirla la virtù migliore, ma sottolineare il fatto che sia fondamentale per le istituzioni sociali, vale a dire che ha il primato non perché più alta, ma perché indispensabile. Rawls sostiene che ci possono essere sentimenti morali più nobili della giustizia, quali gesti di eroismo, di benevolenza e sacrificio, ma questi non contraddicono la giustizia. Le etiche della superogazione devono basarsi su principi di giustizia quando vi sono contrasti fra pretese nei confronti di beni perseguiti. Altre forme di moralità, sebbene più alte, dipendono dalla giustizia, di modo tale che questa è fondamentale. Occorre la giustizia anche come virtù morale anche nei raggruppamenti sociali in cui gli scopi sono per lo più comuni e spesso domina l'affetto.

Un altro grave limite della teoria di Sandel che Okin mette in evidenza è che la famiglia è descritta in modo idealizzato, in cui i membri si amano e rinunciano ai propri interessi come se fossero santi.

Uno degli argomenti usati per giustificare la *coverture* nel XVIII secolo in base alla quale le donne sposate perdevano la personalità giuridica era l'affettività che legava i membri della famiglia e la presunta unità della famiglia stessa.

Se si descrive la famiglia come regno di pace con una comunione di interessi, non ci si domanda se le donne quando interessi e fini configgono e vi sono scarse risorse hanno accesso a quote eque di qualunque vantaggio. Inoltre, in queste visioni idealizzate non si

considera che la socializzazione e le aspettative di genere che fanno pressione sulle donne comporta che queste siano generalmente più propense degli uomini a non reclamare i propri bisogni e diritti e a far prevalere i bisogni della famiglia sui propri. Di solito, beni quali le risorse economiche, il tempo libero, il tempo per il lavoro salariato sono distribuiti in modo impari all'interno della famiglia. Non si può affidare la famiglia alla generosità individuale, al contrario le famiglie devono essere giuste, affinché le donne abbiano pari opportunità.

Un'altra lacuna del pensiero di Sandel, e comune a chi contrappone all'etica della giustizia altri tipi di etica, è che presuppongono che la giustizia sottragga intimità, armonia e amore. Si presume che i principi di giustizia non siano compatibili con l'affetto e con l'amore. Se all'amore si accompagna la giustizia non vi sono problemi per ognuno dei familiari, sarebbe invece problematico il contrario. Bisogna partire dalla consapevolezza che per quanto i familiari possano provare affetto e amore l'un per l'altro, restano comunque individui distinti, con fini e speranze specifiche, che possono dissentire e che possono confliggere.

Solitamente le donne rinunciano all'indipendenza economica derivata da un lavoro full-time per dedicarsi alla famiglia; il matrimonio non sempre è durevole e si assiste ad un aumento delle separazioni e del divorzio. Una sostituzione dell'etica del sacrificio e dell'altruismo ad un'etica della giustizia, nel contesto di un'unità che da una parte presenta interessi confliggenti, dall'altra può dissolversi da un momento all'altro, secondo Okin è un'imprudenza piuttosto che un miglioramento.

## **6. Le teorie della famiglia come ordine naturale.**

Per Rousseau, sostiene Okin, la donna per natura sottomessa all'uomo, ha come compito quello di allevare i figli, e ciò deriva anche da necessità biologiche, visto che i padri pur non avendo certezza della paternità mantengono i figli. Le donne devono essere subordinate all'uomo, e anche quando egli si comporta male, le virtù loro appropriate sono il sacrificio e la sopportazione. È il bene stesso della società a richiedere inevitabilmente la divisione sessuale del lavoro e la sottomissione delle donne.

Un autore contemporaneo che richiamandosi alla natura sostiene tesi simili, ben accolte da alcuni circoli politici statunitensi, è Allan Bloom nel suo testo *"The closing of American*

*mind*”<sup>220</sup> . Bloom ammette esplicitamente che la conservazione dei ruoli sessuali nella famiglia è incompatibile con i criteri di giustizia liberal-democratici, verso cui è estremamente critico.

Uno degli obiettivi polemici del testo di Bloom è il femminismo, corresponsabile insieme ad altri movimenti, della corruzione umana cominciata a partire dagli anni Sessanta. L’errore grave del femminismo è di sfidare la natura sulla quale si dovrebbe basare l’organizzazione della vita, in quanto si oppone al naturale destino biologico delle donne, accelerando il processo di disintegrazione della famiglia.

Le donne sono dotate a differenza degli uomini di istinto materno, e per questo devono prendersi cura dei figli. Voler eguagliare l’apporto degli uomini a quello delle donne nella cura familiare è un progetto destinato al fallimento, perché gli uomini non hanno le stesse propensioni delle donne alla genitorialità. La famiglia, con i suoi ruoli tradizionali basati sulla divisione sessuale del lavoro, è l’unico baluardo contro l’individualismo, ma il femminismo vuole eroderla.

Visto che nelle donne vi è l’istinto materno, queste devono avere come unica attività quella della cura della famiglia, e quindi non devono intraprendere alcun tipo di carriera, in quanto il lavoro salariato femminile minaccia l’unità familiare.

Un’altra grande colpa del femminismo secondo Bloom è che ha sabotato l’insegnamento dei grandi pensatori, accusandoli di maschilismo, e così ha contribuito al diffondersi dell’ignoranza.

Okin fa notare che tutte le tesi di Bloom hanno come perno il richiamo alla natura, e in particolar modo la differenza sessuale: le donne hanno la capacità di partorire e di allattare e da questo deriva il ruolo specifico femminile che è la cura della famiglia. L’autore arriva a sostenere che dato che l’uomo non può allattare il congedo parentale maschile è ridicolo.

Ma il suo attacco al femminismo ha anche ragioni morali, dato che la morale deriva dalla natura: le femministe vogliono che gli uomini non siano più tali, in quanto vorrebbe privarli della antica virtù della virilità, e addirittura renderli affettuosi come le donne. Rendere affettuosi gli uomini è una missione destinata a fallire, poiché gli uomini sono per natura egoisti.

---

<sup>220</sup>Allan David Bloom, *The closing of the American mind: how higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*, Penguin Books, London 1987, tr. it. di Paola Pieraccini, *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano 1988. Allan Bloom (Indianapolis, Indiana 1930 – Chicago 1992 ) è stato professore di pensiero sociale all’Università di Chicago. È anche autore di *Love and friendship*, Simon & Shuster, New York 1993.

In tutta la sua opera, basata sulle nozioni di natura e di naturale usate come sinonimi, non vi è una spiegazione di tali termini. Il femminismo fa notare Okin ha invece messo in evidenza quanto il richiamo alla natura, e il determinismo biologico, possa condurre e perpetuare l'oppressione delle donne.

La critica di Bloom non si esaurisce al femminismo che lotta per l'uguaglianza fra uomo e donna, ma è un critica generale alla tendenza egualitaria delle democrazie contemporanee, cui preferirebbe un ordinamento aristocratico.

## 7. Il comunitarismo e l'attacco alle astrazioni del pensiero liberale.

Alcune femministe, che si occupano di sviluppo morale, ritengono il comunitarismo<sup>221</sup> un alleato nella lotta contro ciò che vedono come un'astrazione e un'enfasi maschilista sull'imparzialità e sull'universalità tipiche di alcune teorie della giustizia. Secondo queste pensatrici le concezioni dei contestuali<sup>222</sup> tipiche del comunitarismo sono più affini ai bisogni morali delle donne.

Il principale attacco dei *communitarians* alle teorie morali e politiche liberali è che queste formulerebbero i loro principi di giustizia da posizioni esterne ai contesti sociali, senza tenere in conto il fatto che le persone reali vivono in determinati tempi e in comunità particolari. Di contro, i principi di giustizia elaborati da questa corrente si basano su una interpretazione di una qualche sintesi delle tradizioni cui le comunità farebbero riferimento. MacIntyre<sup>223</sup>, riconosciuto come filosofo della politica aderente al comunitarismo, sostiene che solo rivolgendoci alle tradizioni che formano il retaggio della cultura occidentale si può effettuare un ragionamento solido sulla giustizia.

Nel suo *After Virtue: a study in moral theory*,<sup>224</sup> MacIntyre si pone lo scopo di fornire una base alternativa alla fondazione della giustizia rispetto a quella liberale il cui errore di fondo

---

<sup>221</sup> Comunitarismo (*communitarianism*) è un termine coniato negli anni Ottanta del Novecento dai teorici della politica americani per indicare la reazione anti-liberale seguita alla pubblicazione della *Teoria della giustizia* di Rawls. I comunitari utilizzano il termine comunità in alternativa a quello di associazione per indicare un mondo di valori preesistente alla volontà e alla scelta razionale degli individui. Le comunità sono corpi di tradizioni etniche, linguistiche, religiosi e culturali all'interno nelle quali si situa l'individuo e in cui l'individuo acquista coscienza di sé. Al di fuori delle comunità non ci sono che individui astratti. Definizione tratta da Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, *Il dizionario di politica*, Utet libreria, Torino 2004

<sup>222</sup> Ovvero che fanno derivare la scelta morale dal contesto sociale.

<sup>223</sup> Alasdair MacIntyre, (Glasgow, 1929) filosofo scozzese, appartenente alla corrente comunitaria, ha insegnato filosofia all'Università di Notre Dame, Indiana.

<sup>224</sup> Alasdair MacIntyre, *After virtue: a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, tr. it. *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

sarebbe l'astrattezza. L'etica della tradizione da lui proposta è caratterizzata da un profondo radicamento nel contesto di un ordine sociale determinato, infatti si pone come antagonista all'etica liberale la cui capacità principale sarebbe quella di distaccarsi da ogni punto di vista particolare

Okin fa notare che le tradizioni si basano sulle ascrizioni di specifici ruoli sociali e le etiche fondate sulle tradizioni si concentrano sullo sviluppo delle virtù necessarie allo svolgimento di tali ruoli.

Nel suo testo successivo, *Whose justice?: Which rationality?*<sup>225</sup>, MacIntyre sostiene che la sintesi della tradizione aristotelica e cristiano-agostiniana compiuta da Tommaso d'Aquino rappresenta nel modo migliore razionalità e giustizia. Alcune femministe hanno sottolineato l'importanza dell'apporto delle tesi di MacIntyre per lo sviluppo dell'etica contestuale tipica delle donne.

Al contrario, Okin ritiene non solo errato contrapporre un'etica astratta ad una contestuale, ma anche che MacIntyre non sia attento agli aspetti della dominazione e dell'oppressione che la sua teoria comporta, salutando la tradizione tomista come valida alternativa al liberalismo.

L'autore presenta tre tradizioni per cui optare in alternativa al liberalismo. La prima è la visione omerica del mondo in cui, secondo la sua interpretazione, le guerre combattute dagli eroi erano finalizzate alla prosperità delle loro famiglie e di tutta la comunità. L'autore sostiene che tutti i membri della comunità traevano vantaggio dalle virtù dell'*élite* guerriera, che erano forza fisica, coraggio, intelligenza e ricchezza. L'interpretazione positiva di tale visione del mondo non ritiene problematico che la società eroica avesse un carattere profondamente gerarchico, e che sia alcuni uomini sia tutte le donne fossero escluse da tale mondo. L'autore riconosce che le virtù delle donne, fedeltà e attrazione fisica erano differenti da quelle degli uomini, ma non ne mette in rilievo l'aspetto del potere: le virtù femminili si definiscono in relazione a quelle maschili e non viceversa.

Inoltre il fatto che gli eroi omerici lottassero per il benessere della comunità è un'interpretazione del tutto personale, infatti si potrebbe sostenere il contrario, ovvero che le famiglie e la comunità fossero la base economica e riproduttiva di guerre combattute per conquistare fama immortale, gloria, e ricchezze personali. Secondo altre interpretazioni il

---

<sup>225</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice?: Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.

mondo omerico rappresenta una società nella quale la maggioranza delle persone era concepita al servizio di un' *élite* maschile e nella quale le virtù erano solo ad essi riservate.

MacIntyre in virtù del fatto che nella società eroica non c'è nessun esterno, se non quello dello straniero, critica i filosofi moderni che apprezzano la capacità di distaccarsi da un punto di vista particolare, e di giudicare le cose dall'esterno. In maniera molto veloce quindi l'autore accantona l'obiettività dell'etica liberale, ma il suo ragionamento presuppone che se noi fossimo membri della società omerica saremmo tutti eroi. MacIntyre non contempla la possibilità molto più realistica di essere schiavi, donne o di classi inferiori e quindi non eroi, per questo può liquidare il punto di vista esterno, che invece tiene conto della prospettiva di chi è escluso dal gruppo dominante. I valori della società omerica che l'autore sostiene essere una parte della nostra cultura, cui quindi bisogna far riferimento, non sono valori condivisi, ma valori che riflettono il punto di vista di un' *élite* maschile dominante.

La seconda etica cui bisogna fare riferimento per MacIntyre è quella aristotelica, che apprezza perché rifiuta la falsa distinzione fra valori e fatti e identifica il bene con la realizzazione della natura essenziale dell'uomo. Agire secondo le virtù aristoteliche significa realizzare la vera natura umana e perseguire il fine veramente umano. L'obiettivo polemico di MacIntyre è l'Illuminismo, in quanto rigetta una visione teologica della natura umana. Secondo la visione aristotelica essere uomo significa interpretare una serie di ruoli, ciascuno dei quali ha una propria motivazione e un proprio fine. Essere uomini non significa essere individui astratti, ma essere membro della famiglia, cittadino, soldato, filosofo, servo di Dio, di contro alla visione illuminista dell'individuo precedente e distinto da ogni ruolo.

MacIntyre tralascia la struttura gerarchica elitaria e sessista della *polis*, per sostenere che il fine della giustizia nella città-stato aristotelica fosse realizzare il bene complessivo della *polis*, e non i beni specifici di attività particolaristiche.

L'autore fa notare che la teoria aristotelica meritocratica della giustizia politica dipende dalla convinzione che agricoltori, mercanti, artigiani e donne non sappiano esercitare le virtù per la partecipazione alla vita attiva del miglior tipo di città-stato. Eppure ritiene che sia necessario fare riferimento alle virtù aristoteliche, senza spiegare come un aristotelico moderno possa superare la problematica dell'esclusione. Questa è una lacuna molto importante, perché nella tradizione aristotelica finalizzata al bene umano, sono considerati pienamente umani soltanto coloro i cui bisogni di servizi produttivi, riproduttivi e quotidiani

vengano interamente curati da altri, il che li rende liberi di occuparsi della vita politica e intellettuale. Se il bene supremo aristotelico consiste nella combinazione di un'attività morale e politica virtuosa con la ricerca contemplativa, chi si occupa del lavoro riproduttivo, del lavoro domestico e della produzione delle necessità quotidiane non può vivere la vita di eccellenza. MacIntyre suggerisce per ovviare a questo problema di ridistribuire i compiti al fine di risolvere il problema dell'esclusione delle donne e dei lavoratori manuali. Ma tale correzione non è possibile all'interno di un paradigma aristotelico perché risulterebbe in una cittadinanza che, in quanto occupata parzialmente in lavori manuali e domestici, non riuscirebbe a concentrarsi interamente sulla attività politica e intellettuale, come invece prevede Aristotele per il cittadino libero e agiato. MacIntyre fa un tentativo di rifiutare il destino biologico previsto da Aristotele, ma non spiega come sia possibile raggiungere la vita buona in assenza di persone che come nel mondo aristotelico sono preposte a fornire prodotti e servizi necessari per la vita umana. Nel caso delle donne, rifiutare il destino biologico di Aristotele significa far entrare nella trattazione il problema dell'allevamento e della cura dei figli, cosa che MacIntyre non fa.

Le istituzioni e le usanze della famiglia sono state strutturate in modo da rendere impossibile alle donne che svolgono lavori di cura e di socializzazione familiare partecipare alla vita buona così come concepita da Aristotele. Inoltre MacIntyre parte dal presupposto che i cittadini siano adulti e indipendenti, ma non si occupa di come raggiungano il livello della maturità.

In *Whose Justice?*<sup>226</sup> l'autore sostiene che la sintesi fra Aristotele e il cristianesimo agostiniano compiuta da d'Aquino<sup>227</sup> sia la giustificazione più solida per la giustizia e la moralità. Il tomismo è interpretato come una versione dell'aristotelismo che si può applicare al di fuori della *polis* greca. Nella sua apologia della sintesi tomistica l'autore ignora il rapporto gerarchico fra i sessi previsto tanto dalla tradizione greca quanto dalla tradizione cristiana agostiniana. Se è vero che Agostino<sup>228</sup> credeva che uomini e donne fossero uguali nell'anima e nella capacità di partecipare alla vita divina, tuttavia riteneva anche che la donna, presa nella sua singolarità, in quanto aiutante dell'uomo non fosse come lui a immagine di Dio. La donna è differente dall'uomo dal punto di vista corporeo, essa è associata alla carnalità, alla passione e al peccato, come simboleggiato dal ruolo di Eva nella

---

<sup>226</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice?: Which Rationality?* ... cit.

<sup>227</sup> Su d'Aquino vd. Capitolo Terzo

<sup>228</sup> Su Agostino vd. Capitolo Terzo

Caduta, pertanto è giustamente e naturalmente subordinata all'uomo, che simboleggia la ragione superiore. Nella città di Dio di Agostino uomini e donne sono uguali, ma nella Città dell'uomo la donna è soggetta al maschio e relegata nella sfera domestica.

Nella *Mulieris dignitatem*<sup>229</sup> Giovanni Paolo II conferma l'esistenza di sfere separate fra uomo e donna, e le limitazioni per le donne, giustificandole come Agostino con il peccato di Eva.

Tommaso aggiunge all'associazione cristiana delle donne con il peccato, la biologia teologica aristotelica: la donna maschio malriuscito, difettosa nella ragione, è soggetta per natura all'uomo poiché in lui prevale la capacità di ragione. La donna inferiore all'uomo è soggetta all'uomo nel suo interesse, e come i bambini date le sue minori capacità, trae vantaggio dal suo ruolo subordinato.

MacIntyre si richiama alla tradizione cristiana poiché la interpreta come capace di superare le limitazioni e le esclusioni che per ragioni storiche erano contemplate dalla teoria della giustizia aristotelica, ma lo fa a costo di ignorare i presupposti gerarchici della struttura di genere sulla quale essa si basa.

In definitiva, la difficoltà di questa teoria contestuale del bene è il suo volontario ignorare il problema del dominio. Soltanto l'*élite* maschile può porsi il problema di cosa sia il bene, altre soggettività sono del tutto inesistenti.

## **8. La dicotomia assunta dal pensiero liberale: mondo pubblico e mondo privato.**

Okin si pone lo scopo di una teoria della giustizia umanista, in un duplice senso. Questa vuole essere valida per tutti gli esseri umani, e non come di solito accade soltanto per gli uomini, ma per avere una validità universale, non parte da una visione dualista, secondo cui esiste una visione del mondo specificatamente femminile da un lato e una visione del mondo specificatamente maschile dall'altro.

Al fine di elaborare una teoria della giustizia umanista, Okin ritiene prioritario sottoporre ad esame la dicotomia pubblico/privato che nelle teorie liberali è data per assunta, e da lei definita una "costruzione ideologica"<sup>230</sup> che offusca la disuguaglianza di genere strutturale.

---

<sup>229</sup> Papa Ioannes Paulus II, *La dignità della donna: lettera apostolica*, ... cit.

<sup>230</sup> Susan Moller Okin, *Justice, gender and family...*, cit. p. 182

Secondo Okin “il personale è politico”<sup>231</sup> secondo quattro significati principali. Il potere che convenzionalmente delimita il campo del politico è centrale nella vita familiare; la sfera domestica è costruita dalle decisioni politiche, tanto che domandarsi se lo stato possa o meno interferire nella vita familiare è una domanda priva di senso; la famiglia è politica in quanto in essa si acquisisce in modo primario l’identificazione di genere; infine la divisione sessuale del lavoro all’interno della famiglia strutturata secondo il genere pone limitazioni e costrizioni alle donne in tutte le sfere della loro esistenza.

Nella famiglia tradizionalmente strutturata secondo il genere vi è una profonda disuguaglianza nella distribuzione di diritti, vantaggi, responsabilità e potere fra uomini e donne, che è strettamente interrelata con le disuguaglianze presenti negli altri ambiti della vita, come nella sfera politica e sociale. Si stabilisce un circolo vizioso per cui il dominio degli uomini sulle donne in famiglia si riflette nel dominio maschile nel mondo del lavoro e nel mondo politico, che a loro volta influenzano la subordinazione femminile nell’ambito domestico.

Uno dei problemi evidenziati dall’autrice è quello del lavoro domestico non retribuito che ricade quasi totalmente sulle spalle delle donne. Affinché le donne abbiano pari opportunità degli uomini nella sfera familiare, economica e politica è necessario che il lavoro domestico sia condiviso da tutti i membri adulti della famiglia. È quindi prerequisito per una società giusta che distribuisca in modo equo i suoi beni sociali che non vi sia la divisione sessuale del lavoro in primo luogo in famiglia, di modo che l’equilibrio domestico si possa riflettere anche in altri ambiti. Tale eliminazione della separazione dei compiti all’interno della famiglia, afferma esplicitamente Okin, è proposta con lo scopo di eliminare il genere. Il perno del genere è proprio la famiglia, pertanto modificare l’assetto familiare ha ripercussioni su tutte le altre sfere. La famiglia e la vita personale, considerate ambito privato, possono essere considerate giuste soltanto se non contengono disuguaglianze fra uomo e donna.

Modificare la subordinazione e la dipendenza femminile in famiglia è una condizione affinché le donne possano sentirsi in grado di agire da eguali nella sfera politica.

Okin ritiene che la divisione sessuale del lavoro presente nella famiglia sia una condizione pre-liberale, simile alla società di casta o feudale, in cui si ascrivono determinati ruoli e

---

<sup>231</sup> *Ibidem*

funzioni in base a condizioni determinate dalla nascita, indipendentemente dalla volontà, dalla capacità, dal consenso dei suoi membri.

La famiglia non deve essere vista come un'entità spontanea e naturale alla quale non si possano applicare i principi contrattuali. E in realtà il matrimonio è stato considerato per molto tempo come un contratto, sebbene molto peculiare, in quanto non è conforme ai principi della dottrina liberale del contratto. È un contratto di status preformato: in primo luogo vi sono limiti nella scelta della controparte, che deve essere del sesso opposto, e in secondo luogo alle sue parti non si richiede di conoscere i termini della relazione in cui stanno entrando né quelli della sua risoluzione. Il matrimonio è storicamente il prototipo del contratto fra diseguali. Non è simile ad un atto di volontà le cui condizioni sono esplicite, come invece solitamente si definisce un contratto. I limiti imposti al contratto matrimoniale, insieme al potere reale maggiore che detengono i mariti all'interno del matrimonio e alle strutture di socializzazione diversificate per genere, fanno sì che la divisione sessuale del lavoro all'interno della famiglia si riproduca e con essa la posizione di potere subalterna delle donne.

## **9. La famiglia vista dalla teoria femminista**

Nonostante vi siano femministe “conservatrici”<sup>232</sup> che tendono a idealizzare la famiglia, la maggior parte delle femministe ha criticato la famiglia strutturata secondo il genere, anche se questo non significa voler necessariamente attaccare tutte le varietà di famiglie.

Alcune femministe si impegnano affinché ogni gruppo in cui vi siano relazioni intime e che lo desiderino possano essere riconosciute come famiglie, per cui si avanza il sostegno al matrimonio omosessuale. La maggior parte delle femministe criticano la distribuzione di potere disuguale nella famiglia, ma non per questo cadono nell'estremo di proporre l'abolizione di qualsivoglia famiglia.

Ma la tesi centrale del pensiero femminista sulla famiglia è il rifiuto di accettare come naturale ed inevitabile la divisione sessuale del lavoro. Se mutasse l'organizzazione familiare, muterebbero anche i rapporti fra i generi, ma finché la divisione sessuale del lavoro non sarà riconosciuta come problema dalla teoria politica e finché sarà incoraggiata

---

<sup>232</sup> Okin fa riferimento a femministe quali Elstain o Sarah Ruddick, cfr. capitolo della tesi “Sul pensiero materno e sul femminismo sociale”.

socialmente e politicamente, le donne non otterranno l'uguaglianza né nella sfera privata né in quella pubblica.

Il femminismo ha mostrato la politicità di quello che prima era considerato alieno dalla sfera politica: la sessualità, il lavoro domestico, la cura dei figli e della vita familiare. Gli studi femministi hanno evidenziato quanto la segregazione e la disuguaglianza lavorativa delle donne sia connessa al ruolo domestico e quanto la socializzazione di genere che si ha nella famiglia sia legata all'oppressione psicologica della donna.

Sostenere la non ingerenza dello stato nella sfera domestica è sbagliato, non solo perché concretamente lo stato influisce in tale sfera, ma anche perché essa è strettamente interrelata alla vita sociale e politica.

Se il tratto distintivo della politica è la dinamica del potere, quello che avviene nella famiglia e nella vita personale non è immune da tale dinamica, quindi è politico. Pertanto è necessario opporsi ad una visione che vede il dominio del marito sulla moglie e dei genitori sui figli come qualcosa di naturale, quindi non politico, o come determinato dall'altruismo e dall'armonia di interessi e quindi estraneo a dinamiche di subordinazione.

Un esempio concreto di tale subalternità femminile è la violenza di genere diffusa nella sfera domestica. La violenza fisica perpetrata nei confronti di una moglie o di una fidanzata da parte del partner è più tollerata dalla gente, anche perché è un retaggio patriarcale del dominio maschile nella famiglia. La *privacy* richiesta dai primi teorici liberali legittimava il diritto dei mariti e dei padri di castigare fisicamente moglie e figli. E fino a non molto tempo fa la violenza in famiglia, anche se non ammessa *de jure*, veniva ignorata, in quanto vi era riluttanza sia da parte della polizia sia da parte dei tribunali ad intervenire in contesti considerati privati.

La violenza fisica domestica è strettamente connessa con la differenza di potere fra i sessi, infatti è agita sulle donne e non è l'unica dinamica di potere subita da queste. Sostenere la non ingerenza dello stato nella sfera domestica significa legittimare il potere economico e fisico dell'uomo adulto verso la moglie e i figli.

Bisogna tenere in considerazione che la stessa definizione di "sfera privata" e "domestica" è un atto politico, infatti i limiti che definiscono questo spazio, i tipi di comportamento accettabili e non accettabili in essa dipendono tutti da decisioni politiche.

È una falsità affermare che lo stato non si occupa della vita familiare, infatti impone le clausole del matrimonio. Per secoli esso ha negato la personalità giuridica delle donne

sposate; ha imposto alle donne di vivere con il marito, ha negato diritti normalmente esercitati dagli uomini nelle sfere del lavoro, del mercato e della politica, in virtù del fatto che esercitare questi diritti avrebbe impedito lo svolgersi dei loro compiti domestici. Nonostante lo stato fosse un agente attivo nel creare la domesticità, a livello ideologico si propugnava la separazione del pubblico dal domestico, e del politico dal personale. Lo stato decide attualmente chi si può sposare, chi è giuridicamente figlio, per quali motivi ci si può separare e divorziare. Lo stato determina le scelte domestiche che influenzano la dimensione esistenziale nella sua complessità.

È un dato di fatto che lo stato interviene nella vita domestica, quindi il problema non è se esso intervenga o meno, ma come interviene.

Il personale è politico anche perché in famiglia si acquisisce la prima identificazione di genere. Teoriche come Nancy Chodorow<sup>233</sup>, hanno spiegato l'influenza che nell'acquisizione del genere ha il fatto che il genitore primario sia di sesso femminile. Attraverso la teoria delle relazioni oggettuali Chodorow afferma che l'esperienza di individuazione di un bambino, ovvero separarsi da chi lo cura, con cui egli o ella è in principio psicologicamente fuso, è molto diversa per quelli dello stesso sesso di chi li cura, rispetto a quelli dell'altro. In una società strutturata secondo il genere, ove le allevatrici primarie sono quasi sempre le madri, o comunque donne, questo produce uno sviluppo differenziato per bambini e per bambine. Le bambine si identificano con il genitore madre che è sempre presente, invece i bambini si identificano con un genitore che spesso è assente. Questa differenza di comportamento genitoriale spiega la differenza psicologica riscontrabile nei sessi: le donne sono più legate psicologicamente agli altri, più propense a scegliere la cura e a sentirsi adeguate ad essa; gli uomini sono indotti invece ad una maggiore capacità di individuazione e ad essere considerati adatti ad essa. Il meccanismo psicologico è quello della riproduzione della maternità. La divisione sessuale del lavoro nella famiglia crea le differenze rilevanti fra uomini e donne, quindi la politicità della famiglia è innegabile.

Ci si dovrebbe chiedere come mai allora le donne sono nella maggioranza dei casi i genitori primari. Una risposta plausibile è l'esistente segregazione lavorativa delle donne in occupazioni a basso salario e senza sbocchi. È pertanto una scelta di natura economica che fa sì che siano le donne ad occuparsi dei figli, e ciò non fa altro che perpetuare il circolo

---

<sup>233</sup> Nancy Chodorow, *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender...* cit.

vizioso del genere, per cui le donne hanno uno status lavorativo inferiore rispetto agli uomini nella sfera sociale, e svolgono la maggior parte del lavoro non retribuito nella sfera domestica.

Infine la divisione sessuale del lavoro che avviene in famiglia istaura una barriera psicologica e pratica contro le donne in tutte le altre sfere. Nella sfera politica la partecipazione delle donne al dibattito e alle decisioni è puramente simbolica; nei tribunali la donna è penalizzata sia in quanto vittima sia in quanto avvocata a causa di pregiudizi maschilisti; nel lavoro la donna non solo è segregata in determinate occupazioni, ma subisce anche molestie sessuali. La generale penalizzazione del sesso femminile, rende difficile alle donne di muoversi dalla sfera privata a quella pubblica e viceversa. La separazione delle due sfere, di cui l'una sarebbe indifferente all'altra è del tutto ideologica.

### **10. Il femminismo per un futuro senza genere e la giustizia umanista.**

Okin afferma che il tentativo di proporre una teoria della giustizia in cui uomini e donne siano uguali è problematico per una serie di ragioni. Ogni essere umano vuole essere libero di vivere tipi di vita diversi; non c'è attualmente consenso su molti aspetti del genere; molte delle convinzioni correnti sulla differenza sessuale e sui ruoli sessuali sono frutto dell'influenza della società strutturata secondo il genere. Non vi è una interpretazione condivisa su cosa sia il genere, vi sono posizioni secondo cui le donne sono nate per coprire determinati ruoli differenti dagli uomini, altre che sottolineano il peso ambientale nella scelta delle attività, e via dicendo; di modo che è molto difficile coniugare sia la libertà personale sia la giustizia sociale.

La tesi di Okin è che una teoria della giustizia debba tendere ad una società senza genere. Affinché le donne escano dalla posizione subalterna, vi deve essere una pari condivisione fra uomini e donne del lavoro retribuito e non retribuito, produttivo e riproduttivo, e il compito del sistema sociale e politico è quello di garantire che vi sia tale condivisione.

In una società giusta dal punto di vista del genere, l'appartenenza sessuale dovrebbe avere lo stesso peso del colore degli occhi; non vi dovrebbe essere ascrizione di ruoli "maschili" e ruoli "femminili" in base al sesso; il parto dovrebbe essere distinto dall'allevamento dei

figli, e non ci dovrebbe essere un genitore primario corrispondente alla madre. Così i posti di rilievo non sarebbero monopolio dell'uomo non sposato o sposato il cui contributo al lavoro domestico e di cura è nullo. Le decisioni sull'aborto, sulla violenza sessuale, sul divorzio non sarebbero prese da politici o giudici in prevalenza di sesso maschile che assumono queste cariche in virtù della posizione favorevole che hanno nella struttura di genere.

Tendere a tale tipo di società richiede riforme sia nella sfera privata sia nella sfera pubblica. Se alcuni riformatori hanno proposto la totale liberalizzazione del contratto matrimoniale e del divorzio, questa non sembra essere la soluzione idonea, perché data la struttura di genere, le donne partirebbero comunque da una situazione di svantaggio.

Una via che potrebbe essere intrapresa dalla legislazione è quella di non presupporre alcuna differenziazione sociale fra i sessi, e di incoraggiare la condivisione della cura genitoriale dei figli.

Asili infantili di buona qualità accessibili a tutti potrebbero essere utili, ma andrebbe anche riformata l'organizzazione del lavoro di modo che sia i padri sia le madri possano assumersi le responsabilità genitoriali. Questo richiederebbe un profondo cambiamento dell'assetto lavorativo per cui si presuppone che dietro ogni lavoratore ci sia qualcuno che curi i suoi figli e la sua casa.

Le politiche lavorative concernenti la gravidanza e il parto devono essere distinte da quelle concernenti il ruolo genitoriale, dato che è vero che soltanto le donne possono partorire, ma questo non significa che i padri debbano avere un ruolo di secondo piano a partire dalla nascita dei figli.

Secondo Okin la gravidanza e il parto dovrebbero essere considerate come ogni altra temporanea inabilità per l'ottenimento dei congedi. Questo non significa svalutare la gravidanza e il parto, ma equipararli ad altre condizioni di disabilità consente di tenere conto del fatto che i loro effetti in quanto variano da donna a donna, non corrispondono ad un tempo standard che si può stabilire a priori. Il congedo di paternità e di maternità dovrebbe essere disponibile per entrambi in genitori alle stesse condizioni, affinché ci sia la condivisione del ruolo genitoriale. Tutti i lavoratori dovrebbero avere il diritto, senza che ciò pregiudichi il posto di lavoro, l'avanzamento di carriera, e così via, di lavorare in modo flessibile o con qualche orario ridotto, almeno fino a che il bambino non raggiunga i sette anni. I lavori devono essere organizzati per non penalizzare ed escludere dall'avanzamento

di carriera chi si occupa anche dei figli e ai datori di lavoro deve essere richiesto di offrire un servizio di custodia diurna in loco per i bambini dalla prima infanzia sino all'età scolare. Lo stato dovrebbe fornire sussidi diretti per permettere che tutte le famiglie possano iscrivere i figli ad asili nido di alta qualità.

La custodia diurna di qualità dei figli sarebbe costosa, ma permetterebbe alle madri che altrimenti si occuperebbero di loro a tempo pieno di lavorare, quindi sarebbero compensate da altri risparmi. Sul lungo tempo i costi delle proposte avanzate sarebbero compensati dai benefici, ma anche se fossero molto costose renderebbero più giusto il rapporto fra i generi.

Per quanto concerne le scuole queste sono molto importanti nella formazione di stereotipi di genere che vengono inculcati nei bambini. Nelle scuole elementari la maggioranza del corpo docente è di sesso femminile, mentre la maggioranza dei dirigenti scolastici è di sesso maschile, e questo influenza la formazione dell'idea secondo cui l'uomo è atto a comandare, mentre le donne si occupano dei bambini. Nell'ambito scolastico si deve tenere conto della politicità del genere, il che non significa soltanto inserire nel programma testi di cui siano autrici donne e in cui si parli dell'esperienza femminile, ma rendere consapevoli i bambini delle disuguaglianze fra uomo e donna. Bisogna diffondere la consapevolezza delle discriminazioni che attualmente subiscono le donne nel mondo del lavoro; delle ambiguità e delle incertezze del matrimonio; di ciò che viene imposto sulla base del genere. Questo al fine di offrire sin dall'istruzione elementare la possibilità di un futuro non determinato dal genere, in cui i bambini e le bambine possano essere più liberi di diventare ciò che desiderano, anche grazie all'occasione di mettere in discussione la divisione sessuale del lavoro di cui probabilmente hanno avuto esperienza in famiglia.

Per quanto concerne l'organizzazione del lavoro dei genitori la direzione potrebbe quella di diminuire l'orario lavorativo, di modo da avere tempo per prendersi cura dei figli. Per il restante tempo sarebbero necessari asili in generale, e asili presso le strutture lavorative materne, di modo che le donne che lo desiderano possano allattare anche durante il lavoro.

Per quanto concerne i genitori *single*, le ragazze dovrebbero crescere più sicure di sé di modo da non percepire il proprio futuro ancorato al ruolo materno, e di modo che le gravidanze in età giovanile possano diminuire. Questo si otterrebbe anche attraverso l'educazione sessuale e la diffusione della contraccezione. Se anche gli uomini venissero responsabilizzati in quanto padri, i giovani farebbero più attenzione a non provocare gravidanze, poiché un figlio richiederebbe anche da parte loro di assumersi precisi doveri.

Alcuni studiosi hanno proposto l'obbligatorietà di stabilire la paternità di tutti i bambini di madri *single* al momento della nascita, e di imporre l'esigenza che il padre contribuisca al mantenimento per tutta l'infanzia, con la previsione di un sostegno statale se il padre non fosse nelle condizioni di mantenere i suoi impegni.

Le donne dovrebbero essere incoraggiate a formarsi l'aspettativa che il lavoro sia una parte importante del loro futuro, così come lo è per gli uomini, di modo che si possano dedicare meno ad occupazioni a bassa professionalità e possano diventare più indipendenti.

Un altro serio problema è quello dell'impoverimento del livello di vita delle donne divorziate con figli a carico: lo stato dovrebbe intervenire affinché a queste donne sia garantito lo stesso tenore di vita del marito divorziato.

Di fronte al fatto che la maggioranza delle donne si occupa dei lavori domestici non pagati di cui i mariti che fanno lavori salariati sono sollevati, affinché queste non siano dipendenti, si può introdurre per entrambi i compagni l'eguale diritto a tutti i redditi che entrano nella famiglia. Un modo pratico per realizzare questo diritto è indurre i datori di lavoro a dividere equamente gli stipendi fra il titolare e il compagno che provvede alla maggior parte dei servizi domestici non pagati. Ciò non farebbe altro che codificare un'opinione sulla quale sembrerebbero tutti d'accordo: il reddito familiare è giustamente condiviso perché, in effetti, è congiuntamente guadagnato. L'uomo non mantiene la donna casalinga o la donna che lavora *part-time* più di quanto questa mantiene l'uomo, visto che lavora in casa, alleva i figli e svolge mansioni di cui il primo non si occupa. In tali coppie, in cui vige la divisione sessuale del lavoro, entrambi i partner potrebbero riscuotere gli assegni dello stipendio e depositarli su un conto congiunto, al fine di condividere realmente il reddito.

Questa proposta ha un significato importante per quelle coppie in cui il compagno (spesso uomo) che guadagna utilizza il proprio potere economico o per prendere decisioni individuali sulle spese da effettuare, o per non condividere il reddito o per maltrattare fisicamente e psicologicamente il compagno (spesso donna) che non guadagna, aumentando le possibilità che i maltrattamenti vengano subiti senza l'interruzione della relazione.

Nei casi di divorzio si dovrebbe prevedere un sostegno finanziario corposo per il compagno che non ha lavoro salariato, dato che questo che si è occupato del lavoro domestico non pagato si ritroverebbe senza un'entrata cospicua, a dispetto del compagno che non condividendo tali attività ha presumibilmente avuto un avanzamento di carriera. Non vi è infatti una ragione che è basata su principi di giustizia per cui una parte dovrebbe soffrire

più dell'altra della rottura di una relazione, la cui divisione del lavoro asimmetrica è stata reciprocamente concordata.

Queste proposte non sarebbero invasive per la *privacy* più di quanto lo sono gli attuali interventi dello stato sul matrimonio, sulla nascita, sulla dichiarazione dei redditi che prevede la registrazione del numero e dei dipendenti all'interno della famiglia. Potrebbe sembrare un intervento invasivo soltanto perché altererebbe le relazioni di potere esistenti fra i generi.

Secondo Okin, ci sono due opzioni: o partendo da una visione tradizionale della divisione sessuale del lavoro si considera l'attività familiare e domestica come un lavoro che quindi merita un riconoscimento nella distribuzione del reddito di chi percepisce un salario, oppure in modello di matrimonio privo di genere anche nel ruolo genitoriale si dovrebbe avere una condivisione completamente uguale del lavoro retribuito e non.

L'autrice pur proponendo due modelli, ritiene che la famiglia senza genere è la più giusta sia perché contribuisce maggiormente all'eguaglianza di opportunità per le donne e per i bambini di entrambi i sessi sia perché crea un ambiente favorevole alla formazione di cittadini di una società giusta. Aumenterebbe l'impegno delle donne in politica e il numero delle rappresentanti donne in parlamento e in altre cariche politiche. I bambini e le bambine cresciute in una famiglia senza genere sarebbero più liberi di diventare ciò che desiderano, poiché non interiorizzerebbero modelli di genere stereotipati. Avrebbero maggiore scelta su ogni cosa, dai ruoli e responsabilità da assumersi, all'abbigliamento, al linguaggio, al comportamento da adottare. Teorie come quella di Chodorow<sup>234</sup>, fanno pensare che se i genitori condividessero il ruolo di cura dei figli, senza che sia la madre ad essere il genitore primario, ci sarebbe meno differenza sessuale fra i bambini e le bambine, e gli atteggiamenti psicologici e comportamentali sarebbero meno correlati al loro sesso.

L'esempio di una famiglia in cui vi sono condivisione di ruoli, un' equa distribuzione del lavoro, uguale rispetto, interdipendenza dei genitori, aiuterebbe lo sviluppo nei figli di un senso di giustizia in cui le persone sono uguali e non vi sono relazioni di dipendenza e di dominazione.

Se come si sostiene il fatto che sia la madre il genitore primario conduce le bambine a sviluppare una maggiore empatia e i bambini a sviluppare un maggiore distacco e capacità di astrazione, nella misura in cui il genere venisse ridimensionato attraverso l'educazione,

---

<sup>234</sup> Nancy Chodorow, *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender...* cit.

ci si dovrebbe aspettare che le capacità sarebbero armonizzate meglio nei bambini e nelle bambine, e quindi che ci sarebbe un miglioramento per tutti. Coinvolgere gli uomini nell'educazione dei figli potrebbe aiutare a far sorgere in questi una maggiore capacità empatica il che comporterebbe uno sviluppo morale più completo.

### **11. L'approccio della teoria femminista umanista di Okin e l'approccio delle teorie differenzialiste.**

Okin in modo esplicito sostiene che non sia corretto opporre l'etica della cura all'etica della giustizia, in quanto il senso di giustizia si sviluppa anche attraverso l'empatia e la benevolenza verso gli altri. L'autrice non ritiene che vadano contrapposte e suddivise le etiche, né ha l'intento di valorizzare orientamenti morali tipicamente femminili. Con ciò il suo approccio è completamente opposto rispetto alla teoria differenzialista di Carol Gilligan<sup>235</sup>, ma questa non è l'unica profonda divergenza riscontrata.

Tutta la teoria di Gilligan parte dal presupposto che esista un orientamento femminile alla cura degli altri, che è il frutto delle attività che tradizionalmente sono state assegnate alle donne. Il problema per l'autrice di "*In a different voice*" è che la differenza femminile viene omessa o quando contemplata svalutata, quindi il percorso femminista da intraprendere è quello della valorizzazione del femminile. Okin parte dall'analisi della disuguaglianza economica, sociale, e politica delle donne rispetto agli uomini, e ritiene che essa sia causata dalla divisione sessuale del lavoro in famiglia che crea il circolo vizioso della subalternità femminile. Pertanto, la sua proposta femminista è quella di porre fine alla divisione dei ruoli basata sul sesso, il che significa far partecipare gli uomini alle attività tradizionalmente associate al femminile e far partecipare le donne ad attività considerate tradizionalmente maschili. Non vi è esaltazione della differenza, ma decostruzione della differenza. In Okin non esiste il maschile e il femminile, se non come costruzione sociale e culturale, e vi è una chiara distinzione fra sesso e genere. Il fine a cui tendere è una società senza genere, ovvero in cui gli esseri umani hanno condizioni di vita migliori in quanto sono più liberi di scegliere chi essere e chi diventare. Di contro in Gilligan, il fine a cui tendere è dare alle donne la possibilità di esprimere la differenza femminile, in una realtà androcentrica che vorrebbe negarla. Le donne di Gilligan traggono la propria forza morale e politica dalla

---

<sup>235</sup> Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, op. cit. Vd Capitolo Terzo

capacità di essere interdipendenti dall'altro, che le rende esseri emotivamente completi, e risolvono i conflitti morali attraverso la nozione di sofferenza propria e altrui. Le donne di Okin sono individui che hanno interessi, necessità e aspettative diverse dagli altri, e il problema della teoria politica è proprio quello di aver negato l'individualità delle donne, facendo corrispondere i suoi interessi o con quelli dell'uomo, o con quelli della famiglia. Per Gilligan è sufficiente prendere in considerazione l'amor proprio e l'amore verso l'altro per risolvere il conflitto morale; per Okin l'amore non è condizione necessaria e sufficiente perché vi sia un rapporto giusto. La visione di Gilligan parte da un rapporto idealizzato della relazione fra il sé e l'altro, infatti attraverso la consapevolezza della propria e dell'altrui sofferenza la donna riesce a risolvere i conflitti interpersonali; Okin parte da una visione realistica delle relazioni fra il sé e l'altro e mette in evidenza quanto gli interessi della donna possano confliggere con gli interessi degli altri familiari, anche se comunemente si pensa che la famiglia sia un'unità di amore e di altruismo in cui regna l'armonia.

Sia Okin sia Gilligan prendono in considerazione la teoria di Chodorow della riproduzione della maternità, ma Okin mette in evidenza le lacune e le disuguaglianze che conseguono al fatto che il genitore primario sia di sesso femminile, e spinge al *dual parenting*, affinché queste possano essere modificate. Ritiene necessario all'emancipazione femminile che non vi sia un'esaltazione del ruolo di cura delle donne, che queste possano avere sbocchi professionali soddisfacenti come quelli che hanno gli uomini, e possano essere pienamente indipendenti. Gilligan invece ritiene come Chodorow che le bambine in quanto si identificano con il sesso della madre che è il loro genitore primario abbiano una maggiore empatia verso l'altro, si sentano più attaccate all'altro, ma dato che queste sono per lei le caratteristiche che rendono forte la differenza femminile rispetto al modo maschile distaccato di relazionarsi all'altro, non propone cambiamenti atti a modificare la riproduzione della maternità.

Per quanto concerne le critiche alla visione idealizzata di Sandel della famiglia, in cui regnerebbe la comunione di interessi, queste sono applicabili anche alle femministe differenzialiste come Gilligan che ritengono che le donne non ragionino secondo i propri interessi, ma seguendo la responsabilità della non sofferenza delle persone care. Sottolineare come fa Okin l'esistenza di un conflitto di interessi nella famiglia che spesso si risolve a scapito delle donne, dalle quali ci si aspetta la rinuncia e il sacrificio di sé, significa ribadire la necessità di ragionare secondo giustizia in sfere che si ritengono indifferenti a tale

ragionamento, e riaffermare che se è vero che non è sufficiente una logica razionale, è vero anche che non è sufficiente neanche la sostituzione di un modo di procedere basato esclusivamente sull'affettività e l'amore.

Per quanto riguarda le critiche avanzate a Bloom rispetto al suo continuo utilizzo del concetto di natura e di naturale senza alcuna problematizzazione, e in merito all'esaltazione della cura femminile, le critiche possono applicarsi alle femministe differenzialiste che come Gilligan e Mary Daly<sup>236</sup>, si richiamano ad una presunta natura femminile, anche se con l'intento di liberare le donne dall'oppressione maschile. Le tesi di tali teorie spesso ricadono nel determinismo biologico, assegnando virtù morali e politiche che derivano dalla differenza sessuale e confondendo il *sex* con il *gender*. In teoriche femministe come Gilligan poi si ha un'esaltazione della cura femminile, allo stesso modo di Bloom, e non si contempla il problema delle conseguenze che ha questa apologia nel perpetuare la divisione sessuale del lavoro.

Le critiche al contestualismo del comunitarismo che si oppone alla visione astratta e imparziale del liberalismo, sono anche esse applicabili alle pensatrici femministe che come Gilligan esaltano gli aspetti positivi del ragionamento contestuale, senza rendersi conto che assumere valori contestuali non coincide necessariamente con l'assumere valori pensati per soddisfare il bene comune, ma significa spesso assumere il punto di vista di chi in quel contesto ha più potere.

Nell'edizione italiana di "*Justice, gender and family*", "*Le donne e la giustizia*"<sup>237</sup> sia Gianluigi Palombella nella presentazione sia Maria Chiara Pievatolo nella postfazione mettono in luce quanto l'approccio della teoria femminista di Okin sia distante dall'approccio differenzialista del femminismo.

Palombella, docente di Filosofia del Diritto presso l'Università di Parma, evidenzia che le tesi di Okin sulla famiglia e sul rapporto uomo-donna sono molto distanti tanto dalla tradizione cattolica per la quale la differenza sessuale è corrispondente all'ordine naturale, quanto dal pensiero femminista concentrato sull'etica della cura. L'autrice rifiuta la possibilità di ruoli cui gli esseri umani sono destinati e predeterminati dalla nascita, e rinuncia a fare riferimento alla differenza di sesso femminile, anche quando ciò potrebbe essere utile alla valorizzazione delle donne. Se la differenza sessuale socialmente costruita è

---

<sup>236</sup> Mary Daly vd. n. cap. Terzo

<sup>237</sup> Susan Moller Okin, Tr. It. Maria Chiara Pievatolo, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Edizioni Dedalo, Bari 1999.

infondata, non ce ne si può avvalere, nemmeno per riequilibrare il potere. Okin non rinuncia all'idea di eguaglianza maschile e femminile per far leva su una presunta differenza, e quindi non aspira a creare un mondo ginecocentrico, con un'etica, una filosofia politica, una cultura distinte e separate da quelle maschili.

Palombella nota che Okin non cade nella valorizzazione delle differenze delle identità oppresse, traducendole in un "differentismo ideologico"<sup>238</sup>, ma cerca la radice della discriminazione di genere e la inserisce nel quadro della teoria della giustizia. È chiaro che per l'autrice le differenze plausibili sono quelle che ciascuno si sceglie e non quelle che ognuno subisce.

Okin, sostiene Maria Chiara Pievatolo, docente di filosofia politica all'Università di Pisa, non parte dalla domanda in che cosa le donne sono diverse, ma dalla domanda sul perché le donne sono state trattate diversamente. Per rivendicare i diritti delle donne è stato utilizzato un metodo che Okin non condivide: si elabora una descrizione della donna e delle sue peculiarità e le si riservano diritti corporativi per coordinarla al mondo politico maschile. Questo significa trovare la differenza sessuale, garantirla a livello teorico e elaborare una morale e un diritto sessuato, il tutto in direzione opposta rispetto all'affermazione dell'eguaglianza, che viene rifiutata quale tentativo di omologare le donne agli uomini. Per Okin uguaglianza, lungi dall'essere accettazione acritica del mondo maschile, significa ripensare il rapporto fra sfera domestica e sfera politica e interrogarsi sulle radici storiche della disuguaglianza fra uomo e donna, ciò che un'apologia della differenza femminile non può fare.

Per l'autrice affinché tutti abbiano la possibilità di autodeterminarsi non è sufficiente suddividere l'antropologia in ginecologia e andrologia morale, o frammentarla in molteplici culture da riconoscere. Operando in questo modo si otterrebbe una "zoologia dell'umanità per la quale le persone godono di diritti e libertà solo nei confini fissati dalla loro tassonomia"<sup>239</sup>. Ma le classificazioni possono riferirsi soltanto all'esistente, a ciò che è già fissato, e non alle variazioni non ancora verificatesi perché possibili, non classificate o non classificabili. Questo sarebbe una costrizione della libertà come autonomia, che richiederebbe invece la possibilità di oltrepassare una linea di sviluppo predeterminata.

---

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 256

## CAPITOLO SESTO

### 1. Il femminismo universalista di Martha Nussbaum

Martha Craven Nussbaum, (New York, 1947), filosofa statunitense insegna *Law and Ethics* nell'Università di Chicago. Ha scritto numerosi saggi fra cui: *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*<sup>240</sup>, *Sex and social justice*<sup>241</sup>, *Women and human development. The capabilities approach*<sup>242</sup>.

In *Diventare persone, Donne e universalità dei diritti*<sup>243</sup>, Martha Nussbaum utilizza un approccio orientato al genere. In primo luogo lo scopo che si prefigge è quello dell'eguaglianza sessuale fra uomo e donna, al di là della razza, della religione, della casta e di ogni altra diversità. Non propone diritti specificatamente femminili o sessuati differenti rispetto a quelli degli uomini, ma considera sia gli uomini sia le donne come persone, esseri umani.

Partendo dal dato di fatto che in molte parti del mondo le donne non godono dell'effettivo esercizio degli stessi diritti rispetto agli uomini, Nussbaum individua i principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere fatti rispettare dai governi di tutte le nazioni per superare tale disparità.

Secondo l'autrice un femminismo internazionale che voglia essere incisivo dovrà impegnarsi nell'elaborazione di raccomandazioni normative che attraversino le barriere di cultura, nazionalità, religione e classe. Alcune norme universali riguardanti le capacità umane dovrebbero essere centrali in una strategia politica che vada alla ricerca dei principi fondamentali da porre a sostegno di una serie di garanzie costituzionali in tutte le nazioni. L'autrice quindi si impegna sin dall'inizio al confronto interculturale e allo sviluppo di una serie sostenibile di categorie interculturali.

Tuttavia, ogni tentativo da parte del femminismo internazionale di usare un linguaggio universale per esprimere problemi di giustizia o di diritti umani finisce per essere accusato

---

<sup>240</sup> Martha C. Nussbaum, *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*, Harvard University Press, Harvard 1997, tr.it. *Coltivare l'umanità: I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carrocci, Roma 2006.

<sup>241</sup> Martha C. Nussbaum, *Sex and social justice*, Oxford University Press, Oxford 1999, non tradotto in italiano

<sup>242</sup> Martha C. Nussbaum, *Women and human development. The capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000; tr. It. *Diventare persone, donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001;

<sup>243</sup> Martha C. Nussbaum, *Diventare persone...*cit.

di occidentalizzazione e di colonizzazione, anche quando le categorie universali sono introdotte da femministe che vivono e lavorano in un paese non occidentale. Ma l'accusa di occidentalizzazione è uno stratagemma politico mirato a screditare quelle forze che stanno facendo pressione per cambiare.

Ci sono tre argomenti che vengono utilizzati contro l'universalità dei diritti: l'argomento che fa appello alla cultura tradizionale (Nussbaum porta come esempio il tradizionalismo indu e musulmano della cultura indiana), la diversità e il paternalismo.

La risposta dell'autrice al primo argomento è che la sua proposta non preclude a nessuna donna di condurre una vita tradizionale, se lo fa avendo a disposizione alcune opportunità economiche e politiche: sono protetti quegli spazi entro cui le donne possono far valere scelte tradizionali e in cui i genitori possono insegnare il valore delle tradizioni ai loro figli. Chi fa una simile obiezione tuttavia semplifica la tradizione ignorando la protesta femminile contro le tradizioni nocive e non è interessato a cosa le donne pensano di queste norme, che sono tipicamente trasmesse nella tradizione da testi maschili e dall'autorità di guide religiose e culturali maschili, su uno sfondo di quasi completa impotenza economica e politica femminile. Inoltre le culture sono dinamiche e il cambiamento è un elemento fondamentale in tutte loro.

Un altro modo di criticare l'universalismo dei diritti è quello di richiamarsi al relativismo culturale, all'idea cioè che i criteri normativi devono provenire dall'interno della società alla quale vengono applicati. Ma il relativismo non ha presa nel mondo moderno in cui idee di ogni cultura si manifestano all'interno di altre culture tramite internet o i mezzi di comunicazione di massa così che le idee del femminismo e della democrazia circolano all'interno di ogni società. Inoltre, molte forme di relativismo morale usano una nozione non realistica di cultura: si crede di vedere omogeneità dove c'è diversità, accordo o sottomissione dove di fatto c'è contestazione. Ci si chiede perché seguire le idee locali, piuttosto che le migliori idee che possiamo trovare.

Infine il relativismo è autodistruttivo perché nel chiederci di sottometterci a norme locali ci chiede di osservare norme che sono nella maggior parte dei casi non relativistiche. Gran parte delle tradizioni locali si considerano assolutamente e non relativamente vere: quindi nel chiederci di seguire ciò che è locale, il relativismo ci chiede di non seguire il relativismo.

Per quanto riguarda la diversità culturale bisogna costatare che le pratiche culturali spesso danneggiano le persone, e che non è dimostrata la presenza di un'interessante diversità nelle pratiche di dominio maschile contestate dalle femministe.

Abbiamo infine l'argomento del paternalismo che sostiene che quando usiamo un insieme di norme universali come criteri validi per le varie società del mondo, per dire alla gente ciò che va bene per loro, mostriamo troppo poco rispetto per la libertà d'azione delle persone. Tuttavia un impegno al rispetto delle scelte altrui non sembra incompatibile con l'accettazione di valori universali, poiché sostiene un valore universale: il valore di poter pensare e scegliere per conto proprio.

È necessario rispettare i vari modi di vivere che i cittadini effettivamente scelgono in una società pluralistica, e quindi preferire una forma di universalismo che sia compatibile con la libertà delle scelte più significative. La tolleranza religiosa, la libertà di associazione e altre forme di libertà sono esse stesse valori universali, che richiedono una considerazione universalistica per essere riconosciuti e protetti contro coloro che non vogliono che altri scelgano autonomamente.

Le libertà e le opportunità vanno preservate per ciascuna persona singolarmente, rispettandola come fine in sé e non semplicemente come l'agente o il sostenitore di fini altrui.

L'idea che la persona come individuo debba essere l'oggetto del pensiero politico è stata spesso scartata dalle femministe, perché implica trascurare affetti e comunità e perché comporterebbe un pregiudizio maschilista occidentale nei confronti dell'autosufficienza e della competizione, in contrapposizione all'amore e alla cooperazione.

Tuttavia c'è un tipo di attenzione all'individualità personale come tale che non richiede nessun pregiudizio particolare nei confronti dell'amore e delle cure affettuose. Essa nasce dal fatto di riconoscere che ciascuna persona ha solo una vita da vivere, non una di più; dal fatto che il cibo nel piatto di una non sfama un'altra; che il piacere del corpo della stessa non diminuisce il dolore nel corpo dell'altra; che il reddito generato dalle attività economiche dell'una non aiuta a sfamare l'altra né a dargli un tetto e in generale che l'esorbitante felicità e libertà di una persona non hanno il potere magico di renderne un'altra libera e felice. Ogni persona ha valore ed è degna di rispetto in quanto fine: l'autrice chiama questo assunto il principio di ogni persona come fine.

Il principio di ogni persona come fine è particolarmente importante quando consideriamo la vita delle donne nella famiglia, nelle quali possono essere soggette a varie forme di subordinazione maschile e in cui ruoli di subalternità femminile possono essere trasmessi nell'educazione; in cui spesso esse sono considerate come oggetti di fini altrui (riproduttrici, badanti) poiché si considera che la cura e la dedizione siano naturali e avallati da una lunga tradizione, omettendone la parziale costruzione culturale e artificiale; e in cui non godono di un'equa distribuzione delle risorse.

La cultura del sacrificio, dell'abnegazione, della dedizione all'altro, della cura dell'altro sino alla dimenticanza di sé, non vengono interpretate da Nussbaum come peculiarità femminili, così come le differenzialiste, ma ci si pone la domanda se siano orientamenti indotti, oppure scelti autonomamente, ovvero se derivino da una presa di coscienza o se siano stati introiettati a scapito delle donne stesse. L'autrice mette in rilievo quanto queste "qualità femminili" possano nuocere all'assunzione di potere delle donne, e possano invece favorire la loro condizione di subalternità. Il senso profondo del discorso della Nussbaum è che le donne devono essere trattate come fini in sé e non come strumenti, e che invece, molto spesso l'esaltazione delle qualità specificatamente femminili le riduce a oggetti di fini altrui.

L'autrice affronta le questioni poste dalla presenza della famiglia, dai ruoli che costruisce per le donne all'interno di una società che voglia promuovere le capacità umane: l'intervento statale dovrebbe dedicare particolare attenzione alla famiglia in quanto istituzione in cui si esercita una profonda influenza sulla formazione delle capacità.

Ci si è interrogati in maniera insufficiente sulla distribuzione delle risorse e delle opportunità all'interno della famiglia: questo perché non si è riconosciuta ogni persona come fine.

L'autrice nell'analizzare il modo in cui le preferenze devono apparire nella scelta sociale, sostiene che ingiuste condizioni socioculturali deformino la scelta delle persone ed anche i desideri riguardanti la loro stessa vita, il che significa che vi è differenza fra una scelta derivata dalla coscienza ed una derivata dalla falsa coscienza, tale per cui (per esempio) una donna indiana potrebbe ritenere che non sia un suo diritto ribellarsi alla violenza domestica subita, considerandola del tutto normale. Pertanto, una posizione che rifiuti di criticare desideri consolidati, mentre sembra democratica in superficie, può essere meno utile di una posizione che assume un atteggiamento fortemente normativo nei confronti di tali questioni,

anche scostandosi sino a un certo punto dagli effettivi desideri delle persone.

Quindi, per migliorare la condizione delle donne è necessario riconoscere che la vera definizione di sé parte dal riconoscere il carattere adattivo delle preferenze.

Il ruolo del desiderio tuttavia non viene accantonato, in quanto parte intelligente dell'essere umano che merita rispetto in sé in ogni procedura di giustificazione che si voglia elaborare, poiché si dà la possibilità che sia informato, e poiché fornisce le fondamenta alla stabilità politica.

Nussbaum ritiene che sia necessario ripensare la divisione del lavoro nella famiglia; incrementare le opzioni economiche delle donne al fine di aumentarne il potere negoziale e promuoverne il benessere. Sostiene inoltre che lo stato dovrebbe dare ai componenti del nucleo familiare notevole libertà di associazione e autodefinizione (non considerando come norma la famiglia mononucleare eterosessuale) entro i vincoli imposti dalle capacità fondamentali, le quali dovrebbero essere incorporate nella struttura giuridica della famiglia (il che implica norme: contro la violenza di genere; di tutela del controllo delle donne sulla proprietà; che rendano, dove è praticabile, l'istruzione primaria e secondaria obbligatoria per tutti i bambini; che aboliscano il matrimonio infantile, e dove è praticabile, del lavoro minorile).

Per indagare sulla qualità della vita delle persone Nussbaum propone di utilizzare l'approccio delle capacità, in cui ci si chiede non solo se una persona è soddisfatta di ciò che fa, ma cosa è in grado di fare e di essere, seguendo il principio delle capacità individuali, ovvero le capacità sono perseguite per ciascuna persona individualmente, e solo in maniera collaterale per gruppi o famiglie o stati o altre corporazioni.

Le femministe hanno sollevato altre obiezioni contro gli approcci liberali incentrati sulla persona, sostenendo che gli approcci modellati sull'idea del contratto trascurino il valore dell'affetto e della dedizione delle donne come doti morali. Dato che questi approcci non incorporano nella loro struttura l'emozione e l'immaginazione, è possibile che ci conducano a sottovalutare il valore di queste qualità nell'ambito politico. Ma la concezione delle capacità attribuisce un posto importante alle emozioni e all'immaginazione per ciascuna persona individualmente e questo richiede riforme della struttura familiare: per questo è necessario che le donne acquisiscano abilità cosiddette maschili di scelta e di pianificazione indipendente e che gli uomini acquisiscano abilità tradizionalmente associate al lavoro e alla sfera femminile.

E proprio partendo dalle capacità, e individuando un elenco di esse, possibile oggetto di consenso condiviso, si individua un minimo sociale fondamentale che si deve esigere per il rispetto della dignità umana, base morale fondante dei principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere rispettati e fatti rispettare dai governi delle nazioni.

I governi hanno il dovere di fornire la base sociale delle capacità e non il bene in se stesso. All'elenco possono aderire persone che hanno diverse visioni della qualità della vita, poiché esso espone una serie di capacità e di opportunità di funzionamenti non imponendo funzionamenti reali e garantendo spazi per perseguire altre funzioni che si ritengano valide.

Le capacità fondamentali non sono semplicemente strumentali ad altre conquiste: sono considerate valide in se stesse, nel rendere pienamente umana la vita che le include, ma si ritiene che abbiano un ruolo centrale in ogni altra cosa che la gente programma e fa.

Tale elenco non è una teoria della giustizia completa, ma fornisce le basi per elaborare il minimo sociale fondamentale, al fine di far superare la soglia di capacità fondamentali ai cittadini, ovvero il livello al di sotto del quale si ritiene che un vero funzionamento umano non sia accessibile.

La giustificazione primaria della lista è originata dall'intuizione di un funzionamento veramente umano e di ciò che esso comporta. Si dà la possibilità di un consenso condiviso poiché le persone possono aderire alla lista intesa come nucleo del codice morale indipendente di una concezione politica, senza accettare alcuna particolare interpretazione metafisica del mondo, o una visione globale etica o religiosa, e neanche una particolare concezione della persona o della natura umana. Uno dei criteri dell'elenco, concepito per il mondo moderno e aperto a modifiche, è la realizzabilità multipla, ovvero le voci possono essere specificate con maggiore concretezza secondo le culture locali.

Procediamo quindi alla specificazione della lista, di cui ogni componente è separata dalle altre (non possiamo soddisfare il bisogno di una di esse concedendo una maggiore quantità di un'altra), e consta di capacità combinate, ossia realizzare una delle voci significa per i cittadini non solo la promozione di uno sviluppo adeguato delle capacità interne (corredo maturo di capacità di base<sup>244</sup> sufficienti all'esplicazione delle funzioni), ma anche preparare le condizioni esterne in modo favorevole all'esercizio delle funzioni.

1) Avere la possibilità di vivere fino alla fine una vita umana di normale durata e di non

---

<sup>244</sup> Per capacità di base si intende l'attrezzatura innata degli individui, base necessaria allo sviluppo di capacità più avanzate.

morire prematuramente;

2) Avere la possibilità di godere di una buona salute, inclusa una sana riproduzione; godere di adeguata nutrizione e abitazione.

3) Avere la capacità di muoversi adeguatamente da un luogo all'altro; rispettare l'inviolabilità del corpo che comprende la protezione dalle aggressioni, compresa la violenza sessuata e la violenza domestica; avere la possibilità di godere del piacere sessuale e avere la possibilità di scelta nella riproduzione.

4) Poter usare i propri sensi, immaginare, pensare e ragionare, avendo la possibilità di farlo in modo "veramente umano", ovvero in modo informato e coltivato da un'istruzione adeguata. Esprimere la propria creatività ed essere partecipi di eventi religiosi e artistici. Poter esercitare la libertà espressiva nel campo religioso, politico ed artistico e cercare il senso della vita autonomamente. Poter fare esperienze piacevoli, evitando dolori inutili.

5) Poter provare attaccamento per cose e persone oltre che per noi stessi, amare coloro che ci amano e che si curano di noi, provare diversi tipi di emozioni e sentimenti. Non vedere il proprio sviluppo emotivo distrutto da ansie e paure eccessive o da eventi traumatici.

6) Ragione pratica: essere in grado di formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita, pertanto proteggere la libertà di coscienza.

7) Appartenenza: poter vivere con gli altri e per gli altri, interagire, essere in grado di capire la condizione altrui e provarne compassione. Proteggere questa capacità significa proteggere istituzioni che alimentano tali forme di appartenenza, proteggere la libertà di parola e di associazione politica.

Avere le basi sociali per il rispetto di sé e per non essere umiliati, poter essere trattati con dignità e trattare gli altri con dignità, il che implica protezione dalla discriminazione basata su razza, sesso, tendenza sessuale, religione, casta, etnia, origine nazionale. Nel lavoro si dovrebbe avere la possibilità di utilizzare la ragione pratica e di stabilire rapporti significativi.

8) Essere in grado di vivere in relazione con gli animali, le piante e con il mondo della natura provando interesse per esso e avendone cura.

9) Poter godere di attività ricreative.

10) Avere il diritto di partecipazione politica, della libertà di parola e di associazione. Avere il diritto al possesso della terra e di beni mobili sia formalmente sia concretamente, godere dei diritti di proprietà, di cercare lavoro, di essere garantiti da perquisizioni o arresti arbitrari.

La ragione pratica e l'appartenenza hanno un'importanza cruciale, poiché organizzano e pervadono tutte le altre capacità, rendendo veramente umana la loro ricerca. Pur essendo necessaria una politica redistributiva per superare il livello minimo di soglia, non vi è un imperativo sul grado di uguaglianza materiale che una società concentrata sulle capacità dovrebbe cercare.

Inoltre l'elenco consta di opportunità di funzionamenti e non di funzionamenti in sé, poiché rispetta la libera scelta dei cittadini di adottare o meno un funzionamento.

I diritti dovrebbero essere pensati come capacità, ovvero il fatto che al livello formale sia garantito un diritto non vuol dire che le persone abbiano la possibilità effettiva di esercitarlo, il che si verifica soltanto se ci sono misure efficaci adottate dai governi a tal fine, e quindi la domanda ultima cui dobbiamo rispondere è cosa i cittadini siano concretamente in grado di essere e di fare.

Se si ritiene che il linguaggio dei diritti sia legato ad una particolare tradizione storica e culturale emersa nell'illuminismo europeo, il linguaggio delle capacità attraversa tutte le culture.

Per un utilizzo politico dell'approccio delle capacità l'autrice auspica che la comunità delle nazioni raggiunga un consenso transnazionale nei confronti dell'elenco in quanto insieme di mete per l'attività di cooperazione internazionale (che richiede anche trasferimento di ricchezza dalle nazioni ricche a quelle povere) al fine di rendere disponibile a tutte le donne, pertanto scevre da discriminazioni "incapacitanti", e a tutta la popolazione mondiale il livello di soglia delle capacità.

La lista potrebbe servire per guidare i processi di globalizzazione economica in corso, fornendo un insieme di mete umane cui ristrette valutazioni economiche sono spesso indifferenti. Gli attori politici cruciali individuati sono gli stati nazione, perché le strutture transnazionali sono insufficientemente responsabili verso i cittadini e non adeguatamente rappresentative degli stessi, ossia l'attuazione politica dei principi costituzionali basati sulle capacità deve essere lasciata alle politiche nazionali, sebbene le agenzie internazionali e altri governi siano giustificati nell'usare la persuasione per

promuovere questi sviluppi.

Nell'applicazione politica della lista delle capacità non si considerano tutti i desideri reali delle persone (per esempio il desiderio di un religioso di imporre a tutti la sua fede), e la si sottrae dai capricci della politica maggioritaria, considerando che lo scopo stesso dell'elenco è di promuovere ambiti di scelta autonomi, in cui i desideri delle persone possono esprimersi, anche se erronei, purchè non danneggino gli altri.

Queste abilità devono essere apprese all'interno della famiglia abbandonando le tradizionali divisioni dei ruoli che si ritengono essere naturali.

Secondo l'autrice la famiglia non è naturale, né è luogo privato e infine l'inclinazione delle donne all'affetto e alla dedizione non esiste per natura ma è determinato dalla tradizione, dalla legge e dal costume. Il sentimento dell'amore e il prendersi cura degli altri non si possono ritenere semplici impulsi, ma devono essere intesi come parziali costruzioni culturali che possono essere modificate cambiando le convinzioni su cui si basano.

È molto importante a questo proposito evidenziare quanto l'autrice tenga a tenere anche all'interno della famiglia la distinzione fra gli individui, ovvero a non considerare la famiglia come un'entità a se stante e autonoma. Come si è detto prima la famiglia non è né esistente per natura, né una sfera privata aliena da ciò che accade nell'ambiente circostante, tanto meno la dedizione e la cura che le donne investono nella famiglia sono doti naturali.

Nussbaum effettua inoltre la stessa critica che Okin fa a Rawls, ovvero dare per scontato che la famiglia sia un'entità giusta e orientata al bene.

## CAPITOLO SETTIMO

### LE TEORIE FEMMINISTE IN FRANCIA

#### 1. Luce Irigaray: corpo, identità femminile e diritti sessuati.

Luce Irigaray, nata in Belgio nel 1930, è una psicoanalista, linguista e filosofa di lingua francese.

Ha fatto parte dell' *École Freudienne de Paris* (Scuola Freudiana di Parigi) fondata dal filosofo e psicoanalista Jacques Lacan. La pubblicazione della sua tesi dottorale *Speculum de l'autre femme*<sup>245</sup> altamente critica nei confronti della psicoanalisi lacaniana le è costata l'espulsione dall'associazione psicoanalitica di Lacan. Dal 1964 Luce Irigaray è ricercatrice presso il *Centre National de la Recherche Scientifique* (Centro Nazionale della Ricerca Scientifica).

Irigaray è una delle teoriche più influenti del pensiero della differenza sessuale, da alcune considerata la fondatrice di tale corrente di pensiero, sicuramente punto di riferimento costante del pensiero della differenza sessuale italiano. I suoi libri sono stati tradotti da Luisa Muraro fondatrice della Libreria delle Donne di Milano e parte della comunità filosofica di Diotima<sup>246</sup>.

Nel suo saggio *La democrazia comincia a due*<sup>247</sup> Luce Irigaray propone i diritti sessuati che dovrebbero stare alla base di un codice di cittadinanza a livello europeo. Secondo l'analisi dell'autrice le donne necessitano di diritti differenti, perché hanno abitudini diverse rispetto agli uomini anche se ciò non significa sostenere che non siano equivalenti a questi ultimi. Di contro, ritiene che l'uguaglianza delle opportunità così come è stata concepita sino ad adesso non sia altro che un adattamento alla società degli uomini con un atteggiamento di assistenza alle mancanze di questo mondo maschile. Per l'autrice invece le donne dovrebbero entrare nel mondo maschile non adeguandosi allo standard di questi, ma esprimendo la propria specificità: il desiderio delle donne le spinge a contribuire al

---

<sup>245</sup> Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Editions de Minuit, Paris 1974 tr. It. (a cura di) Luisa Muraro, *Speculum: l'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975

<sup>246</sup> Sulla Libreria delle Donne, su Luisa Muraro e su Diotima vd. Capitolo Ottavo.

<sup>247</sup> Luce Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

miglioramento delle relazioni intersoggettive, a creare posti, ambienti, luoghi di incontro, eccellono nell'organizzazione dell'architettura interna, la cura dei giardini delle città, e cose simili. Alle donne piace il lavoro sociale, di solidarietà umana, di legame tra i cittadini e di assistenza alla comunità, e sono competenti in queste attività. È evidente che per l'esponente del pensiero della differenza donne e uomini rappresentano due mondi differenti irriducibili l'uno all'altra. I motivi di questa differenza vanno ricercati nel corpo: una cosa è essere nati maschi da corpi di donne una cosa è nascere femmine da un corpo di donne; le donne possono concepire un altro essere vivente, invece gli uomini non possono; le donne generano all'interno di sé, invece gli uomini fuori di sé; le donne nutrono un altro vivente del proprio corpo invece gli uomini non hanno questa possibilità. Queste differenze corporee creano due identità differenti con due visioni del mondo diverse, e quindi l'uguaglianza negherebbe l'espressione della propria soggettività e la possibilità di rapporti vivi e fecondi fra uomo e donna.

Uomini e donne hanno anche un linguaggio differente: le prime preferiscono l'intersoggettività e il rapporto con l'altro genere, l'ambiente concreto, la natura; il tempo presente o futuro. I secondi invece prediligono la relazione di soggetto-oggetto, la costruzione di un'opera o di un mondo piuttosto che il rispetto di ciò che esiste indipendentemente da loro; l'uso dello strumento, la mano, il linguaggio e di tutte le mediazioni; i rapporti tra l'uno e il molteplice, fra cui le persone, gli altri, il popolo; l'astratto come la nozione di giustizia, le idee, come la verità, gli ideali come l'eguaglianza delle opportunità; il tempo passato facente legge per il presente e per il futuro.

Si noti quanto le tesi di Irigaray non siano molto diverse da quelle proposte dalla dicotomia morale di Carol Gilligan<sup>248</sup> che oppone il maschile/astratto/razionale/individualista/strumentale al femminile/concreto/irrazionale/relazionale/ espressivo.

Affinché la differenza sia rispettata sostiene Irigaray è necessario che cambino i modelli educativi che devono ripartire dal dato di fatto che "il soggetto è due non uno"<sup>249</sup> quindi che bisogna elaborare due modelli educativi.

Da questa antropologia irigarayana deriva che una politica democratica per essere tale non può basarsi sull'individuo astratto, che lei esemplifica nella formula dell'uno + uno, ma può

---

<sup>248</sup> Su Carol Gilligan vd. Capitolo Terzo

<sup>249</sup> Luce Irigaray, *La democrazia comincia a due...* cit. p. 20.

basarsi soltanto sul due, ovvero sull'incontro di un uomo e di una donna che si rispettano nella loro irriducibile differenza<sup>250</sup>. È questo due il soggetto fondante della comunità, che si distingue dall'uno + uno, in quanto non è un soggetto astratto, ma concreto che richiede all'uomo e alla donna differenti nel corpo e nello spirito di incontrarsi e di rispettarsi reciprocamente. Anche "l'universale è due: è donna, è uomo"<sup>251</sup>. Per Irigaray è una mistificazione che la società sia fatta di uno+uno+uno individui neutri e separati, al contrario la società è composta di individui legati fra loro, attraverso relazioni sessuate. Per fondare una democrazia è necessario partire da questo dato di fatto, solo allora si potranno garantire i diritti dei cittadini e delle cittadine. Sino a quando non cambierà il rapporto fra uomini e donne e non diverrà un rapporto di reciproco riconoscimento, si continuerà ad avere un atteggiamento di dominio anche nei confronti della natura, nei confronti delle altre razze, nei confronti di cittadini di altri paesi e culture. Il riconoscimento della differenza fra uomo e donna è, pertanto, una via che apre al rispetto di tutte le differenze e quindi la differenza sessuale è il modello per una nuova epoca della storia. Attraverso tale riconoscimento si potrebbe passare da un'epoca contrassegnata dallo sfruttamento e dalla dominazione ad un'epoca contrassegnata dalla convivenza civile e dal rispetto dei limiti, e quindi ad una valorizzazione della ricchezza naturale e culturale.

L'apertura all'altro per Irigaray si manifesta con la messa in discussione del modello dell'essere umano: uno, unico, solitario, maschile, ovvero l'uomo occidentale adulto, ragionevole e competente. Secondo la visione del soggetto unico maschile la diversità è vissuta in maniera gerarchica, giacché il molteplice è sottomesso all'uno. Al diverso prima del riconoscimento della differenza sessuale non spettava altro che diventare uguale all'uno e tale uguaglianza non partiva tuttavia dal riconoscimento della diversità del soggetto altro, bensì dall'omologazione al modello unico, alla cui soggettività ideale bisognava aderire, mettendo da parte la differenza di sesso, di età, di razza, di cultura. Per Irigaray per risolvere la questione dell'altro non bisogna pretendere di essere uguale al soggetto unico, ma al contrario riconoscere l'irriducibilità del soggetto altro e la sua pari dignità. Per le donne questo significa riconoscere la sua essenziale e irriducibile differenza femminile senza tentare di omologarla al maschile.

---

<sup>250</sup> Ivi, p. 29

<sup>251</sup> Ivi, p.31

Per uscire dal modello onnipotente dell'uno è necessario passare al due. Nel rapporto di questi due non vi deve essere gerarchia, ma riconoscimento della reciproca diversità. Il paradigma di tale rapporto si trova nella differenza sessuale in cui i soggetti hanno un rapporto orizzontale e preservano la specie umana e ne sviluppano la cultura attraverso il rispetto delle loro differenze<sup>252</sup>.

Per Irigaray per essere e divenire donne è necessario acquisire una dimensione civile adeguata all'identità femminile. Il punto di partenza di tale identità come è evidente da quanto prima è stato affermato è la differenza corporea, che esprime una specificità femminile, un diverso modo d'amare, di generare, di pensare e di desiderare. Di contro, ambire all'universale significa decondizionare le donne dall'identità femminile, per raggiungere una piatta neutralità. Dato che la vita è sempre sessuata, essere asessuati significa tendere alla morte che non manifesta la differenza sessuale. Il regno del neutro, dell'asessuato è il regno della tecnologia e della tecnocrazia, dell'individuo astratto, impersonale simile al robot. Invece il regno della differenza sessuale che si fonda a partire da due identità differenti, è il regno degli esseri viventi, quindi è il regno della vita<sup>253</sup>.

Analizzando il pensiero di Irigaray si può sostenere che l'autrice parte dal dato di fatto che esista una differenza corporea (*sex*) e che questa esprima già di per sé una differenza emotiva, culturale, morale e politica. In questo modo di procedere il *sex* non è distinto dal *gender*, poiché il corpo differente deve riflettere la differenza in tutte le altre sfere dell'agire umano, e natura e cultura sono inestricabilmente connesse, essendo l'una il riflesso dell'altra.

Per l'autrice per fare in modo che le donne possano esprimere la propria identità femminile è necessario garantire dei diritti di cittadinanza al femminile, ovvero dei diritti sessuati.

Il primo diritto per raggiungere un regime democratico è il diritto ad esistere e ad essere se stessi con sovranità, che garantisce di essere estranee ad una relazione padrone-schiavo, il che significa uscire dalla dinamica di dominazione di un individuo su un altro. Questo significa garantire che l'uomo in quanto persona civile non valga più della donna. I valori maschili e femminili sono diversi e questa differenza, tutelata dalla civiltà, permetterebbe che vi sia un rapporto di reciprocità fra loro. Grazie alla reciprocità si può superare la

---

<sup>252</sup> Ivi, pp. 115-116

<sup>253</sup> Ivi, p. 39

dinamica servo-padrone. “La reciprocità obbliga ciascuna(o) a restare in se stessa (o) e a rispettare la sua irriducibilità e quella dell’altro”<sup>254</sup>

Attualmente questo diritto non è garantito alle donne, poiché esse sono semplicemente libere di essere o soggetti neutri oppure eguali agli uomini. Affinchè le donne abbiano un’identità civile in quanto donne è necessario affermare i diritti femminili, fra cui vi sono:

- 1) diritto ad una cultura al femminile con valori linguistici e religiosi propri;
- 2) il diritto alla rappresentanza e alla rappresentazione pubbliche;
- 3) diritti specifici per le madri nella tutela ed educazione dei bambini;
- 4) diritti femminili nel lavoro.

Per Irigaray le rivendicazioni delle donne che esprimono con il linguaggio dell’uguaglianza, ovvero che richiedono gli stessi diritti dell’uomo negano l’identità femminile, e non fanno altro che provocare un appiattimento da un punto di vista economico, culturale e politico sull’identità maschile. Negando l’identità femminile per le donne sia il sesso sia il genere divengono un peso.

Nel suo articolo *Not woman enough, Irigaray’s culture of difference* pubblicato nel 2001 da *Feminist theory*<sup>255</sup> Abigail Bray<sup>256</sup> sostiene che le critiche di fallocentrismo al femminismo dell’eguaglianza mosse da Irigaray confondano le domande politiche per uguali diritti civili con la metafisica del medesimo o dell’identico, in cui la specificità ontologica della differenza sessuale delle donne è colonizzata dal fallocentrismo. L’autrice ritiene che l’idea che si neghi l’identità femminile quando si entra nella cultura dominata dagli uomini si basa su una serie di assunti problematici. In primo luogo si presuppone che esista un’identità femminile naturale che possa avere esistenza al di fuori della cultura generale; in secondo luogo presuppone che nella cultura vi sia soltanto il predominio sessuale maschile, e infine che l’identità femminile sia colonizzata una volta che le donne entrano nella cultura dalla potenza dell’identità maschile. Questo significa che per Irigaray nella cultura contemporanea non ci sia spazio per le donne reali.

Secondo Bray le ansie di Irigaray concernenti il femminismo dell’eguaglianza sono molto simili alle ansie dei conservatori anti-femministi. Inoltre, l’idea che le donne diventino maschiline se entrano nella sfera pubblica era avanzata dalle descrizioni apocalittiche del femminismo alla fine del Diciannovesimo secolo, che descrivevano il femminismo

---

<sup>254</sup> Ivi, 94

<sup>255</sup> Abigail Bray “Not woman enough. Irigaray’s culture of difference” *Feminist theory*, vol.2 n.3 2001, pp. 311-327.

<sup>256</sup> Abigail Bray è ricercatrice presso l’Università di Murdoch in Australia ed è esperta in studi di genere.

egualitario come una perversione della natura. In altri termini l'ansia di Irigaray sugli effetti distruttivi del femminismo dell'uguaglianza richiama le ansie di coloro che ritenevano che il femminismo avrebbe portato all'estinzione della razza umana. Queste ansie riflettevano le paure che il femminismo avrebbe atrofizzato e neutralizzato la differenza sessuale femminile rendendo le donne aride e mascholine. Comune a entrambi è la paura che le donne sarebbero diventate uguali agli uomini se fossero entrate nella sfera della cultura, rompendo la loro intrinseca continuità con il mondo naturale da queste rappresentato e mediato. Le femministe egualitarie alla fine del Diciannovesimo secolo venivano a rappresentare la corruzione della natura e delle leggi naturali. In maniera simile per Irigaray il femminismo egualitario è sintomatico della patologia del medesimo e dell'identico che si dice caratterizzi la cultura fallocentrica contemporanea. Infatti Irigaray rappresenta il fallimento del femminismo dell'uguaglianza nel percepire e assumere la specificità della differenza sessuale come un errore nei confronti della natura, che chiama infedeltà verso il proprio sesso. La società egualitaria sarebbe la peggiore tirannia giacché viola la legge di natura iscritta nella morfologia del corpo.

Il progetto di Irigaray può essere letto come parte di un'opposizione più generica di natura post-Romantica all'Illuminismo e agli effetti alienanti dell'industrializzazione. Richiama un'ideologia organicistica post-romantica che privilegia la natura e il sentimento sulla cultura e sulla ragione, e che idealizza la maternità e il femminile che riecheggia politiche reazionarie. La visione organicistica di un ordine mondiale naturale che caratterizza il discorso post-romantico dipende dal presupposto che la cultura moderna sia essenzialmente corrotta, e che questa corruzione dipenda dalla repressione del corpo naturale e istintuale. La critica all'Illuminismo idealizza la perdita della Natura al fine di opporsi agli effetti patologici dell'industrializzazione. La democrazia, l'egualitarismo, la scienza, la tecnologia e la razionalità strumentale vengono tutte accumulate come artefici della corruzione della Natura che comporta alienazione e morte.

In sintesi per Bray il progetto di Irigaray in quanto si basa sull'assunto problematico che le donne siano profondamente alienate in una cultura che è fallocentrica, può essere soltanto reattivo. Per un progetto alternativo che non sia semplicemente reattivo, è necessario invece considerare il contesto storico in cui il femminismo si innesta. Il femminismo egualitario offre un'analisi più complessa del rapporto fra donne e potere, ritenendo che le donne siano immerse nella cultura, infatti ritiene che donne non si nasca ma si diventa.

## 2. Il rapporto fra natura e cultura in Elisabeth Badinter<sup>257</sup>

A partire dagli anni Sessanta sostiene Badinter nel testo *l'Uno è l'Altra*<sup>258</sup> le donne si battono per ottenere l'accesso alla contraccezione e all'aborto, rivendicando il diritto al controllo della riproduzione. Queste lotte afferma avranno esiti positivi, tanto da farle sostenere che la donna, "libera del suo corpo, padrona della sua vita, non è più un oggetto di scambio fra uomini"<sup>259</sup>, e che i pilastri del patriarcato in Occidente siano stati abbattuti.

A partire dagli anni Settanta continua l'autrice a incrementare il numero delle donne e delle madri lavoratrici, con una tendenza simile in tutto l'Occidente, escluso nei paesi di impronta cattolica, come l'Italia e la Spagna, e nei paesi con pochi asili nido.

Attraverso il lavoro le donne entrano nel mondo esterno, spazio una volta riservato soltanto agli uomini, e pongono fine alla divisione sessuale del lavoro che vedeva la donna addetta alla funzione di casalinga e l'uomo addetto al lavoro salariato o con reddito. Il sesso femminile non è più associato esclusivamente alla maternità e alle attività domestiche come avveniva nelle società patriarcali e i lavori perdono sempre di più la specificità sessuale.

Badinter sostiene che se si analizza il numero delle donne nelle professioni tradizionalmente maschili come quella dell'ingegneria, si potrebbe pensare che i risultati siano insufficienti, ma se si guarda invece all'aumento percentuale delle donne nel corso degli anni si rivela un andamento positivo.

Nel periodo antecedente la Prima Guerra Mondiale le donne avevano accesso soltanto a lavori faticosi e ripetitivi ed erano più sfruttate degli uomini e meno pagate di questi. Il lavoro femminile era considerato soltanto come un integrativo del bilancio familiare ed era percepito socialmente come un fallimento dalla società borghese che lo considerava un allontanamento dal focolare domestico pieno di conseguenze negative: se la donna lavora

---

<sup>257</sup> Elisabeth Badinter (Boulogne-Billancourt, 1944) è una filosofa femminista francese, vicina al *Mouvement de libération des femmes* e studiosa dell'Illuminismo. È autrice di: *L'amour en plus: histoire de l'amour maternel (17-20 siècle)*, Flammarion, Paris 1980; tr.it. *L'amore in più, storia dell'amore materno*, Longanesi, Milano 1982; *L'un est l'autre: des relations entre hommes et femmes*, Librairie generale francaise, Paris 1994; tr. It. *L'uno è l'altra, Sulle relazioni tra l'uomo e la donna*, Longanesi Milano 1987; *XY, de l'identité masculin*, Odile Jacob, Paris 1992; tr.it *XY: l'identità maschile*, Longanesi, Milano 1993; *Fausse Route*, Odile Jacob, Paris 2003; tr.it. *La strada degli errori; il pensiero femminista al bivio*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>258</sup> Elisabeth Badinter, *L'uno è l'altra, Sulle relazioni tra l'uomo e la donna...cit.*

<sup>259</sup> Ivi, p. 167

fuori casa significa che il marito non è in grado di mantenere lei e i figli e che questi non avranno una buona madre.

Il lavoro è attualmente considerato condizione dell'autonomia femminile e della realizzazione personale che non si può più ricercare fra le mura domestiche: non è più simbolo di fallimento, al contrario è simbolo di successo sociale, economico e personale.

Vi sono donne che lavorano per un salario modesto svolgendo un'attività non soddisfacente, ma ciò dimostra che il lavoro esterno che può essere monotono e faticoso come le incombenze domestiche, compensa più che le attività in casa, in quanto si tessono reti sociali. Le donne si confrontano con il mondo esterno e escono dalla sfera naturale e concorrono con l'altro sesso negli ambiti prima considerati esclusivamente maschili, facendo sì che gli uomini perdano il monopolio del prestigio risultato della padronanza del mondo esterno.

Un ulteriore tappa dell'emancipazione femminile riguarda il controllo della fertilità e la libertà sessuale. Nel 1960 grazie alle sperimentazioni di Pincus negli Stati Uniti viene venduta la prima pillola. In Francia il movimento francese per la pianificazione familiare si è battuto per sei anni per ottenere l'autorizzazione della pillola (1967), e per abrogare una legge del 1920 che impediva alle francesi, con il divieto dell'uso del diaframma, ogni possibilità di contraccezione. La destra, il consiglio d'Ordine dei medici e la Chiesa Cattolica erano contrari; la sinistra, gli intellettuali e la maggioranza delle donne erano favorevoli alla contraccezione. Vi era chi temeva il diffondersi del libertinaggio femminile e di perdere il controllo sulla sessualità delle figlie e delle mogli; e chi invece metteva in evidenza le conseguenze negative della maternità indesiderata. La legge per l'autorizzazione fu votata anche in virtù del fatto che avrebbe posto fine alla clandestinità degli aborti. All'incirca a partire dallo stesso anno negli Stati Uniti e più o meno in tutta l'Europa i movimenti femministi lottavano per la legalizzazione dell'aborto, la cui clandestinità metteva a repentaglio la vita di centinaia di migliaia di donne per ogni paese. Negli Stati Uniti la legalizzazione dell'aborto avvenne nel 1973, in Francia nel 1975, in Italia nel 1978 e nella maggioranza dei paesi occidentali più o meno negli stessi anni.

I risultati di questo cambiamento sono notevoli. La donna ha il controllo della fertilità, può decidere quando e se divenire madre, e liberata dall'obbligo di procreare non viene identificata più esclusivamente come madre. La sua identità non è più considerata immutabile ed eterna in quanto iscritta nella natura biologica.

Avere a disposizione la contraccezione significa anche distinguere fra atto sessuale e procreazione, e quindi sfuggire alla tradizionale repressione della sessualità imposta alle donne.

Un ulteriore colpo sferzato al patriarcato è costituito dal cambiamento della percezione dell'unione matrimoniale. Se sino a poco tempo fa il matrimonio garantiva alle donne sicurezza, rispettabilità e fecondità, oggi non è più così. Grazie al lavoro salariato, sostiene Badinter, le donne non devono più ricorrere al matrimonio per garantirsi la sicurezza economica.

Il matrimonio non è più concepito come la condizione della rispettabilità femminile e infatti oggi essere *single* non comporta alcun discredito e per avere rapporti sessuali è socialmente accettato che una coppia non si sposi, e quindi conviva o elabori altre forme di incontro. L'aumento delle convivenze e l'aumento del divorzio contribuiscono a svalutare il matrimonio, che non è più necessario per formare una famiglia.

I genitori oggi non hanno più i mezzi e l'autorità per costringere i figli e le figlie a sposarsi, e non possono altro che accettare le decisioni prese da questi.

L'autrice ritiene, a mio avviso in maniera un po' troppo ottimistica, che l'asimmetria dei sessi non caratterizza più la società attuale e gli uomini non si scambiano più le donne per acquisire i cognati, ovvero alla fine del II millennio non sarebbe più applicabile il sistema descritto da Lévi-Strauss. E più esplicitamente ritiene che oggi non sono gli uomini a scambiare le donne, ma le donne sono diventate pienamente padrone della loro vita. In sintesi per l'autrice le società occidentali hanno minato sempre di più il patriarcato.

### **3. Il moralismo contrario alla somiglianza fra i sessi.**

Badinter sostiene che una volta che le donne sono libere di scegliere se essere o meno madri e hanno la possibilità di occupare ambiti che tradizionalmente sono monopolizzati dagli uomini, si realizza una profonda elasticità dei ruoli sessuali, per cui la Differenza fra uomo e donna diventa sempre più difficile da individuare. La cultura rende sempre più simili uomini e donne, una somiglianza capace di superare le differenze cromosomiche. Ma anche sulla cosiddetta differenza fra i sessi (*sex*), Badinter specifica che se vi è una distinzione genetica fra uomo e donna, la patologia mentale e fisica, come anche i diversi casi di intersessualità costringono ad ammettere che vi sono oltre al sesso maschile e femminile, diversi tipi di intermedi, in sintesi che non vi è un limite invalicabile fra il maschile e il femminile.

I moralisti vedono in questi cambiamenti che definiscono contrari all'ordine naturale una manifestazione di decadenza, simile a tante altre avvenute nel corso della storia, e si richiamano alla Natura per portare la storia sulla retta via, pensando che ogni mutamento sia una trasgressione della morale.<sup>260</sup> Al contrario sostiene l'autrice le teorie evoluzionistiche e la storia ci ricordano che tanto la natura quanto l'umanità si evolvono e che la stessa morale è soggetta a cambiamenti.

Badinter ritiene che il *dual parenting* sia la migliore soluzione per far sì che gli uomini acquisiscano capacità considerate tradizionalmente femminili, quali la cura dei figli, e che esista oltre all'amore materno il sentimento paterno. Infatti il padre attualmente può seguire passo passo lo sviluppo del neonato sin dalla nascita, assistendo al parto. In seguito può prendersi cura del neonato sviluppando dolcezza, tenerezza e sensualità considerate tradizionalmente femminili. In questo modo l'uomo, sostiene l'autrice, può esprimere la sua bisessualità psichica.

#### **4. Il modello complementare *versus* l'androgino.**

Il modello complementare si basa sul dualismo delle creature, il che significa che in quanto l'Uno è diverso dall'Altro, ed è impotente senza l'altro, affinché regni l'armonia è necessaria la loro differenza. La somiglianza, la non differenziazione, l'androgino sarebbe sembrato contrario ai valori del creatore, perché non si capirebbe perché Dio ha creato Eva se essa è simile ad Adamo<sup>261</sup>.

Se Dio che è uguale alla Natura ha creato due tipi di esseri diversi, e Dio non fa nulla invano, lo ha fatto per offrire ad ognuno la coscienza della propria finitezza che lo distingue da Sé: per insegnarli che da solo l'uomo è sterile, pieno di imperfezioni e che la felicità gli vengono solo dalla sua unione con l'Altro. Se così non fosse l'uomo si sentirebbe completo e bastare a sé stesso, onnipotente, il che sarebbe un'offesa al Creatore. La teologia che vuole giustificare il dualismo dei sessi ragiona in questo modo e prescrive che non si può ottenere felicità e completezza se non attraverso l'unione con l'altro. "Occorrono due creature per fare un creatore, altrimenti la posizione e la potenza di Dio sono minacciati"<sup>262</sup>.

---

<sup>260</sup> Vd. Papa Ratzinger "Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo" 2004 [www.paparatzinger.it](http://www.paparatzinger.it); vd. Appendice

<sup>261</sup> Questa è tuttora la tesi sostenuta dalla Chiesa Cattolica, vedi Ratzinger, ....cit.

<sup>262</sup> Elizabeth Badinter, *L'Uno è l'Altro*...cit p. 207 cfr. con Papa Ratzinger,...cit.

Vale a dire la teologia che propugna il dualismo dei sessi teme che la donna e l'uomo si assomiglino, perché se non avessero più bisogno l'uno dell'altro, allora potrebbero essere due esseri umani bastanti a se stessi, e questo andrebbe a contraddire il fatto che solo Dio è autosufficiente ed onnipotente.

Di contro Badinter sostiene il modello della somiglianza fra i sessi che però, chiarisce non deve essere confusa con una neutralizzazione del sessuale, ma è il modello della bisessualità comune agli uomini e alle donne. È attraverso la bisessualità psichica che l'uomo può acquisire le capacità considerate tradizionalmente femminili come la cura dei figli e dell'ambiente domestico e che viceversa la donna può acquisire capacità tradizionalmente maschili ed agire con padronanza non solo nello spazio domestico, ma anche nel mondo esterno.

Badinter spiega che vi sono due reazioni contrarie alla somiglianza dei sessi: lo scetticismo e il pessimismo. Lo scetticismo si riscontra negli uomini che ritengono che le donne prima o poi si stancheranno di fare tutto da sole e pertanto le scoraggiano, pensando che il modello delle donne simili agli uomini sia soltanto un'illusione. I pessimisti invece ritengono che la somiglianza fra i sessi sia e contro natura, e contro l'ordine morale, e contro la felicità umana. La somiglianza dei sessi appare come una trasgressione della legge paterna oltre che della natura.

A questi teorici pessimisti bisogna aggiungere le femministe differenzialiste che percepiscono la somiglianza come un annientamento del femminile a vantaggio del maschile e l'autrice fa notare che questa posizione è perfettamente simmetrica a quella dei machisti che vedono nella somiglianza fra i sessi un annientamento della cultura maschile.

## **5. Amore materno *versus* maternità biologica**

Alcune donne scelgono di non divenire madri, il che significa che trovano il proprio equilibrio altrove che nella maternità. Se un tempo le cure materne erano l'asse principale della vita di una donna, adesso Lei investe anche nella vita affettiva ed emotiva, e non solo sui figli.

Il distacco nei riguardi delle funzioni fisiologiche è reso più evidente dalle nuove tecniche di procreazione. Oggi una donna può restare incinta senza fare l'amore, può ricorrere alla fecondazione in vitro, farsi reimpiantare l'embrione o farlo portare da un'altra. Il che

significa fondare una nuova concezione della maternità: la madre non è quella che trasmette il materiale genetico, che porta il feto in grembo e poi partorisce, quanto quella che lo educa e gli dà il suo amore. “Più gli imperativi della natura si allontaneranno, più il concetto di maternità si avvicinerà a quello di paternità”.<sup>263</sup> Le donne che non vogliono figli non si sentono meno donne per questo: “Collocano la loro femminilità altrove che nelle ovaie e provano sentimenti materni per altri che non siano i loro figli”.<sup>264</sup>

Badinter sottolinea che fra madre genetica, madre portatrice e madre educatrice, visto che essere materne dipende non dalle qualità biologiche bensì da quello che si trasmette a livello emotivo, sensuale, culturale è la madre educatrice che dovrebbe ricevere il nome di madre. Ed è attraverso una concezione della genitorialità come trasmissione di affetto, cultura ed educazione che la differenza fra madre e padre si assottiglia, visto che anche il padre può avere le stesse caratteristiche. “Bisogna distinguere le genitrici dalle madri, dispensatrici di amore”<sup>265</sup>. Vale a dire che le differenze fra madre e padre non dipendono tanto dal *sex* quanto dal *gender*, ed è proprio agendo sull’educazione, sul culturale che anche gli uomini potranno provare non l’istinto paterno, ma l’amore paterno.

Inoltre, attraverso la bisessualità psichica ed emotiva gli individui saranno meno ingabbiati nei ruoli prescritti dal sessismo e più liberi di esprimere le proprie differenze.

## **6. La strada degli errori: il femminismo differenzialista.**

Badinter sostiene che sino circa agli anni Sessanta l’educazione degli uomini era radicalmente diversa rispetto a quella delle donne, e i due sessi venivano formati in modo tale da coprire ruoli differenti: “Dappertutto, dalla scuola all’officina, dalla cucina al salotto, dalle toilette ai club, luoghi speciali erano assegnati a ciascuno dei sessi, rafforzando la separazione e la differenza”<sup>266</sup>. È a partire dagli anni Settanta che i movimenti femministi si sono battuti per porre fine a questa divisione del mondo, tanto che assegnare una funzione specifica ad una donna, in virtù della sua appartenenza sessuale, viene connotato negativamente come “sessismo”.

---

<sup>263</sup> Elizabeth Badinter, *op.cit.* p. 227.

<sup>264</sup> *Ivi*, p.229

<sup>265</sup> *ibidem*

<sup>266</sup> *Ivi*, p. 202

La tesi delle cosiddette differenzialiste, fra cui Luce Irigaray<sup>267</sup>, è che la rassomiglianza è una minaccia contro la specificità femminile, ovvero che l'uguaglianza sia un appiattimento sul modello maschile, che più che rafforzare le donne ha segnato il trionfo supremo degli uomini. Di contro sostengono che la strada da percorrere sia quella di valorizzare la specificità femminile, quali la scrittura, un pensiero e un inconscio tipicamente femminili, e di imporre agli uomini "l'autenticità" femminile.

A partire dagli anni Settanta in Francia sotto pressione delle femministe si è sviluppato un movimento per eliminare le discriminazioni sessuali presenti tanto nella vita pubblica quanto nella vita privata. Viene modificato il diritto di famiglia, vengono imposte classi miste nei licei e negli istituti superiori; si aprono tutte le professioni ad entrambi i sessi; si impone l'eguaglianza salariale. Nelle scuole i manuali vengono modificati in modo tale da non trasmettere stereotipi sessisti.

Come sostiene l'autrice in questo modo ci si è diretti verso la somiglianza sessuale, ma la legge non basta a modificare i comportamenti personali quali quelli che si verificano all'interno della mura familiari, soprattutto per quanto concerne i lavori domestici e di cura.

Tralasciando le critiche a mio avviso semplicistiche effettuate nei confronti dell'interpretazione della definizione di violenza di genere, contro corrente rispetto alla definizione comunemente accettata nel diritto internazionale, nel testo *La Strada degli Errori*<sup>268</sup>, Badinter si pone interrogativi cruciali sul rapporto *genere- differenza*:

“Il problema teorico del nuovo femminismo è proprio lì. Come ridefinire la natura femminile senza ricadere nei vecchi schemi? Come parlare di “natura” senza mettere in pericolo la libertà? Come sostenere il dualismo dei sessi senza ricostruire la prigione dei generi? Le risposte a queste impegnative domande sono molteplici e contrastanti”<sup>269</sup>.

Le differenzialiste sostiene Badinter in tutte le loro tesi non fanno altro che effettuare una apologia della biologia, infatti sostengono la superiorità delle donne basandola sul sex. Antoniette Foque, differenzialista francese, sostiene che la gestazione femminile è l'unico fenomeno naturale di accettazione di un corpo estraneo da parte di un altro corpo e quindi da parte della psiche, ed è il modello di tutti gli innesti. Partendo da questo fatto biologico, la capacità di gestazione delle donne, deduce che le donne siano dotate di “capacità di

---

<sup>267</sup> Luce Irigaray, *Speculum L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975, ed altre op.

<sup>268</sup> Elizabeth Badinter, *La strada degli errori. Il pensiero femminista al bivio*, Feltrinelli, Milano 2004 pp. 7-32, cfr. *Vienna Declaration and Program of Action, Dichiarazione e Programma di Azione di Vienna* (1993) e *Declaration on the elimination of violence against women, Dichiarazione sull'eliminazione della violenza contro le donne* (1994).

<sup>269</sup> Ivi, p. 34.

accoglienza”<sup>270</sup>, che gli uomini invece non avrebbero. Badinter fa notare che da questo si potrebbe dedurre non solo una condanna degli uomini che non hanno la capacità di gestazione, ma anche una condanna delle donne che ignorano la maternità. Che dire delle donne sterili? Che dire delle donne che decidono di non avere figli?

Anche la differenzialista Agacinski<sup>271</sup> sostiene che l’identità femminile va ricercata nella maternità che diventa il punto focale dell’essere donne. Agacinski non mette freno alle conseguenze reazionarie del suo pensiero, infatti conferma la naturalità delle coppie eterosessuali, poichè la filiazione dovrebbe continuare a basarsi sulla duplice origine naturale e così apertamente misconosce l’omosessualità. Come sostiene Badinter il ricorso al naturalismo non è altro che una risposta semplicistica e superficiale alla problematica del rapporto politico fra i sessi.

L’esaltazione dell’istinto materno come sostiene l’autrice da parte delle differenzialiste non fa altro che dividere il mondo in due categorie, quella delle donne, pacifiche, meno vanitose, devote alla lotta per la vita e dall’altro gli uomini, di cui si fa un ritratto caricaturale: le prime hanno determinate capacità e virtù e moralità e gli altri anche, soltanto che le prime sono migliori dei secondi. Le donne in quanto madri avrebbero coraggio, senso di sacrificio, devozione: queste sono le virtù della madre buona che ignora i vizi e le pulsioni del padre cattivo.

Il femminismo differenzialista andando contro il femminismo universalista ha volutamente contrariato la nozione di disuguaglianza a favore di quella di diversità. Richiamandosi alla natura hanno anche messo da parte la lotta sociale e culturale. La donna libera auspicata dal femminismo è stata accantonata in favore della donna biologica di cui si effettua un’apologia in virtù delle sue capacità procreative. “Facendo coincidere la femminilità con la capacità di essere madre, si definisce la donna per ciò che è, non per ciò che decide di essere”<sup>272</sup>.

Come tutte le femministe egualitarie la Badinter sottolinea quanto sia contrario alla libertà femminile imporre delle specializzazioni dei ruoli in virtù della differenza biologica.

---

<sup>270</sup> Antoinette Fouque, *I sessi sono due*, Pratiche, Milano 1999, cit in Badinter, Ivi p.39. Antoinette Fouque (Marsiglia 1936) è una militante femminista francese, psicoanalista e politologa, ha fatto parte del gruppo *Psychanalyse et politique* ed ha avuto una parte attiva nella creazione del *Mouvement de libération des femmes*.

<sup>271</sup> Sylviane Agacinski *La politica dei sessi*, Ponte alle grazie, Milano 1988, cit in *Ibidem*. Sylviane Agacinski (Nades 1945) è una scrittrice, giornalista e filosofa francese, che si è occupata soprattutto negli ultimi anni della problematica del rapporto fra i sessi. È autrice anche di: *Metaphysique des sexes: masculin, féminin aux sources du christianisme*, Seuil, Paris 2005.

<sup>272</sup> Elizabeth Badinter, *La strada degli errori...* cit p.123

## **7. L'uguaglianza non raggiunta**

Badinter mette in rilievo quanto seppure vi sia l'uguaglianza formale, non vi sia uguaglianza sostanziale fra uomini e donne. Infatti gli uomini detengono il potere economico e finanziario nelle alte sfere. Nonostante le donne abbiano più alti livelli di istruzione rispetto agli uomini, la percentuale delle donne disoccupate risulta più elevata rispetto a quella del sesso opposto; a parità di competenze le donne percepiscono un salario inferiore; vi è il cosiddetto tetto di cristallo per cui nelle aziende più importanti pochissime donne coprono ruoli dirigenziali e pochissime siedono nei consigli di amministrazione, e molti uomini approfittano della condizione economica che hanno per obbligare le partner a svolgere i lavori domestici e di cura.

## 8. Il femminismo materialista di Christine Delphy

Christine Delphy, sociologa francese, ha fondato insieme a Simone de Beauvoir la rivista *Questions féministes*, poi nominata *Nouvelle Questions féministes*. È attualmente ricercatrice al CNRS, *Centre national de la recherche scientifique*. La sua corrente del femminismo materialista si oppone alla corrente differenzialista, in particolar modo nel contesto francese al gruppo di *Psycaanalyse et politique* di cui fa parte Luce Irigaray<sup>273</sup>.

Nel 1968 è entrata a far parte del movimento FMA, *Fèminin, masculin, avenir*, uno dei gruppi che farà nascere il movimento femminista francese.

L'analisi della questione femminile di Delphy si discosta consapevolmente da alcune analisi femministe radicali che ritengono che l'oppressione delle donne sia perenne e sempre identica a se stessa e che associa tale relazione di dominio a condizioni morali quali la natura cattiva degli uomini e la bontà delle donne, ed è invece un'analisi che prende in considerazione i rapporti di classe presenti all'interno delle relazioni familiari in un preciso contesto storico: quello delle società occidentali contemporanee<sup>274</sup>.

Da molte teoriche femministe la famiglia è vista come la radice della disuguaglianza dei sessi, e così anche da Delphy che si distingue dalle altre autrici in quanto vede l'istituto familiare come un sistema economico. Ciò significa che i gruppi domestici non sono costituiti da un gruppo unito da legami di affetto e parentela in cui vi è condivisione del lavoro svolto, ma piuttosto essi sono parte di un sistema di relazioni di lavoro in cui gli uomini beneficiano del lavoro delle donne che viene sfruttato a loro vantaggio.

Delphy nel suo saggio *Familiar exploitation. A new analysis of marriage in contemporary western societies*<sup>275</sup>, prende in considerazione la famiglia occidentale in cui normalmente vi è un maschio capofamiglia che mantiene un numero di dipendenti costituito da almeno una donna, di solito la moglie, e spesso i figli e a volte anche parenti di entrambi i sessi. L'uomo si appropria del lavoro dei suoi dipendenti e li utilizza in vario modo. I gruppi domestici sono strutturati in maniera gerarchica e vi sono rapporti di produzione tra alcuni membri della famiglia. L'autrice ritiene anche che ciò che è scambiato all'interno della

---

<sup>273</sup> Su *Psycaanalyse et Politique* vd. nota paragrafo su Irigaray

<sup>274</sup> Christine Delphy & Diana Leonard, *Familiar Exploitation. A new analysis of marriage in contemporary western societies*, Polity Press, Cambridge 1991.

<sup>275</sup> *Ibidem*

famiglia è diverso da ciò che è scambiato nelle relazioni di produzione all'interno del mercato<sup>276</sup>.

Delphy sottolinea che non tutti gli aspetti del dominio sulle donne all'interno delle società occidentali siano spiegabili attraverso l'espropriazione del lavoro, ma che il lavoro familiare è una chiave essenziale per comprendere l'oppressione delle donne. Quindi specifica ciò che bisogna intendere per lavoro familiare.

Quando si parla di lavoro comunemente si fa riferimento ad un impiego pagato: qualcosa che le persone vanno a fare per un numero prefissato di ore ogni giorno e qualcosa per cui le persone si impegnano dalla fine della scolarizzazione sino alla pensione. Di solito lo si associa alla produzione di qualcosa, spesso in luoghi lavorativi di grande proporzione come le fabbriche, oppure a qualcosa che ha a che fare con la gestione o il finanziamento associato a questa produzione fatta negli uffici.

Come molti hanno tenuto a precisare ciò non caratterizza il lavoro pagato delle donne nella sua totalità. I lavori svolti dalle donne sono spesso part-time, hanno a che fare con la cura delle persone o con la produzione di servizi, inclusi servizi sessuali. I luoghi di questi lavori sono spesso piccoli, per esempio cliniche, scuole, bar, negozi, case altrui o case in cui vivono le stesse donne. Queste entrano ed escono nel mercato del lavoro in diverse fasi della loro vita e a intermittenza rispetto al periodo che va dalla formazione scolastica alla pensione. In quanto il tipo di lavoro delle donne si discosta dalla definizione forgiata sul lavoro tipicamente maschile, esso è spesso visto come qualcosa di meno concreto e reale rispetto al lavoro degli uomini.

Il lavoro effettuato dalle donne non si limita al lavoro di cura della persona, ma è anche lavoro emozionale, che è uno dei principali servizi umani. Questo tipo di lavoro richiede sforzo e competenza in quanto stabilisce relazioni di solidarietà, mantiene legami di affettività, fornisce supporto morale, amicizia e amore, offre alle persone un senso di appartenenza, di forza e di *empowerment*, e infonde un senso di benessere alle persone per cui è svolto. Non si limita semplicemente nel pensare a qualcuno, ma è fatto di attività pratiche: parlare di cose che interessano, sorridere, accudire, e rafforzare l'ego maschile. Questo è stato di rado riconosciuto come lavoro, ma è una componente essenziale del lavoro domestico. Pertanto il lavoro emozionale deve essere compreso all'interno delle altre forme lavorative sia pagate sia non pagate.

---

<sup>276</sup> Ivi, p.1

Le molteplici attività che le donne svolgono in famiglia possono essere svolte sia per l'autoconsumo sia per lo scambio, come lavoro pagato e non pagato<sup>277</sup>.

A questi lavori si aggiunge il lavoro sessuale e il lavoro riproduttivo (la produzione di bambini). Il matrimonio è definito dalla sessualità e spesso anche dalla riproduzione e per essere “consumato” richiede un tipo particolare di rapporto sessuale che deve aver luogo e la cultura e le aspettative sociali fanno sì che fare sesso ed avere un bambino siano cose che le mogli siano obbligate a svolgere per il marito. Tale tesi può sembrare iconoclasta soprattutto poiché comunemente si ritiene che tali attività facciano parte della sfera più nobile dell'ambito umano: quella dell'amore e dell'affettività e che non abbiano nulla a che fare con relazioni di scambio associate con il lavoro. Chi la pensa in questo modo ritiene che il lavoro sia soltanto quello pagato, in quanto produce beni e servizi. Questo significa che non riconoscono la prostituzione e la maternità surrogata come lavoro anche se queste attività sono produttive e fatte per il denaro.

Delphy quindi non accetta l'argomentazione secondo cui il sesso e la riproduzione non sono lavoro perchè le donne entrerebbero nelle relazioni eterosessuali e deciderebbero la gravidanza liberamente e trarrebbero piacere da queste attività. Si può dire che molte persone entrano nel mercato lavorativo liberamente nella nostra società e traggono piacere da tale ingresso, tuttavia fare una cosa e beneficiare dal farla non preclude che sia lavoro; né garantisce che non sia lavoro fatto per qualcun' altro, in una relazione di scambio ineguale. Troppe femministe, sostiene l'autrice, sostengono l'ideologia dominante e danno per scontato che la sessualità, la gravidanza e l'allevamento dei figli siano attività mistiche e speciali. Alcune femministe continuano a sbagliare sostenendo che l'oppressione delle donne sia specifica e speciale giacchè riguarda il corpo. Questa tesi è spesso accompagnato dall'asserzione che il potere degli uomini sia specifico e riguardi esclusivamente lo sfruttamento sessuale, ma questo significa negare tutti gli altri tipi di lavoro svolto dalle donne in favore degli uomini. Il fatto che l'oppressione delle donne riguardi il corpo, o che l'identità compiuta delle donne si pensa sia realizzata attraverso l'identità materna non è specifica delle donne. Anche l'oppressione dei lavoratori concerne i corpi e l'intera personalità. I corpi dei lavoratori e delle lavoratrici salariati sono utilizzati, estenuati e oggettificati, e il senso di sé e del benessere diviene strettamente connesso allo svolgimento di una mansione specifica (come la prostituta, l'infermiera o un accademico).

---

<sup>277</sup> Ivi, p 21

La tesi di fondo di Delphy è che all'interno delle relazioni familiari il lavoro pratico, emozionale, sessuale, procreativo e simbolico delle donne è sfruttato dagli uomini. Questo lavoro include i lavori domestici, il lavoro per l'occupazione degli uomini, servizi emozionali dei membri familiari, la cura dei figli, la cura dei malati e dei membri fragili della famiglia, servizi sessuali al marito e la cura dei bambini.

Le categorie di genere di uomo e donna hanno origine nella relazione di lavoro che esiste fra i due gruppi sociali (genere maschile e genere femminile). Se vogliamo comprendere l'oppressione delle donne dobbiamo quindi guardare non alle supposte caratteristiche psicologiche o fisiologiche delle donne e degli uomini, tanto meno alle supposte differenze fra uomini e donne, ma piuttosto dobbiamo chiederci chi si appropria del lavoro delle donne e come. Tale approccio per comprendere la famiglia attraverso le sue relazioni usa una metodologia per comprendere l'oppressione che è stata sviluppata da Marx ed Engels nella loro analisi dell'oppressione dei lavoratori all'interno del sistema di produzione capitalistica. Tuttavia l'analisi dell'autrice si discosta sia dai marxisti ortodossi, sia dai revisionisti marxisti, ed anche dal femminismo marxista.

Secondo la teoria marxista tradizionale l'oppressione delle donne è una forma di oppressione di classe. L'unico rapporto materialista all'interno delle società contemporanee che è importante è quello che ruota intorno al lavoro salariato. L'esperienza delle donne sarebbe diversa da quella degli uomini perchè la loro biologia e il ruolo sociale sono differenti, ma l'esperienza dei sessi è dovuta alla divisione di classe e non all'antagonismo fra i sessi. L'oppressione delle donne avrà fine quando termineranno i rapporti di classe stabiliti dal capitalismo e si avrà il socialismo. Quindi non è necessario un movimento separato di donne, in quanto divisorio, perchè la problematica femminile sarà risolta quando la divisione in classi avrà fine.

Secondo la revisione della teoria marxista tradizionale l'oppressione delle donne ha due dimensioni. Molte donne soffrono l'oppressione economica, in quanto lavoratrici salariate svantaggiate, e tutte le donne sono oppresse ideologicamente. Sono necessarie due lotte separate: donne e uomini insieme contro l'oppressione economica, e le donne contro l'oppressione ideologica. Ma la lotta delle donne è di secondaria importanza rispetto alla lotta di classe.

La teoria femminista marxista vede invece l'oppressione di classe e quella sessuale come distinte ma interconnesse: l'esperienza dell'oppressione materiale e ideologica della classe

lavoratrice in quanto classe e l'esperienza dell'oppressione materiale e ideologica delle donne. Tale oppressione non è direttamente connessa alla classe ma deriva dall'esperienza in quanto sesso e dal ruolo produttivo e riproduttivo delle donne all'interno della società capitalistica. Il capitalismo mette gli uomini e le donne gli uni contro le altre.

Alcune femministe marxiste si spingono più in là e riconoscono che esiste una produzione non di mercato nelle case ed anche che la produzione domestica e la maternità opprimano in maniera specifica le donne. Ma leggono questa produzione riproduttiva come frutto e contributo al sistema capitalistico di produzione nelle società occidentali.

Per le femministe marxiste giacché l'oppressione di classe e di sesso si sovrappongono l'esperienza delle donne deriva dal loro essere sia donne, sia membri della classe lavoratrice. Vedono il movimento delle donne come necessario, ma sottolineano che deve essere parte della lotta di classe anticapitalistica, giacché nessuna delle due oppressioni può essere risolta senza una lotta congiunta. Il problema per le femministe marxiste è quanto le donne siano generalmente oppresse e quanto la produzione domestica e la maternità che opprime le donne in modo specifico sia funzionale al capitalismo.

L'analisi materialista di Delphy si discosta dall'analisi marxista dell'oppressione delle donne in quanto non ritiene che l'oppressione delle donne sia causata dal capitalismo e quindi che risolvendo il problema dei rapporti di produzione capitalistica si risolva anche la questione femminile, ma ritiene che l'oppressione delle donne di natura interamente sociale sia importante in sé e per sé: il lavoro delle donne è passibile di sfruttamento ed è nei fatti sfruttato. Ci si deve concentrare con ciò che accade alle donne persino se quello che accade non contribuisce e non è connesso allo sfruttamento del proletariato maschile. In più Delphy ritiene che dell'oppressione delle donne beneficino gli uomini e solo indirettamente ne tragga beneficio il capitalismo. Se l'oppressione delle donne deve aver fine si deve dirigere l'attenzione prima alle relazioni fra uomo e donna, e soltanto dopo a quelle connesse con il capitalismo.

Secondo l'autrice vi è una difficoltà da parte delle femministe marxiste a riconoscere l'oppressione delle donne in sé, tanto che queste o legano l'oppressione del genere femminile al capitalismo, riconoscendone la natura sociale, oppure arrivano a non sostenerne la natura sociale, affermando che essa sia dovuta alla cattiva natura degli uomini, descritti come aggressivi, e ontologicamente sfruttatori.

Delphy ritiene che mentre gli uomini come attori adulti all'interno della società sono senza dubbio collettivamente più violenti, egoisti e distruttivi delle donne, gli uomini non sono intrinsecamente cattivi e sono intrinsecamente molto poco differenti dalle donne. Le attuali differenze esistenti sono il risultato di una divisione culturale. Questo significa specularmente che le donne non sono intrinsecamente buone, empatiche, pacifiche, dedite all'altro, costruttive, anche se alcune donne mostrano queste qualità. L'autrice sottolinea che si può mettere in discussione il biologismo senza connettere intrinsecamente l'oppressione delle donne allo sfruttamento capitalistico. I marxisti non concepiscono la specificità dell'oppressione delle donne poiché non concepiscono altro sistema sociale che il capitalismo, e poiché non sono capaci di contemplare l'oppressione delle donne, ovvero il patriarcato come un sistema sociale, in parte perché ignorano ciò che vi è di specifico nell'oppressione delle donne.

Invece Delphy tende a sottolineare che la sua analisi parte dalla premessa che le donne siano oppresse e sfruttate in sé, e che il patriarcato e il capitalismo sono distinti, sono di natura interamente sociale, e sono empiricamente e storicamente interconnessi. Non ritiene che il capitalismo produca il patriarcato, ma piuttosto che si influenzino e si rafforzino l'uno l'altro. Considera la possibilità che la liberazione delle donne si possa ottenere all'interno del capitalismo, oppure che si possa mettere fine al capitalismo senza minare il patriarcato. Si può desiderare un cambiamento di entrambi i sistemi, ma questo non giustifica non contemplare un'analisi separata del sistema patriarcale<sup>278</sup>.

Vale a dire che coloro che vedono il patriarcato come intrinsecamente connesso e soggetto al capitalismo non riescono a contemplare che il soggetto che opprime le donne è l'uomo lavoratore<sup>279</sup>. Delphy quindi critica le femministe marxiste anche perché queste si sono esclusivamente concentrate sullo sfruttamento delle donne che appartengono alla classe lavoratrice o che sono sposate con membri del proletariato, il che significa focalizzarsi esclusivamente sull'oppressione delle donne appartenenti alla classe lavoratrice. Nonostante molte femministe marxiste appartengano alla classe media o siano sposate ad uomini della classe media e ritengono di se stesse di essere oppresse in quanto donne, hanno di gran lunga ignorato l'oppressione delle donne appartenenti alla classe media. Anzi hanno evidenziato esclusivamente la divisione delle donne in virtù dell'appartenenza di

---

<sup>278</sup> Ivi, p. 46-47

<sup>279</sup> Ivi, p. 68

classe. Invece secondo l'autrice donne sposate o conviventi o figlie di uomini della classe media e donne sposate o conviventi o figlie di uomini della classe lavoratrice condividono la relazione di classe: hanno un rapporto di sfruttamento con il marito, convivente o padre<sup>280</sup>.

Uno degli aspetti più importanti dal punto di vista dell'oppressione delle donne è che vi è differenza nella qualità del consumo dei membri della famiglia, il che costituisce anche una significativa divergenza fra le relazioni lavorative familiari e le relazioni lavorative nel mercato: nel mercato del lavoro i lavoratori percepiscono un salario pagato dai datori di lavoro, invece nella famiglia i membri sono mantenuti dal capo<sup>281</sup>. I dipendenti familiari hanno meno scelta rispetto ai lavoratori che percepiscono un salario e ciò che è loro fornito dipende dai favori del capo. In più, giacché la maggior parte di quello che i membri della famiglia producono è consumato all'interno della famiglia stessa, questo fa sì che automaticamente i beni e servizi consumati nella famiglia non siano gli stessi per tutti i membri. Per esempio, quando il marito e i bambini consumano carne servita dalla moglie, questa fornisce il servizio, così non può consumarla allo stesso modo dei familiari: come lavoro prodotto da qualcun'altro. Il che significa che la famiglia non può essere trattata come un'unità di consumo, visto che al suo interno i membri consumano in maniera differente.

Si afferma che la famiglia è anche un sistema di accumulazione e circolazione della proprietà. Ogni anno se non ogni giorno, una parte importante della prodotto del paese cambia mano per eredità da un membro della famiglia ad un altro. Attraverso questo trasferimento di proprietà, la posizione della classe sociale è trasmessa attraverso la famiglia. Tuttavia anche in questo caso le proprietà della famiglia non sono godute da tutti i membri allo stesso modo. La titolarità della terra, della casa ecc.. è di solito dell'individuo ed è gestita dagli individui, anche se vi può essere un rapporto di fiducia fra individui della stessa famiglia.

Oltretutto il salario familiare è guadagnato dal capofamiglia ed è suo e suo soltanto. Egli è il solo padrone della sua forza-lavoro e dei soldi che guadagna anche se i membri della famiglia contribuiscono al suo mantenimento e al suo benessere. In più differenti membri di una famiglia hanno differente accesso al capitale familiare, e questo accade negli

---

<sup>280</sup> Ivi, p.105

<sup>281</sup> Ivi, p.108

investimenti nell'educazione, facendo sì che si acquisiscano competenze diverse che si spenderanno in maniera diversa nel mercato del lavoro.

Possedere proprietà o avere accesso alla formazione comporta l'acquisizione di potere e vantaggi, persino quando il proprietario è costretto dalla legge o dal consumo ad offrire certe cose a certe persone in un determinato momento, per esempio quando il padre è costretto a mantenere il figlio. Tuttavia nella nostra società la legge e il costume offrono molta discrezionalità ai proprietari riguardo a cosa o a chi devono trasmettere i propri beni.

Quando la proprietà familiare è trasmessa ad un altro individuo, questo trasferimento non è trattato dalla cultura corrente come una transizione economica, ma piuttosto come qualcosa attinente alla sfera familiare, come una prescrizione o una scelta, non come un contratto.

Così l'aspetto economico svanisce, poiché il modo in cui i beni sono trasmessi nella famiglia sono visti come interamente derivati da relazioni personali il che li pone in maniera diametralmente opposta rispetto alle relazioni economiche che sono impersonali, contrattuali e di scambio.

Così il modo in cui l'eredità è concepita serve, come altri concetti che vedono la famiglia come un'unità, non solo per mascherare le relazioni economiche all'interno della famiglia, ma anche per negare la possibilità dell'esistenza di tali relazioni di tipo economico nella famiglia.

Secondo Delphy la famiglia è un sistema economico caratterizzato nel modo seguente:

- 1) ogni organizzazione domestica basata sulla famiglia (*family-based household*)<sup>282</sup> consiste di un capo e dei suoi dipendenti/aiutanti. Gli ultimi sono di numero limitato e il matrimonio e il sistema di parentela decide chi sono. O detto in altri termini il matrimonio e la parentela sono idiomi all'interno del quale si collocano le relazioni familiari di lavoro.
- 2) All'interno di ogni casa, i membri subordinati lavorano gratuitamente per il capo, e ricevono il mantenimento da quest'ultimo durante tutta la vita del capo e condividono la proprietà di famiglia quando muore. Vale a dire che la famiglia consiste di relazioni di lavoro di genere e generazionali.
- 3) L'obbligo di lavorare all'interno della casa/famiglia è prescritto, specialmente dal sesso e dallo status maritale. Vale a dire che i dipendenti della famiglia e in modo

---

<sup>282</sup> Ivi, p.108

specifico i dipendenti familiari, devono svolgere lavoro familiare non pagato, e le mogli devono svolgere anche lavoro sessuale e riproduttivo. Il compito svolto e i benefici ricevuti in cambio variano enormemente da una famiglia ad un'altra. Il lavoro e l'eredità sono attribuiti sulla base dello status dei dipendenti all'interno della famiglia, e dipendono anche dalla ricchezza del capo e dalla sua scelta personale. Non dipendono dall'abilità o dai bisogni dei dipendenti, soprattutto per quanto concerne le donne.

- 4) Il mantenimento dei dipendenti e l'eredità non sono gestite attraverso lo scambio per il lavoro svolto, come un salario al quale il loro lavoro offre la titolarità. È piuttosto un dovere del capofamiglia. Egli è obbligato a fornire i loro bisogni di base ed anche a mantenerli anche se sono malati, disabili e incapaci di lavorare, o se rifiutano di lavorare. Bisogna sottolineare che la quota del mantenimento che ricevono i dipendenti è indipendente dal lavoro che fanno. I dipendenti devono lavorare per il capofamiglia, indipendentemente se la quota di benefici cui hanno accesso è cospicua o meno, quindi indipendentemente dal reddito o dal salario che riceve il capofamiglia.
- 5) Giacchè la caratteristica della produzione familiare è quella dei subordinati che svolgono il lavoro per il proprio capo e il capo dà loro il mantenimento (inclusa l'educazione e il training) non si può studiare il rapporto di produzione all'interno della famiglia, il modo in cui il lavoro è sussunto e valorizzato, senza allo stesso tempo studiare le relazioni di consumo e di trasmissione della ricchezza. La specificità del rapporto di famiglia sta precisamente nel modo in cui il lavoro è remunerato: il fatto che i lavoratori non sono pagati in denaro, ma trattati secondo la buona o cattiva predisposizione del capo.
- 6) Non c'è scambio formale né contrattazione fra il capo e suoi dipendenti, ovvero il pagamento non è contrattuale e la ricompensa è discrezionale. Giacchè è una relazione di dipendenza personale, i dipendenti devono stare attenti a rimanere in buoni rapporti con il loro capo. Le mogli e i bambini devono impegnarsi a trattare il capofamiglia in maniera adeguata di modo da tenerli docili nei loro riguardi. Di contro, i mariti, come altri managers, devono fare in modo che i dipendenti lavorino

per loro. I mariti e i capofamiglia traggono beneficio dal fatto che i subordinati provino sentimenti di affetto per lui.

- 7) Il capofamiglia può avere un monopolio o un enorme accesso o controllo della proprietà della famiglia e delle relazioni esterne, in particolare delle relazioni che avvengono nel mercato. Questo lo investe di autorità sulle risorse monetarie della famiglia e sulle relazioni economiche.
- 8) Persino quando i dipendenti hanno accesso all'impiego e si mantengono da soli, sono obbligati a svolgere lavoro familiare gratuito laddove è necessario. Quindi il fatto che i dipendenti abbiano un lavoro pagato nel mercato non li esime dal lavoro familiare. Oltretutto le condizioni di impiego nel mercato sono condizionate dagli obblighi familiari, e gli obblighi familiari sono utilizzati come un pretesto dai datori di lavoro per sfruttare coloro che hanno dipendenti in famiglia.

I lavori domestici sono connotati dal genere, vale a dire che si ritiene normale che siano le donne a svolgerli piuttosto che gli uomini, e che non vi è una simmetria fra il lavoro degli uomini e il lavoro delle donne<sup>283</sup>. Vale a dire che nel caso in cui anche gli uomini svolgano il lavoro domestico, o si prendano cura delle mogli, non si instaura per questi il rapporto di produzione che tiene subalterne le donne. L'uomo rimane il capofamiglia e il lavoro che fa non è non retribuito. Egli mantiene i suoi dipendenti e quindi si instaura comunque una dinamica di datore di lavoro/dipendenti. L'obbligo delle donne di svolgere il lavoro domestico non pagato, di svolgere determinati compiti all'interno di uno determinato rapporto, è dovuto alla parentela e al matrimonio. Si instaura, ma in maniera meno marcata, quando uomini e donne condividono una casa (per esempio studenti e studentesse che condividono un appartamento)<sup>284</sup>. Tale obbligo si rafforza con la convivenza, vale a dire quando vi è una relazione non maritale ma sessuale, e viene a compimento nel matrimonio, soprattutto quando una donna ha figli.

Invece quando gli uomini si prendono cura della casa e dei figli non lo fanno in quanto obbligati dal genere, ma lo fanno per libera scelta, e nel contribuire ai compiti domestici rimangono comunque capofamiglia e non divengono dipendenti.

---

<sup>283</sup> Ivi, p.115

<sup>284</sup> Ivi, p.116

Anche nel caso in cui le donne svolgano un lavoro pagato nel mercato non si instaura una relazione paritaria con l'uomo, perché comunque la forza-lavoro delle mogli è espropriata, in quanto nonostante possano avere un lavoro ben pagato, il lavoro di cura dei figli e il lavoro domestico ricade sulle loro spalle<sup>285</sup>. Se non sono le donne in prima persona a svolgere questi lavori, sono comunque considerate responsabili di cercare una baby-sitter, una collaboratrice domestica pagata con una parte del loro salario.

Di solito le donne sposate che entrano nel mercato del lavoro pagano per la libertà di lavorare fuori casa e di avere un'entrata indipendente con una doppia giornata lavorativa.

Secondo l'analisi di Delphy il lavoro delle mogli è espropriato, il che significa che le mogli non sono libere di vendere il loro lavoro ad una terza parte senza che il capofamiglia le autorizzi a farlo. Queste non sono proprietarie della propria forza lavoro, quindi non la possono vendere al marito e se la vendono a qualcun altro lo fanno con enormi restrizioni. Le donne sono obbligate a svolgere mansioni domestiche e svolgono cure familiari di qualità, il che restringe il loro accesso al mercato del lavoro. In tal modo si restringono le capacità di guadagno, il che significa che le donne hanno bisogno di sposarsi per mantenere un certo standard di vita: è il matrimonio in sé che le opprime<sup>286</sup>.

L'interpretazione di Delphy non sostiene che è la persona per la quale il lavoro è svolto, per esempio un bambino cui la madre lava i denti necessariamente quella che si appropria del lavoro. Un bambino o un malato i cui denti sono lavati in quanto membro della famiglia non è colui che si appropria del lavoro svolto. È invece il capofamiglia che si appropria del lavoro fornito dal servizio. Questo è un lavoro svolto per il mantenimento della famiglia del capo (famiglia), ovvero questo compito avrebbe dovuto farlo quest'ultimo se la moglie non lo avesse fatto: è una delega del lavoro di cura. Allo stesso modo il controllo che una moglie, o una sorella o una figlia esercita sui membri più piccoli della famiglia è una delega del controllo patriarcale. E l'uso della moglie del salario del marito per comprare i beni per tutti i membri è una delega dell'acquisto.

Se si guarda al lavoro familiare nei termini di genere, età e status maritale, vediamo che tutte queste categorie sociali influenzano il tipo di lavoro che gli individui fanno, sebbene il

---

<sup>285</sup> Ivi, p.117

<sup>286</sup> Ivi, p.118

semplice sia la divisione più influente, e che le categorie determinano in maniera rilevante la collocazione degli individui all'interno dell'unità di produzione<sup>287</sup>.

I compiti domestici sono allocati più o meno in maniera decisiva in base al genere, in modo più flessibile dall'età. Quando gli uomini svolgono il lavoro a casa è generalmente una situazione temporanea e svolgono compiti complessi che conferiscono loro prestigio. Ma per le donne l'obbligo di svolgere il lavoro domestico dura tutta la vita e le mansioni che svolgono sono di routine. I lavoratori uomini non pagati sono sfruttati non perché sono uomini, ma perché sono o giovani o anziani, laddove invece il lavoro delle donne è sfruttato perché sono donne.

Le donne sono ora libere di lavorare al di fuori della famiglia, ma sebbene formalmente la discriminazione in base al sesso e in base allo status maritale sia legalmente vietata nella sfera lavorativa, sostanzialmente vi è sia discriminazione diretta sia discriminazione indiretta, e in alcuni casi non vi è neanche la libertà di intraprendere un lavoro, dato che si ha tempo soltanto per il lavoro domestico e di cura. Quindi non soltanto il lavoro nel mercato non ha liberato le donne dal lavoro domestico, ma non ha interferito affatto nella diminuzione di esso. Si può sostenere che ora le donne siano libere di avere il doppio fardello lavorativo. Con il lavoro nel mercato hanno la possibilità di incontrare altre persone, acquisiscono lo status sociale di lavoratrici, e acquisiscono un grado di indipendenza finanziaria perché il loro guadagno non appartiene più legalmente al marito, sebbene in pratica in molti matrimoni la metà del guadagno delle donne sia versato nel budget comune sul quale il marito ha il totale controllo, laddove invece il marito ha soldi suoi personali da poter spendere<sup>288</sup>.

Come tutte le relazioni di potere, le relazioni familiari sono reciproche, tuttavia la dipendenza fra marito e moglie non è simmetrica: "non sono differenti, ma eguali, ma piuttosto differenti perché diseguali"<sup>289</sup>.

Gli uomini e le donne, ma soprattutto gli uomini, attribuiscono lo sfruttamento delle donne agli uomini che sono al di fuori della sfera familiare, e i mariti e i padri di solito si inalberano e divengono protettivi se pensano che le donne sono a rischio di violenza e di discriminazione al di fuori della famiglia. Questi desiderano che le loro mogli, figli e sorelle siano felici e soddisfatte, e sono molto contrariati dalla possibilità che le donne possano

---

<sup>287</sup> Ivi, p.129

<sup>288</sup> Ivi, p. 131

<sup>289</sup> Ivi, p. 137

esprimere rivendicazioni femministe che mettono in discussione la loro posizione privilegiata.

Delphy afferma che Leonore Davidoff nel 1975<sup>290</sup> ha sostenuto che le relazioni patriarcali sono stabili perché, come in altre relazioni di potere che godono di legittimità, le due parti sono viste come aventi bisogni complementari e capacità naturali riguardanti la divisione del lavoro che esiste fra loro. Così il padrone e la padrona avrebbero bisogno di cose raffinate e non potrebbero autogestirsi, e i servi avrebbero meno sensibilità e sarebbero contenti di offrire i loro servizi; gli ufficiali avrebbero un'innata abilità a comandare mentre i soldati ordinari preferirebbero che altri prendano decisioni; allo stesso modo gli uomini sarebbero per natura assertivi ed ambiziosi ma meno inclini a esprimere le proprie emozioni, mentre le donne sarebbero accondiscendenti e inclini alla cura altrui. Ovviamente gli uomini possono anche essere, seguendo gli stereotipi, incapaci di avere lo charme femminile e essere onesti lavoratori e sindacalisti, laddove le donne potrebbero essere brave madri di famiglia e casalinghe indefesse, ma quello che più colpisce è che i modelli specifici della mascolinità e della femminilità di ogni classe, razza, etnia, gruppo regionale o nazionale sono pensati ovunque come complementari.

Il sistema di stratificazione di genere fa sì che gli uomini acquisiscano lo status di dominanti e fa sì che i subordinati si comportino nel modo appropriato.

Questo significa che non è il comportamento delle donne a produrre il sistema di sfruttamento, ma il sistema di sfruttamento che produce il comportamento delle donne. Le donne non sono responsabili della loro subordinazione. Il comportamento richiesto alle mogli, la deferenza, è caratteristico anche di altre relazioni sociali faccia a faccia e coinvolge due aspetti: la differenziazione e l'identificazione. Gli uomini e le donne sono costruiti in modo differente fra di loro e la loro differenza è costantemente enfatizzata. Questo è essenziale in ogni relazione gerarchica, ma la differenziazione è potenzialmente sovversiva perché porta con sé l'antagonismo. Ciò che rende il matrimonio così stabile non è soltanto l'interdipendenza che si riscontra in tutte le gerarchie, ma è anche l'identificazione positiva e affettiva e l'eros che vi è fra i due ovvero l'amore che è incoraggiato fra i due<sup>291</sup>.

---

<sup>290</sup> Leonore Davidoff, cit. in *Ivi* p. 139 senza riferimento bibliografico.

<sup>291</sup> *Ivi*, p.140

La relazione maritale è percepita come una relazione organica e naturale e come un'impresa cooperativa fra due persone che sono affezionate reciprocamente e che si completano vicendevolmente. Ogni coppia vede se stessa come un'unità che massimizza le proprie risorse, con ogni partner che si prende cura dell'altro. Il romanticismo camuffa lo sbilanciamento di potere sebbene l'atto sessuale possa essere interpretato come un atto di possesso dell'uomo verso la donna, e la protezione che le offre verso gli altri uomini e il tipo di lavoro pagato sono strutturati di modo da renderla dipendente e da perpetuare il suo sfruttamento. Una moglie non è deferente verso l'astrattezza del tradizionalismo o del maschilismo, ma verso l'incarnazione di tale tradizionalismo e maschilismo, verso la quale prova amore.

L'ineguaglianza di genere è quindi riprodotta all'interno della famiglia: è parte integrante della struttura della famiglia. La disuguaglianza non è quindi soltanto il prodotto delle attitudini sessiste di alcuni mariti e padri, o il risultato di famiglie che devono adattarsi alla disuguaglianza sessuale istituita al di fuori della famiglia (in particolare nel mercato del lavoro). La casa-famiglia ha le proprie strutture interne, i membri sono differenziati per genere e generazione, e il loro capo determina soprattutto ciò che i membri fanno e quanto i membri devono consumare. I dipendenti decidono come usare il denaro soltanto laddove la responsabilità gli è stata delegata dal capofamiglia.

L'asimmetria di potere si manifesta anche nell'accesso differenziato che i membri della famiglia hanno al consumo. Vale a dire che queste differenze nel consumo sono dovute all'esistenza di status familiare differenziati e sono parte del modo in cui gli attori percepiscono e realizzano il proprio status e quello degli altri. Delphy sostiene che il totale delle risorse di una data famiglia, inclusi i beni e i servizi prodotti nella famiglia per il suo stesso consumo sono distribuiti fra i membri secondo gli stessi principi che governano la divisione del lavoro<sup>292</sup>. Vale a dire che le risorse hanno un valore differente all'interno della cultura e possono essere catalogate secondo una scala di prestigio; queste risorse non sono distribuite ai membri secondo i criteri razionali di bisogno o secondo la quantità di lavoro svolto, ma secondo lo status delle persone, quindi secondo la relazione con il capofamiglia e il loro sesso, la loro età, e lo status maritale; inoltre il valore attribuito alle risorse non è in sé indipendente dallo status delle persone che godono di esse. Il capofamiglia, e ogni altro uomo e figlio più grande, hanno un consumo che è superiore in quantità e in qualità a quello

---

<sup>292</sup> Ivi, p. 146

del figlio maschio più piccolo, delle donne e delle bambine e degli anziani, e laddove presenti di familiari acquisiti e di servi. Ciò che l'uomo consuma comporta prestigio, e ciò che comporta prestigio è consumato principalmente soltanto dagli uomini.

### **9. La relazione fra sesso, genere e differenza sessuale.**

Delphy fa notare che molti lavori che utilizzano la categoria di gender, inclusi quelli femministi sono basati sulla supposizione che il sesso preceda il genere, e secondo l'autrice è una posizione teoricamente non giustificabile, che fa arretrare il pensiero sul genere<sup>293</sup>.

Chi fa precedere il sesso al genere cade in una impasse e in una contraddizione politica e non pensa in maniera rigorosa al rapporto fra divisione e gerarchia, giacché il rapporto fra *sex* e *gender* non è altro che la stessa problematica posta in altri termini.

Secondo Delphy in uno dei lavori pionieri sul genere quello di Ann Oakley, *Sex, gender and society*<sup>294</sup>, le differenze psicologiche fra i sessi sono dovute al condizionamento sociale, e quindi vi è un'estrema critica del determinismo sociale. Oakley sostiene che sebbene la divisione del lavoro fra i sessi è universale, il compiti assegnati al maschile e al femminile variano considerevolmente a seconda del contesto sociale.

Quindi l'uso che fa Oakley del concetto di genere copre tutte le differenze stabilite fra uomini e donne, sia che queste siano individuali e siamo nel ramo della psicologia, sia che siano di origine sociale e siamo nel ramo della sociologia, sia che siano rappresentazioni culturali e siamo nel ramo dell'antropologia. In più il suo lavoro sul concetto di genere copre ogni cosa che è variabile e socialmente determinata, il fatto che le determinazioni di genere siano variabili è la prova della loro origine sociale. Quindi in sintesi Oakley sostiene che bisogna considerare da una parte la fissità dei sessi, dall'altra la variabilità dei generi. Ma a Oakley secondo Delphy sfugge un elemento importante: la fondamentale asimmetria e gerarchia fra i due generi.

Secondo l'autrice l'errore di molti studi femministi che utilizzano la categoria del genere sta nell'aver continuato a pensare il genere come se fosse coincidente con il sesso: ovvero di interpretarlo come una dicotomia sociale determinata da una dicotomia naturale. Ovvero si vede il genere come un contenuto e il sesso come un contenitore. Il contenuto può variare, e alcuni ritengono che debba variare, ma il contenitore è considerato essere invariabile perché

---

<sup>293</sup> Christine Delphy, "Rethinking sex and gender", *Women's studies international forum*, v.16, n 1, 1993, pp 1-9

<sup>294</sup> Anne Oakley, *Sex, gender and society*...cit vd. cap. 1

è parte della natura, e la natura non cambia. Inoltre parte della natura del sesso stesso è vista come avente parzialmente un contenuto sociale e quindi parzialmente variabile a livello culturale.

Secondo l'autrice bisogna chiedersi se il genere sia indipendente dal sesso, ma nessuno si è sinora posto questa domanda. Nessuno ovvero si è posto la domanda perché mai i sessi darebbero origine ad una sorta di classificazione sociale.

La formulazione solita del rapporto fra il sesso e il genere è questa: il sesso viene prima, cronologicamente e logicamente, sebbene nessuno abbia mai spiegato perché debba essere così. Quindi le teorie correnti sul genere suggeriscono o ammettono la precedenza del sesso, sebbene implicitamente, rispetto al genere e quindi conducono a ritenere che sia il sesso che causa o spiega il genere. La teoria che sia il sesso a causare il genere può derivare soltanto da due argomentazioni logiche: la prima è che il sesso biologico e in particolar modo le funzioni procreative differenti fra i maschi e le femmine che provoca, necessariamente danno origine ad una minima divisione del lavoro.

Utilizzano queste argomentazioni naturalistiche sia autrici femministe come Gayle Rubin<sup>295</sup> sia autori patriarcali. Queste argomentazioni non spiegano in maniera sufficiente in primo luogo la natura e ragione per cui questa prima divisione del lavoro ha avuto origine; e in secondo luogo perché questa prima divisione del lavoro ha dato origine ad una divisione in tutte le attività sociali, ovvero perché tale divisione non si è limitata al campo della procreazione. Quindi è una spiegazione che presenta molte lacune.

La seconda spiegazione vede il sesso biologico come un tratto fisico rilevante tanto da essere un ricettacolo per le classificazioni.

Il postulato di queste spiegazioni è che gli esseri umani hanno un bisogno universale di stabilire classificazioni indipendenti da ogni organizzazione sociale e prioritaria rispetto ad essa; e che hanno il bisogno di stabilire queste classificazioni sulla base di tratti fisici, indipendentemente da ogni pratica sociale. Ma questi due bisogni umani non sono né giustificati né provati. Sono semplicemente affermati. In tutto ciò non si dimostra perché il sesso è più importante di altri tratti fisici, che sono egualmente distinguibili ma che non danno luogo né a dicotomie né tanto meno implicano ruoli sociali che non sono soltanto distinti ma gerarchici.

---

<sup>295</sup> Su Gayle Rubin vd. n. cap. I

Questa seconda spiegazione è categorizzata da Delphy come cognitivista, non perché sia sostenuta in modo particolare dai cognitivisti, ma perché presume certi prerequisiti della cognizione umana. Levi-Strauss<sup>296</sup> che rientra in questa categoria sebbene non sia psicologo basa tutte le sue analisi della parentela e delle società umane su un bisogno incontenibile e presociale degli esseri umani di dividere ogni cosa in due. Ma il problema è che nessuna delle due spiegazioni può giustificare in maniera soddisfacente il legame causale fra sesso e genere. Il presupposto che vi è questo legame causale fra il sesso e il genere rimane tale: una presupposizione<sup>297</sup>.

Invece secondo Delphy il genere precede il sesso. Il sesso semplicemente marca una divisione sociale che serve a mostrare il riconoscimento sociale e l'identificazione di coloro che dominano e di coloro che sono dominati. Ciò significa che il sesso è un segno, che non distingue cose equivalenti ma cose importanti e diseguali che hanno acquisito storicamente un valore simbolico.

Il valore simbolico del sesso non è stato ignorato dai teorici della psicanalisi, ma ciò che questi hanno ignorato è che questo è la conclusione finale di una lenta progressione: esso è il punto di arrivo e non il punto di partenza. Questo è lo snodo ignorato da molte femministe così come da molti psicoanalisti: la società alloca i segni che distinguono i dominati dai dominanti nei tratti fisici. Così la presenza o assenza di un pene predice il genere. Tuttavia avere o non avere il pene è correlato in maniera molto labile con la differenza della funzione di procreazione fra individui. Non distingue in maniera chiara le persone che possono procreare e quelle che non possono. Distingue infatti soltanto qualcuno che non può procreare. Un sacco di persone che non hanno il pene non possono procreare, sia a causa della sterilità sia a causa dell'età.

I cognitivisti pensano che il sesso sia una caratteristica predominante perché pensano che il sesso fisico sia strettamente correlato con le differenze funzionali, e perché assumono che il resto dell'umanità condivida questo sapere. Ma pensano soltanto che il sesso biologico sia una percezione spontanea dell'umanità perché loro sono convinti in prima persona che sia un tratto naturale che nessuno possa ignorare. Per loro è un'evidenza che si mostra da sola che ci sono due e soltanto due sessi, e che questa dicotomia sia una distinzione incrociata

---

<sup>296</sup> Su Levi-Strauss vd. n. cap. I

<sup>297</sup> *Ivi*, pp. 4-5.

con la divisione fra potenziali procreatori/procreatici e non procreatori/procreatrici di bambini.

Ma la questione è ancora più complessa, quando connettiamo il genere e il sesso stiamo comparando qualcosa di sociale con qualcosa che è anche sociale ovvero il modo in cui in una data società la biologia rappresenta se stessa?

Uno potrebbe pensare che questa è la prima questione da porsi, e infatti ci sono alcune femministe in Francia che si oppongono all'utilizzo del termine genere. Queste credono che rafforzi l'idea che il sesso in sé sia puramente naturale. Comunque non utilizzare la categoria di genere non significa che si metta direttamente in discussione il carattere naturale del sesso e una strada non corretta è il non utilizzo della categoria genere.

Il sesso denota e connota qualcosa di naturale. Pertanto non è possibile mettere prima in discussione il sesso, giacché sarebbe una contraddizione in termini. La naturalità è una parte integrante della definizione del termine.

Al contrario bisogna prima di tutto dimostrare che il sesso si applica alla divisioni e alle distinzioni che sono sociali. Poi dobbiamo separare il sociale dal termine originario, che rimane definito dalla sua naturalità, ma dobbiamo fare emergere il sociale. Questo è ciò che la definizione di ruolo sessuale e di genere fa. Soltanto quando la parte sociale è chiaramente definita come sociale, quando ha un nome a sé stante solo e soltanto allora si può capire quale sia la relazione fra il sesso e il genere. Dobbiamo prima definire ciò che è sociale e solo avendo bene in mente il territorio su cui ci muoviamo si può ridefinire il sesso.

Il dibattito sul genere e sulla sua relazione con il sesso è sullo stesso piano del dibattito sulla priorità fra divisione e gerarchia. Le due questioni sono empiricamente indissolubili, ma è necessario distinguerli analiticamente. Questo significa riconoscere che la gerarchia formula la fondazione della differenza, o meglio di tutte le differenze non solo quella di genere<sup>298</sup>.

Riconoscere questo è difficile, perché se tutte le femministe rigettano la gerarchia creata dal sesso/genere, poche sono disposte ad ammettere la conseguenza logica di questo rigetto che è il rifiuto dei ruoli sessuali e la scomparsa del genere. Le femministe sembra che desiderino eliminare la gerarchia e i ruoli sessuali, ma non la differenza in sé. Vorrebbero abolire il contenuto e non il contenitore. Vorrebbero mantenere alcuni elementi del genere. Qualcuna ne vorrebbe abolire meno qualcuna di più, ma vorrebbero mantenere la classificazione.

---

<sup>298</sup> Ivi, p. 6

Molte poche sono disposte ad ammettere l'esistenza di semplici differenze anatomiche le quali non avrebbero alcun significato sociale e alcun valore simbolico. C'è una divergenza fra chi crede che la differenza viene prima e poi viene la gerarchia e quelle che credono che il contenuto della divisione dei gruppi è il prodotto della divisione gerarchica.

Questo accade soprattutto nel dibattito sui valori. Le teoriche femministe generalmente accettano che i valori sono socialmente costruiti e storicamente trasmessi, ma sembrano nonostante questo credere che vadano mantenuti. Ci sono due varianti tipiche di questa posizione: una sostiene che dobbiamo distribuire i valori femminili e maschili fra tutta l'umanità; gli altri dicono che i valori maschili e femminili debbano essere mantenuti nel proprio gruppo di origine. Ma se così fosse ci dovremmo chiedere come le donne levatrici e fiere di esserlo potranno diventare uguali agli uomini che non cambiano, mentre questi continuano a sfruttare il tempo delle donne. Questa non è una contraddizione da poco, ma mostra che la confusione intellettuale porta ad una confusione politica. Queste contraddizioni si verificano perché da una parte c'è il desiderio di non abbandonare un sistema di classificazione, sebbene conduca all'instaurazione di una gerarchia fra individui, il che fa credere che le persone non pensano realmente che il genere sia una classificazione sociale. Dall'altra c'è una rappresentazione dei valori secondo cui tutte le potenzialità umane sono attualmente rappresentate, ma divise fra uomini e donne. Il maschile più il femminile non sarebbero il prodotto della gerarchia sociale, ma sarebbero indipendenti dalla struttura sociale.

Invece, nelle teorie marxiste e più generalmente nella sociologia contemporanea si ritiene che la struttura sociale sia primaria. Questo implica che la nostra struttura sociale è gerarchica e di conseguenza i suoi valori sono gerarchici. Se si parte da questo presupposto si giunge ad esiti pregni di rilievo. Se si accetta che i valori sono consoni alla struttura sociale, allora bisogna accettare che i valori siano gerarchici in generale, e che quelli dei dominanti non sono meno gerarchici di quelli dei dominati. Secondo queste ipotesi, dobbiamo anche accettare che la mascolinità e la femminilità sono creazioni culturali di una società basata sulla gerarchia di genere. Questo significa che non solo sono connessi l'uno con l'altro in una relazione di complementarità e di opposizione, ma anche che questa struttura determina il contenuto di ciascuna di queste categorie e non solo della loro relazione. Può essere che insieme coprano la totalità dei tratti umani che esistano attualmente, ma non possiamo sostenere che coprano lo spettro delle potenzialità umane.

All'opposto di questa spiegazione vi sono coloro i quali partendo dal presupposto che la cultura sia statica, vedono come positiva la complementarità fra uomini e donne. Secondo tale visione si suppone che i valori precedano l'organizzazione sociale, e ciò comporta anche un richiamo alla natura, in questo caso alla natura umana<sup>299</sup>.

Questa visione comporta il timore che senza la distinzione fra mascolinità e femminilità ognuno diventi lo stesso, il medesimo, il che è contro natura. La paura di un identico generalizzato, o dell'assenza di differenziazione è intrecciata alla paura che si diventi tutti uguali al modello mascolino. Questo sarebbe secondo tale corrente il prezzo da pagare per l'uguaglianza: forgiarsi tutti sul modello mascolino. Questa paura, secondo Delphy, è priva di basi giacché è basata su una visione delle donne statica ed essenzialista.

Se invece si utilizza la categoria di struttura di genere, tale paura è semplicemente incomprensibile perché se le donne fossero uguali agli uomini, gli uomini non sarebbero più uguali a loro stessi. E come a questo punto farebbero le donne a somigliare agli uomini se questi hanno smesso di somigliare a se stessi? Se si definiscono gli uomini all'interno di una struttura di genere, questi sono innanzitutto dominanti con caratteristiche tali da rendere perpetua la loro dominazione. Essere come loro significa essere dominanti, ma questa è una contraddizione in termini. Se una coppia è costituita da dominanti e da dominati, se le due categorie sono soppresse, allora automaticamente è soppresso il dominato. O per dirla in altri modi, per essere dominanti si necessita di qualcuno da dominare. Non si può concepire una società dove ognuno è dominante, così come non si può concepire una società in cui ognuno è ricco.

Così non si possono immaginare i valori di una futura società egualitaria come la somma o la combinazione di valori femminili e maschili, giacché questi valori sono creati in una struttura gerarchica. Quindi o una società è egualitaria e non presenta valori gerarchici, o rimane gerarchica con valori gerarchici.

La visione della società dove i valori esistono come entità prioritarie rispetto all'organizzazione gerarchica è una visione statica e naturalista. Ma non è una visione isolata ma è parte di una serie di idee che includono sia le teorie accademiche della sessualità che confondono il sesso anatomico con la sessualità e la sessualità con la

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 7

procreazione, sia tutte quelle teorie che vedono i due sessi come necessariamente complementari<sup>300</sup>.

Nel suo articolo *“The invention of French Feminism: an essential move”* Delphy sostiene che l’obiettivo a lungo termine del femminismo è che le divisioni di genere, la differenziazione fra uomo e donna che esperiamo, non abbiano più esistenza, il che accadrà quando la distinzione biologica fra i sessi non avrà più significanza sociale nel senso che non condurrà più a rapporti ineguali di potere<sup>301</sup>.

Nell’analisi del femminismo differenzialista l’autrice evidenzia che le tesi più problematiche siano<sup>302</sup>:

- 1) Ritenere che la differenza sessuale è e dovrebbe essere la base dell’organizzazione psichica, emozionale, culturale, e sociale
- 2) Ritenere che l’unica differenza significativa fra le persone sia la differenza sessuale
- 3) L’associare le donne al femminile, e viceversa gli uomini al maschile
- 4) Il focalizzarsi sul “femminile” e sul “maschile”, con la convinzione che esistano, o che dovrebbero esistere, e che forniscano o dovrebbero fornire un modello per ciò che le donne e gli uomini reali fanno e sono
- 5) Ritenere che il “femminile” e il “maschile” sono suddivisioni di caratteristiche universali; che tale suddivisione si riscontri in ogni cultura poiché è una caratteristica della psiche universale
- 6) Ritenere che la psiche sia separata e anteriore rispetto alla società e alla cultura
- 7) Ritenere che il contenuto della psiche sia tanto universale (non connesso alla cultura) quanto basato su una condizione comune a tutti

L’autrice sostiene che ogni riferimento a tratti essenziali del femminile e del maschile abbia risultati disdicevoli per chi si propone di cambiare la realtà o semplicemente di comprenderla.

L’approccio della differenza sessuale si basa su presupposti epistemologici incompatibili con le scienze umane moderne. L’approccio olistico prende in considerazione il tutto, prima di considerare le parti, sostenendo che il tutto è ciò che dà senso alle parti essendo di esse

---

<sup>300</sup> Ivi, p. 9

<sup>301</sup> Christine Delphy, “The invention of French feminism: an essential move”, in AA.VV, “Another look, another women: retranslations of French feminism”, *Yale French Studies*, n 87 1995, pp. 190-221.

<sup>302</sup> Christine Delphy, “The invention of French feminism: an essential move”,...cit, p 190-221

l'origine, ed è quello adottato dalle scuole di pensiero del ventesimo secolo, comprese il materialismo, il costruzionismo sociale e lo strutturalismo. Le ricerche contemporanee sul genere assumono questo paradigma: si considera che il genere sia la forza costitutiva che sta dietro la creazione dei due generi. Questo significa che come punto di partenza non si può immaginare gli uomini e le donne separatamente, né a maggior ragione il maschile e il femminile; che i due si sviluppano vicendevolmente e allo stesso tempo. Supporre questo implica che l'uno non può cambiare senza l'altro; lo status e il contenuto della categoria donna non può cambiare se non cambia lo status e il contenuto della categoria uomo. Di contro chi utilizza la categoria di differenza sessuale considera le parti come indipendenti l'una dall'altra, preesistenti al loro venire in relazione. Si utilizza un approccio additivo, che implica che le parti, che esistono prima del tutto, abbiano un significato, una natura, un'essenza, di per se stesse; che le parti che compongono la realtà siano sempre le stesse, nel numero e nel contenuto; equivale a dire che ciò che percepiamo di una cosa è ciò di cui essa è realmente costituita; se percepiamo due sessi è perché ci sono due sessi, e la società interviene soltanto per registrare queste realtà pre-esistenti; le parti possono essere modificate senza che si cambi il tutto, a patto che si colga il loro reale significato, la loro reale essenza. L'approccio additivo è così necessariamente essenzialista. Soltanto con tali premesse si può asserire che l'unico modo di potenziare lo status delle donne è quello di potenziare il femminile, e che viceversa, uno di questi status, il femminile, possa essere rivalutato senza alterare lo status del maschile. Inoltre l'alterazione ha luogo senza che venga alterato il tutto e senza che si crei un nuovo tutto. Parlare genericamente di differenza sessuale significa elidere la diversità che vi è fra il sesso anatomico, la sessuazione, i ruoli sessuali, la preferenza sessuale, dando per scontato che derivino l'uno dall'altro o che siano la stessa cosa. Di conseguenza è una categoria storica, in cui al sesso biologico vengono connessi ruoli prefissati, essendo ciò che una donna vuole essere e fare nient'altro che il riflesso del nascere donna. Ci si discosta dal femminismo che ha distinto il sesso anatomico dal ruolo sessuale e dall'identità sessuale e che ha creato nuove categorie di analisi come quella di genere, scomponendo la differenza sessuale, in più e più parti, solo arbitrariamente e socialmente connesse le une con le altre<sup>303</sup>.

---

<sup>303</sup> *Ibidem*

## CAPITOLO OTTAVO

### LE TEORIE FEMMINISTE IN ITALIA

#### 1. Il pensiero della differenza sessuale in Italia: la libertà femminile è in antinomia rispetto all'eguaglianza.

Uno dei gruppi italiani che rivendica un nuovo paradigma per la liberazione della donna, basato non più sull'*eguaglianza*, ma sulla *differenza* è quello facente capo alla Libreria delle Donne di Milano. La Libreria, aperta a Milano nel 1975, dopo circa un anno trascorso ad organizzare l'iniziativa, a ricercare i fondi, a trovare la locazione, e a risolvere le questioni legale, è stata creata da un gruppo di donne attive nel movimento femminista milanese fra cui il *Gruppo Demistificazione Autoritarismo (Demau)*, il *Collettivo di via Cherubini*, il *gruppo della "pratica dell'inconscio"* e il *gruppo di Via Col di Lana*. La Libreria è sia uno spazio pubblico caratterizzato dal fine di vendita, sia uno spazio politico in quanto libreria "di Donne". La dimensione politica è particolarmente rilevante, in quanto il gruppo si caratterizza per interventi di teoria politica che hanno dato luogo ad un acceso dibattito nel movimento femminista.<sup>304</sup> Hanno pubblicato la rivista *Sottosopra*, l'opera *Non credere di avere dei diritti*,<sup>305</sup> e pubblicano il giornale *Via Dogana*. Sono state influenzate prima dalle idee del gruppo di donne francesi "*Psychanalyse et Politique*" e poi dal pensiero di Luce Irigaray, con la quale collaborano. La Libreria si fa, come è stato accennato, rivendicatrice della *differenza femminile*, trovando come prime pensatrici di tale differenza, il gruppo *Demau* di Milano (nato nel 1965), con una lettura della produzione teorica del gruppo a mio avviso parziale, in quanto se è vero che in alcuni passi degli scritti del *Demau* ci sono riferimenti ad una differenza delle donne, è altrettanto vero che in altri è ben messo in evidenza come il "*femminile*" non sia null'altro che una creazione sociale e politica, un ruolo autoritariamente imposto al sesso femminile, e si aspiri al contrario a liberare le donne da tale imposizione, per farne emergere l'aspetto più genericamente *umano*.<sup>306</sup> Nel testo

---

<sup>304</sup> Paola Bono, Sandra Kemp, *Italian feminist thought: a reader*, Basic Blackwell, Oxford 1991.

<sup>305</sup> Libreria delle Donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti, la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

<sup>306</sup> Si vedano gli scritti del Deamu "*Alcuni problemi sulla questione femminile*" (gennaio 1967) e "*Il maschile come valore dominante*" (1968) entrambi firmati da Daniela Pellegrini, Elena Rasi e Lia Cigarini, in "*I movimenti femministi in Italia*", a cura di Rosalba Spagnoletti, La Nuova Sinistra, Roma 1971.

“*Non credere di avere dei diritti*”<sup>307</sup> della Libreria si fa invece riferimento esclusivamente ad alcuni passi degli scritti del Demau in cui viene criticata la politica dell’eguaglianza. Secondo l’interpretazione della Libreria il principale obiettivo polemico del Demau è la politica di integrazione della donna nella società di numerose associazioni che si interessano dell’emancipazione femminile. L’errore di queste associazioni sarebbe la promozione dell’inserimento della donna nella società così come essa è, cioè di “tradizione sociale maschile”.<sup>308</sup> Altro punto di riferimento della Libreria è il gruppo femminista di Milano, *Rivolta femminile* e la sua esponente di spicco Carla Lonzi. Si fa riferimento al “*Manifesto di Rivolta femminile*” (1970) scritto presumibilmente da Carla Lonzi e ad uno scritto firmato da quest’ultima “*Sputiamo su Hegel*” (1970). Del “*Manifesto di Rivolta Femminile*” si riportano alcuni passi ritenuti salienti: «La donna non va definita in rapporto all’uomo. Su questa coscienza si fondano tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà. L’uomo non è il modello a cui adeguare il processo della scoperta di sé da parte della donna. La donna è altro rispetto all’uomo. L’uomo è altro rispetto alla donna. L’*uguaglianza* è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli. Identificare la donna all’uomo significa annullare l’ultima via di liberazione. Liberarsi per la donna non vuol dire accettare la stessa vita dell’uomo perché è invivibile, ma esprimere il suo senso dell’esistenza.»<sup>309</sup>. Poi, l’analisi proposta dal testo *Non credere di avere dei diritti*, prosegue citando un passo di *Sputiamo su Hegel* di critica all’eguaglianza: «L’uguaglianza è un principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va reso giustizia. La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell’essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell’esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell’umanità.»<sup>310</sup>. Un altro passo dell’opera della Lonzi cui la Libreria delle Donne di Milano dà rilievo è quello sul rapporto fra senso della vita e vita, che sarebbe diverso per gli uomini e per le donne: «L’uomo ha cercato il senso della vita al di là e contro la vita stessa; per la donna vita e senso della vita si sovrappongono continuamente.»<sup>311</sup>. Carla Lonzi ritiene che l’uomo abbia assegnato alla donna l’immanenza, per affermare il monopolio dell’uomo sulla trascendenza. Contro la prevaricazione maschile che si esplica nel negare alla donna la

<sup>307</sup> Libreria delle Donne di Milano, *Non credere di avere...* cit. pp. 25-32

<sup>308</sup> “Manifesto programmatico” del Demau cit. in *Non credere di avere...* cit. p. 26

<sup>309</sup> “Manifesto di Rivolta Femminile” cit. in *Ivi*, p. 30

<sup>310</sup> “Sputiamo su Hegel”, Carla Lonzi, cit. in *Ivi*, p. 30

<sup>311</sup> *Ibidem*.

trascendenza «la donna deve solo porre la sua trascendenza.»<sup>312</sup>. Gli uomini hanno approfittato della mancanza di potere femminile per non vedere «un diverso tipo di trascendenza» che è quello delle donne, di cui è stata negata l'espressione<sup>313</sup>. La Libreria delle Donne di Milano legge nei testi del Demau, di Rivolta Femminile e di Carla Lonzi un abbozzo della differenza femminile, che svilupperà a partire dai contatti con il gruppo francese *Politique et Psychanalyse* nato a Parigi nel 1968. Questo gruppo, diversamente dai gruppi italiani, rifiutava lo strumento politico dell'autocoscienza e riteneva che le donne dovessero rapportarsi con il marxismo e la psicoanalisi per svelarne le contraddizioni, e farne una decostruzione. Centrale per il cambiamento della realtà, per le francesi, era la pratica dei rapporti fra donne, pratica che viene definita del tutto nuova. Per sviscerare i rapporti fra donne veniva utilizzata soprattutto la psicoanalisi. Nei discorsi delle donne veniva ad avere una centralità non più il rapporto con l'uomo, ma il rapporto con la madre. L'influenza che ebbe il gruppo francese sulle italiane fu tale, che alcuni gruppi milanesi abbandonarono la pratica dell'autocoscienza per adottare una pratica chiaramente psicoanalitica, che fu chiamata "pratica dell'inconscio" cui si dedicarono due gruppi milanesi per due anni (1974-1975) e poi due altri gruppi uno a Torino e uno a Roma. Attraverso questa pratica si evidenziò come le donne manifestassero una carenza simbolica, ovvero si interpretassero non a partire da sé, ma a partire da definizioni che altri avevano dato su di sé, mancava quindi l'autointerpretazione.

Aver individuato questo altro nodo interiore delle donne, il rapporto con la madre che andava rivisitato e reinterpretato, portò al delinarsi della figura della *madre simbolica autonoma*, che si definiva da sé, che traeva autorità da sé, senza utilizzare il linguaggio del padre. Da qui l'accesa critica alle politiche di parità, che avrebbero come referente non la donna, ma l'assimilazione al maschile, e una definizione di sé non autonoma, ma eteronoma. Leggiamo: «Pensiamo soltanto alla politica femminile della parità portata avanti da donne che non si fanno mai forti di una volontà propria ma sempre e soltanto di ciò che gli uomini hanno per sé e che ad esse invece viene negato. La figura della "madre autonoma" voleva dire che la *differenza femminile*, per esistere, deve legittimarsi da sé ed esporsi per sé stessa. Non a caso la politica della parità si stava introducendo all'interno del femminismo, sebbene fosse in contrasto con le sue ragioni e idee di fondo, tutte legate al

---

<sup>312</sup> *Ibidem.*

<sup>313</sup> *Ivi*, p. 31

pensiero della differenza sessuale. All'interno del femminismo la politica della parità non aveva fondamento teorico ma trovava nutrimento nella debolezza del desiderio femminile, nella sua reticenza ad esporsi, nella sua mancanza di autorizzazione simbolica»<sup>314</sup>.

La pratica dell'inconscio ebbe un seguito limitato, nonostante le sue seguaci cercassero di farla conoscere, prima attraverso un ciclostilato: "*Rapporto analitico e movimento delle donne*" (1974), seguito da uno stampato che riproduce in parte il ciclostilato e aggiunge testi nuovi: "*Pratica dell'inconscio e movimento delle donne*", poi ristampato nella rivista "*L'erba voglio*" (n. 18-19 del 1975). Alcune femministe erano apertamente contrarie alla pratica dell'inconscio, come dimostra una lettera inviata alla redazione dell' "*Erba Voglio*", firmata da ventidue femministe che rivelano come il linguaggio specialistico utilizzato da questo tipo di pratica, spezzasse il legame di solidarietà femminile, allontanando molte donne dal movimento femminista.

La critica all'*eguaglianza* non veniva soltanto elaborata a livello di speculazione teorica, ma aveva dei risvolti nella pratica politica delle donne di rilievo in quanto metteva radicalmente in dubbio le lotte che in quegli anni si andavano sviluppando per cambiare la legislazione in merito all'aborto e alla violenza sessuale. E proprio intorno a questa ultima legge si intreccia il rifiuto delle differenzialiste delle politiche paritarie con il rifiuto di proposte legislative di miglioramento della condizione femminile. Nell'estate del 1979, due associazioni, il Movimento di Liberazione delle Donne (MLD) e l'Unione delle Donne Italiane (UDI), insieme ad alcuni gruppi femministi, proposero una legge di iniziativa popolare sulla violenza sessuale, il cui testo fu pubblicato su "*Noi donne*", rivista dell'UDI, nel settembre di quell'anno. Il progetto, depositato alla Corte di Cassazione, suscitò un ampio dibattito, e la Libreria delle Donne avanzò un netto rifiuto a tale proposta, di cui sono testimonianza le affermazioni avanzate al Convegno "*Umanitaria*" organizzato dalla Libreria il 27 e 28 Ottobre 1979 a Milano: «a noi interessa capire perché rinasce continuamente in noi *la legge dell'uomo*, qui addirittura nel senso specifico di legiferare»<sup>315</sup>. «Faceva problema, più di ogni altra cosa, che alcune donne avessero avuto l'idea di rapportarsi alla sofferenza del loro sesso facendone materia di legge»<sup>316</sup>. Veniva respinta tale battaglia politica sia perché isolava un aspetto particolare della sofferenza delle donne, lo stupro, da tutte le altre sofferenze cui queste erano sottoposte, sia perché si rigettava

---

<sup>314</sup> *Ivi*, p.52.

<sup>315</sup> *Ivi*, p. 77

<sup>316</sup> *Ibidem*

qualsiasi legislazione sulla sessualità. Ma la matrice del rifiuto stava nel ritenere le donne estranee da qualsiasi forma, istituto, ecc., che avesse come referente, quella che veniva indicata “politica maschile”, ovvero le leggi, il diritto, la rappresentanza politica, il Parlamento, lo Stato. Leggiamo: «Vogliamo davvero passare dalla marginalità della nostra quasi inesistenza ufficiale ad essere cittadini alla pari con gli uomini? [...] La liberazione per cui lottiamo non consiste nel riportarci alla pari con gli uomini bensì nel riconoscere questa inferiorità come estraneità e quindi come punto di partenza per un progetto alternativo rispetto alla società»<sup>317</sup>.

Si crea una frattura fra donne che si fanno portatrici di pratiche politiche antitetiche, di cui è ben cosciente la Libreria di Milano. Leggiamo: «Le prime [le sostenitrici della proposta di legge] consideravano le donne come un gruppo sociale oppresso, come tale omogeneo e oggetto di tutela. Le altre [che si opponevano alla proposta] consideravano le donne come un *sexo differente* e negato di esistenza nel sistema sociale dato.»<sup>318</sup>. Da queste ultime nascerà la proposta di “sessualizzare” la realtà data, i rapporti sociali, il diritto, e così via, introducendovi la *differenza sessuale*. E, ancora, dal Convegno *Umanitaria*: «La nostra pratica di questi anni è andata nel senso dell’autonomia delle donne, simbolica e sessuale, prendendo le distanze dalla legge del padre che è quella che regola la sessualità e la simbolizzazione.»<sup>319</sup>. Nella stessa direzione si sviluppa la successiva riflessione teorica della Libreria delle Donne, di cui è testimonianza la pubblicazione del cosiddetto *Catalogo giallo, Le madri di tutte noi*, (1982) di cui è coautrice la Biblioteca di Parma. L’elaborazione è tesa a ricercare un linguaggio sessuato femminile, senza il quale non potrebbe darsi politica delle donne, se non marcata dalla debolezza. E, dunque, l’obiettivo polemico, «l’emancipazione femminile» che secondo la Libreria «stava facendo notevoli progressi nella legislazione sociale come nella realtà sociale»<sup>320</sup>. La politica non orientata alla *differenza* viene accusata di voler «accelerare il processo di assimilazione delle donne alla società maschile»<sup>321</sup>. Tuttavia, vi è una novità nel pensiero della *differenza*, perché se sino ad ora si gettava discredito soltanto sulla politica di *uguaglianza* fra uomo e donna, ora si sviluppa la polemica anche contro l’eguaglianza fra le donne. Si sostiene che le donne non sono tutte uguali, non sono mai state uguali, e che non vi era alcuna ragione di pensare di essere

---

<sup>317</sup> *Ivi*, p 79

<sup>318</sup> *Ibidem*

<sup>319</sup> *Ivi*, p 83

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 128

<sup>321</sup> *Ibidem*

uguali. Quindi si giunge ad affermare la *disparità* fra donne, il che dà luogo a un senso di liberazione dal dover fingere di essere uguali: “Per un ideale di *uguaglianza* che non nasceva dalla nostra storia né rispondeva ai nostri interessi, ci eravamo obbligate a immaginare quello che non era e ci eravamo proibite di trarre vantaggio da quello che era.”<sup>322</sup> Si deve riconoscere che vi sono donne che hanno “un di più”<sup>323</sup>, e che questo “di più” introdotto dal riconoscimento della *disparità*, può circolare nel regime di scambi fra donne. Da questa riflessione si viene a delineare la necessità di riconoscere l’autorità femminile, il bisogno di una mediazione sessuata fra la donna e il mondo, che viene a coincidere con la figura della *madre simbolica*.

Quindi, qualsiasi concetto di *uguaglianza*, non solo quello delle donne con gli uomini, ma anche quello delle donne fra loro, viene ad essere definito maschile, ed estraneo non solo all’elaborazione teorica delle donne, ma anche ai loro reali bisogni. Ed è questo il concetto che si viene sempre più a delineare insieme a quello dell’*affidamento*, della *mediazione sessuata*, della *madre simbolica*, nella produzione teorica successiva della Libreria delle Donne, così come esposta nel cosiddetto “*Sottosopra Verde, Più donne che uomini*”(1983)<sup>324</sup>. Mentre si vanno a creare concetti politici sessuati al *femminile*, si continua ad attaccare il concetto di *eguaglianza* che sarebbe invece *maschile*: «L’uguaglianza che una volta non era senso comune, nel senso comune è entrata come un traguardo umano universale in forza di un pensiero politico che quando l’ha teorizzata, con somma incoerenza non vi comprendeva gli esseri umani di sesso femminile. La somma incoerenza si spiega con il fatto che l’idea di eguaglianza è stata guadagnata in una storia di rapporti fra uomini. Le donne vi furono comprese, e l’incoerenza fu corretta, quando esse cercarono esistenza sociale libera. Allora furono equiparate agli uomini nell’aspirazione all’eguaglianza come se questa fosse una risposta appropriata alle loro richieste. Non lo era, ma questo aspetto della questione è secondario rispetto ad un’altra considerazione. E cioè che l’ideale dell’*eguaglianza* non aveva e non ha niente a che vedere con la storia e lo stato dei rapporti fra donne. Tant’è che l’uguaglianza s’intende, parlando di donne, delle donne con gli uomini.»<sup>325</sup>.

---

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 131

<sup>323</sup> *Ivi*, p. 133

<sup>324</sup> *Più donne che uomini*, Fascicolo speciale di «Sottosopra», Milano, Gennaio 1983, pp. 1-6

<sup>325</sup> Libreria delle Donne di Milano, *Non credere di avere...* cit. p 146

Il concetto di *madre simbolica*, la cui elaborazione si deve soprattutto a Luisa Muraro<sup>326</sup>, spinge a privilegiare la relazione madre-figlia, in un'analisi in cui la madre rappresenta colei che dà la vita e la lingua. Questo significa che la madre è la fonte sia della vita materiale sia della vita simbolica, ed è una messa in discussione della visione tradizionale androcentrica secondo cui la madre è fonte della vita e il padre è il referente dell'ordine linguistico-simbolico, secondo la classica dicotomia che vede la donna rimandare al corpo e l'uomo rimandare al pensiero. La *madre simbolica* è invece sia fonte di vita sia fonte dell'ordine simbolico. Dal rapporto impari con la madre cui si deve riconoscere autorità, deriva la messa in discussione del modello orizzontale di relazione fra donne, quello dell'uguaglianza indistinta fra di esse nominata sorellanza, e il sostegno ad un modello consapevolmente verticale, chiamato *affidamento*, frutto della disparità del rapporto e del riconoscimento del debito verso l'autorità materna.

Come fa notare Conti Odorisio il concetto di autorità materna riferendosi ad un principio di autorità va in direzione opposta rispetto alla concezione moderna del potere che si basa invece sul consenso e su un progetto politico condiviso, fondandolo al contrario sul biologico<sup>327</sup>.

Tutto il pensiero della Libreria delle Donne di Milano si sviluppa ponendosi come alternativo all' "emancipazionismo", che viene da esse definito come progetto che negando l'appartenenza al sesso femminile, vuole l' omologazione delle donne agli uomini: «Nelle società dell'emancipazione la ricerca femminile di esistenza sociale libera, troppo spesso è stata interpretata e misurata su traguardi realizzati dagli uomini, come se fosse l'interpretazione più appropriata. Lo era per la giustizia colmatrice delle disparità, ma le donne si sono così trovate divise tra loro e separate dalla loro prima risorsa di originalità che è l'appartenenza al genere femminile. Da questa contraddizione ci fa uscire, noi diciamo, il pensiero che la giustizia non viene prima di tutto. Prima di tutto viene la fedeltà a quello che è, quello che si è. [...] Qui eliminare l'ingiustizia non vuol dire istaurare la parità ma rendere parlante la *differenza* in forme sociali libere»<sup>328</sup>. Per fedeltà, qui si intende fedeltà

---

<sup>326</sup> Cfr. Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991. Luisa Muraro (Montecchio Maggiore, 1940) è una filosofa femminista italiana, è tra le fondatrici della Libreria delle Donne di Milano e della Comunità filosofica Diotima. Lavora presso il Dipartimento di filosofia di Verona. È autrice anche di *Le amiche di Dio*, D'Auria, Napoli 2001, *Il Dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003; Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1994

<sup>327</sup> Ginevra Conti Odorisio, *Ragione e tradizione...* cit, p. 226.

<sup>328</sup> Libreria delle Donne di Milano, *Non credere di avere...* cit. p 162

all'essere nate donne, alla differenza originaria, immutabile e irriducibile, di essere di sesso femminile. La pratica politica corrispondente alla teoria della differenza sessuale, sarà quella di "sessualizzare" il patto sociale, spaccandolo in due: non vi sono gli individui o i cittadini, bensì le donne e gli uomini, da questo deve scaturire che tutti gli istituti devono essere o maschili o femminili, che ci sarà un modo particolare di affermare la libertà, non più degli esseri umani, ma *libertà femminile*. In tutto ciò la politica antidiscriminatoria viene definita debole, moderata e inefficace: «Si potrebbe pensare che alle donne conviene piuttosto aspettare e favorire la progressiva valorizzazione sociale del loro sesso con l'eliminazione delle perduranti discriminazioni, dalle più appariscenti a quelle quasi invisibili e più insidiose che si annidano nella vita familiare o nei comportamenti sociali meno controllati, ecc., invece di spaccare in due il corpo sociale e commisurarsi al mondo secondo la loro *differenza*. [...] Perché la libertà femminile si garantisca da se medesima – senza di che *non è libertà ma emancipazione*, come non a torto viene chiamata – è indispensabile che le circostanze storiche che hanno favorito dall'esterno la nostra liberazione siano, per così dire, rese superflue. Tradotte o sostituite dalla libertà stessa che si riproduce da sé e produce le condizioni materiali necessarie al suo esercizio.»<sup>329</sup>. E poi, andando verso la conclusione, per essere ancora più esplicite: «La politica della *differenza sessuale* non viene *dopo* la raggiunta *uguaglianza* dei sessi ma *sostituisce* la politica dell'eguaglianza, troppo astratta e spesso contraddittoria, per combattere ogni forma di oppressione sessista dal luogo della libertà femminile conquistata e fondata sui rapporti sociali fra donne.»<sup>330</sup>».

Si può concludere che per la Libreria delle Donne di Milano (allo stesso modo di altre teorie femministe orientate alla differenza), ci siano due percorsi politici antitetici per quanto concerne la condizione femminile: uno è quello che agisce per ottenere *l'uguaglianza* uomo/donna, ma viene definito debole, in quanto incapace di ottenere *la libertà femminile*; e l'altro è quello che agisce per iscrivere nei rapporti sociali e politici *la differenza sessuale*, l'unico ritenuto in grado di affermare la libertà femminile. Vale a dire, che per il pensiero della differenza, *libertà* e *eguaglianza* sono antitetiche, contrapposte ed inconciliabili.

Anche per Adriana Cavarero una delle fondatrici della Libreria di Milano e fondatrice nel 1984 della Comunità filosofica di Diotima, l'uguaglianza non può e non deve essere

---

<sup>329</sup> *Ivi*, pp. 178-179

<sup>330</sup> *Ivi*, p. 180

l'obiettivo delle lotte femministe. Nel suo saggio *Le filosofie femministe*<sup>331</sup> Cavarero sostiene che l'uguaglianza sostanziale fra uomo e donna non si è realizzata e non si può realizzare perché dietro il principio di uguaglianza si cela un paradosso logico. Questo perché sin da quando è nato il concetto di eguaglianza è stato sempre inteso come uguaglianza fra uomini, non contemplando le donne: quando si affermava che tutti gli uomini erano uguali per natura, si intendeva non sia le donne sia gli uomini, ma solo gli individui di sesso maschile. Ma con questo non si vuole soltanto affermare che alle origini le donne fossero escluse dall'eguaglianza, ma che poi avrebbero la possibilità di essere incluse, bensì che il concetto di uguaglianza in sé è un concetto del tutto maschile. L'androcentrismo nel concetto di uguaglianza sta nel fatto che esso non è pensato per mettere in discussione la distinzione fra la sfera pubblica, spazio assegnato agli uomini e la sfera privata, spazio assegnato alle donne. Anzi questa distinzione viene pensata come naturale e viene lasciata intoccata, per cui le donne sono un non soggetto. Ma neanche nel momento in cui le donne sono dichiarate uguali, come nelle attuali costituzioni moderne, queste divengono soggetti, poiché sono dichiarate uguali agli uomini, e quindi assimilate ad essi, ovvero uguaglianza per queste non è altro che assimilazione, nello stesso momento in cui la differenza sessuale viene cancellata: "Anche le donne, nonostante siano donne, sono incluse *come se* fossero uomini"<sup>332</sup>. E questo è il paradosso del principio dell'eguaglianza che non lascia alternativa all'esclusione se non quella dell'omologazione. Data la natura paradossale di tale principio non dovrebbe stupire, secondo Cavarero che l'uguaglianza sostanziale non sia stata mai realizzata: le donne continuano ad essere pensate come afferenti naturalmente alla sfera privata, domestiche e impolitiche. Quindi le donne hanno due opportunità o si conformano al modello competitivo maschile e divengono uomini, oppure rimangono naturalmente donne e si comportano come tali relegate alla sfera domestica. Secondo Cavarero il femminismo emancipazionista che sostiene il principio dell'uguaglianza rende nulla la differenza sessuale e fa riferimento a concetti astratti quali quelli di persona, ovvero si riferisce ad un soggetto neutro che in un paradigma asessuato fonda la sua uguaglianza, ignorando che lo stesso principio sia androcentrico.

---

<sup>331</sup> Adriana Cavarero, Franco Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002. Adriana Cavarero (Bra, Cuneo 1947). Ha fondato nel 1984 la Comunità filosofica Diotima da cui si dimette nel 1990. Insegna filosofia politica all'Università di studi di Verona. È inoltre autrice di: Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga Milano 1987; *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.

<sup>332</sup> *Ivi*, p. 88

Marisa Forcina nel suo testo *Una cittadinanza di altro genere*<sup>333</sup> sostiene che il pensiero della differenza sessuale è inestricabilmente connesso con il concetto di *libertà femminile*, e significa rottura con la politica che fa riferimento a universalità astratte, intendendo con questo termine l'astrazione dal corpo e dal contesto. Laddove il pensiero della differenza si richiama ai diritti lo fa riferendosi a quelli che le donne pretendono per se stesse, partendo dal riconoscimento della propria identità che è il solo mezzo attraverso cui si riconosce l'altro. Occorrono quindi diritti civili in grado di poter rappresentare le donne e la loro specificità ovvero l'alterità femminile. Per l'autrice l'invito di Irigaray a diventare le donne che si è nate<sup>334</sup> non significa altro che sostenere l'espressione della soggettività femminile e la capacità civile delle donne. La libertà è intrecciata all'assunzione della propria soggettività che si ottiene attraverso la consapevolezza della differenza sessuale e ancora una volta è in antinomia rispetto all'eguaglianza, leggiamo infatti: "Interrogando se stesse e la propria sessualità le donne, in Italia, come in altri paesi, cominciarono a prendere coscienza che il senso della propria libertà non poteva essere misurato con il paradigma dell'eguaglianza al maschile"<sup>335</sup>. Affinché la libertà femminile si possa esprimere occorre secondo Forcina affermare la cittadinanza femminile, il che non significa che il problema stia nel portare a compimento la cittadinanza, pensando che la questione si risolva con l'integrare le donne in formule politiche prefissate. Si tratta piuttosto di introdurre nella *polis* il vissuto celato nella prassi privata femminile, il che non significa rivendicare diritti ma esprimere esperienze soggettive degne di riconoscimento concreto e non formale.

Nel suo saggio successivo *Rappresentazioni politiche della differenza*<sup>336</sup> Forcina sostiene che la differenza sessuale sia utile per superare la logica dell'identità, pensandola come un processo, andando oltre la politica costruita su un noi-uguale che si muove sempre sui binari del medesimo. Da quando è stata formulata la differenza sessuale l'identità è divenuta inscindibile dal concetto di libertà e di relazione. L'identità non deve essere pensata più come ciò che è, ma piuttosto come ciò che diviene, e pertanto come un differendo continuamente: si pone come realtà in divenire e moto perpetuo della soggettività. Tale soggetto si relaziona in un processo di continuo cambiamento con gli oggetti e con il mondo. La radice della differenza sessuale è nel corpo sessuato, che fa sì che l'uomo e la

---

<sup>333</sup> Marisa Forcina, *Una cittadinanza di altro genere. Discorso su un'idea politica e la sua storia*, FrancoAngeli, Milano 2003.

<sup>334</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>335</sup> *Ivi*, p. 163

<sup>336</sup> Marisa Forcina, *Rappresentazioni politiche della differenza*, FrancoAngeli, Milano 2009.

donna abbiano due esperienze differenti. La donna nutre l'altro con il proprio corpo, l'uomo invece con il proprio lavoro, il pensiero che non è separato dal corpo è pertanto differente e non può essere universale. Il maschile pone l'altro fuori da sé e lo pensa come medesimo: o lo allontana o lo assimila, il femminile è invece relazionale. Il sistema del diritto vuole garantire l'universalità dei diritti seguendo rivendicazioni maschili e borghesi, invece il pensiero della differenza risponde ai bisogni specifici di ogni essere umano. Anche le politiche paritarie si pongono nell'ottica dei diritti, rispondendo alla problematica dell'eguale accesso e del riconoscimento delle eguali capacità. Le pari opportunità si muovono all'interno di un linguaggio già dato, entro i canoni del potere che non viene messo in discussione, invece il pensiero della differenza vuole aprire spazi di autentica libertà, valorizzando il lavoro femminile nello spazio pubblico. Di contro, per ottenere eguali condizioni di partenza è necessario partire da condizioni uguali, il che significa annullare le differenze equiparando ogni condizione ad un'altra, annullando le ricchezze di ogni peculiarità soggettiva. Così facendo ci si priverebbe della ricchezza che proviene dall'esperienza contestuale, dalla quale potrebbe provenire possibili percorsi di libertà. Vale a dire che l'eguale accesso conferma la realtà già data senza metterla in discussione. Invece la differenza si inscriverebbe nella realtà, sarebbe contestuale, e si opporrebbe ad ogni forma di universalismo. La differenza non fa riferimento per il cambiamento politico alle norme, ma si esplica nell'azione, poiché è attraverso l'agire che si ottiene il cambiamento e si esprime la libertà.

Le donne, sostiene Forcina, esprimono una differenza che si riscontra anche nella sfera sociale: non fanno parte dei settori dirigenziali, privilegiano e lavorano nel campo dell'educazione, nell'informazione, nella socializzazione delle conoscenze, nella formazione, che sono tutte attività di pratica democratica e di partecipazione incline all'ascolto e al dialogo. Tali pratiche di cittadinanza femminile sono molto differenti dalle pratiche delle correnti democrazie formali che utilizzano procedure decisionistiche e verticistiche. Il modo in cui le donne sono presenti nello spazio sociale è un esempio del modo in cui la cittadinanza più che dettata da leggi possa essere una pratica.

In sintesi per Forcina le politiche di pari opportunità assimilano e cancellano ogni differenza, e pertanto annullando la differenza fra i soggetti rendono impossibile la distribuzione dei poteri, che dovrebbe essere lo scopo di queste stesse politiche.

Si noti quanto Forcina idealizzando la presenza delle donne nel settore della formazione, dell'educazione e della circolazione dei saperi, non metta in evidenza quanto questi stessi settori sono quelli in cui vi è maggiore precarietà lavorativa, e che siano i più penalizzati a livello remunerativo.

## **2. I diritti sessuati.**

Per la Libreria delle donne di Milano i cambiamenti politici devono partire dal dato di fatto che i sessi siano due, pertanto si avanza una lotta per i diritti sessuati<sup>337</sup>.

Tali diritti sessuati sono il riflesso di un'accesa polemica nei confronti del diritto coevo poiché sarebbe un diritto che si è posto come universale, ma si è sempre basato sull'esclusione della soggettività femminile. Il diritto sinora non sarebbe mai stato valido per tutti i soggetti e la sua pretesa universalità si dice che si ritiene che si sia retta solo perchè sono mancati i rapporti sociali fra donne.

Il diritto femminile si può sostenere in quanto riconosce la differenza sessuale, ovvero riconosce di essere correlato al corpo-mente sessuato della donna e i principi cardine di un ordinamento giuridico sessuato sono:

“1) la libertà femminile

2) l'inviolabilità del corpo femminile

3) nuove forme politiche capaci di registrare l'efficacia del desiderio e la progettualità dei singoli e delle singole”<sup>338</sup>.

La libertà femminile si può esprimere nella discrezionalità della donna sul numero di gravidanze da portare avanti, sull'iscrizione dei figli come propri discendenti nei registri dello stato civile, e sui diritti-doveri reciproci fra madre e figli.

Il diritto femminile garantisce la inviolabilità del corpo delle donne in quanto valorizza la genealogia femminile, ovvero il rapporto privilegiato fra donne e la trasmissione di saperi femminili, la responsabilità della donna verso il proprio sesso quindi verso la donna stuprata, tramite la negazione della solidarietà al figlio stupratore.

Tali principi si auspica vengano iscritti nella Costituzione italiana, che viene criticata in quanto sarebbe priva dell'espressione della soggettività femminile<sup>339</sup>, poiché quando è stata scritta le donne equiparavano la libertà femminile a quella maschile e non avrebbero posto

---

<sup>337</sup> Mariagrazia Campari e Lia Cigarini, “Principi di un nuovo diritto” in *Sottosopra Un filo di felicità*, Gennaio 1989.

<sup>338</sup> *Ibidem*

<sup>339</sup> *Ibidem*

né il principio della libertà femminile né quello dell'inviolabilità del corpo. La Libreria delle Donne di Milano conclude che il patto costituzionale non è stato sottoscritto dalle donne: le rivendicazioni concernenti la partecipazione alle elezioni e l'accesso ai pubblici uffici non possono essere considerate come forma di lotta per la libertà delle donne, poiché si esprimevano nelle forme determinate dalla politica maschile. Quindi erano elaborazioni che si limitavano ad esprimersi in confini già segnati dal diritto maschile e da parole maschili.

### **3. La problematicità dei diritti sessuati**

Maria Chiara Pievatolo nel suo articolo *“Sul sesso delle costituzioni: uguaglianza giuridica e differenza sessuale”*<sup>340</sup> sostiene che la sessuazione dei diritti viene motivata in base alla tesi secondo la quale la razionalità occidentale si è costruita su un soggetto unico, neutro e universale; ma dietro questo soggetto si celerebbe l'identità maschile, che ha condannato la femminilità al mondo del privato, della natura e della reificazione. In una simile prospettiva, chiedere l'uguaglianza significherebbe, per le donne, negare la propria specificità e venir assimilate agli uomini. Occorre, perciò mostrare che esiste anche una soggettività femminile, la quale deve prendere coscienza di sé. Questa soggettività si costruisce, per esempio, attorno alla potenza femminile di generare, intesa come potenzialità naturale, che ora è possibile interpretare come potere, cioè come capacità consapevolmente scelta, che rappresenta la capacità relazionale femminile. Essendo la realtà umana duale (universo maschile - universo femminile) anche la politica deve riflettere questa divisione, e pertanto la maniera più adeguata per accantonare il soggetto universale del diritto è quello di sessuare il diritto.

Secondo l'autrice la storia, intesa come apertura al futuro, se si assume la libertà del soggetto morale, va al di là delle differenze individuate in un determinato momento: il problema delle differenze non si risolve iscrivendo nel diritto un'unica differenza, quella sessuale, ma essendo consapevoli che sono possibili infinite differenze. Dividere il soggetto morale e giuridico in due, sessuandolo, non mette al riparo dall'assimilazionismo e dall'esclusione di coloro che non si identificano con nessuno dei due modelli proposti. La bipartizione del soggetto presuppone una concezione descrittiva della libertà e

---

<sup>340</sup> Maria Chiara Pievatolo, “Sul sesso delle costituzioni: uguaglianza giuridica e differenza sessuale”, *Democrazia e diritto*, vol 2, n 2, 1999, pp 189-207

dell'uguaglianza, in virtù della quale è possibile denunciare l'ordine dell'uno come descrittivamente ingannevole, e pensare di porvi rimedio con la duplicazione del soggetto. Ne consegue che è arbitrario ed equivoco iscrivere nel diritto una sola differenza, quella sessuale, ignorando tutte le altre. Dal momento che nessuna costituzione può prevedere e valorizzare tutte le infinite differenze possibili, non resta altra via che il ricorso alla finzione di un "uno", cioè di un soggetto dotato di libertà, purché si espliciti che questo uno non descrive e non può descrivere proprio nessuno, ma si limita a codificare la libertà di scelta che ci induce a rispettare il numero finito di differenze concrete con le quali abbiamo a che fare, e soprattutto ad essere aperti al problema delle differenze possibili<sup>341</sup>.

L'autrice passa poi ad analizzare i vari modi in cui si può intendere la differenza sessuale e le conseguenze che derivano. Se la differenza sessuale viene intesa come originaria, che differenzia i soggetti prima che effettuino scelte morali o politiche non si potrebbe parlare né di etica né di diritto, poiché il modo di ragionare è già determinato dal sesso biologico, al di là di ogni riflessione. Chi assume questa ottica, deve dimostrare sul piano teorico come è possibile distinguere ciò che è storico da ciò che è originario; e sul piano pratico deve confrontarsi con vari discorsi sessisti che hanno le fondamenta nella differenza sessuale intesa come originaria e immodificabile.

Se la differenza sessuale viene intesa come differenza di genere, che non dipende da caratteristiche metafisiche ma, in quanto elaborazione culturale e sociale, può essere imposta, ma anche modificata, allora si presuppone un soggetto morale libero di scegliere la sua identità di genere e dunque aperto alla storicità. E allora non potendo formalizzare nel diritto sessuato caratteri che risulterebbero necessari, laddove sono storici e contingenti, occorre rifarsi a quel soggetto neutro, denunciato come maschile, che è capace tuttavia di ricomprendere in sé le differenze concrete e possibili<sup>342</sup>.

Secondo l'autrice, inoltre, le teorie che discriminano le donne, e i rispettivi risvolti pratici, si basano proprio sulla specificità della soggetto femminile, sostenendo come fine di tutelarle e valorizzarle. La sfera pubblica di riferimento è scissa in due: i diritti e i doveri delle donne hanno uno specifico spazio, ovvero i diritti delle donne non sono elaborati come diritti umani a pieno titolo, bensì elaborati differentemente. Sessualizzare il diritto significa assolutizzare la differenza sessuale a scapito di tutte le differenze, il che ha come risvolto

---

<sup>341</sup> *Ibidem*

<sup>342</sup> *Ibidem*

teorico il paralizzare l'indagine storica sul divenire sociale delle donne, e come rivolto politico può essere ambigualmente utilizzata da chi ha l'intento di limitare la libertà delle donne in virtù della valorizzazione della differenza, seppure le donne non siano state messe nelle condizioni di sceglierla. Così facendo si impedisce di porre il problema del rapporto fra i poteri formali previsti nelle leggi e nelle costituzioni e i poteri informali presenti nella società, nel mercato e nello stato, in primis la divisione sessuale del lavoro nella sfera domestica, (riflesso della dicotomia fra sfera pubblica e privata) che pur non essendo formalizzata nella maggior parte dei Paesi Occidentali in alcuna legge, perdura.

#### **4. La complessità del concetto di uguaglianza**

Maria Chiara Pievatolo nel suo articolo *“Un argomento minimo per un femminismo dell'eguaglianza”*<sup>343</sup>, sostiene che chi si sente tradito dalle promesse dell'eguaglianza, e il riferimento è al femminismo differenzialista, dovrebbe rendersi conto che il concetto di eguaglianza è molto più complesso di quanto comunemente si creda.

La tesi che avanza è che vi è differenza fra la nozione di poter essere in modo uguale, di essere uguali e di credere di essere uguali.

L'uguaglianza può essere un privilegio, può essere un progetto politico particolare, e può essere anche un progetto politico universale.

Sebbene oggi si tende ad associare uguaglianza ed universalità, il luogo di nascita dell'uguaglianza è un luogo particolare e particolaristico, ovvero la comunità della città stato dell'antica Grecia. In tale periodo l'uguaglianza è un privilegio riservato a pochi, ovvero non sono tutti uguali, ma vi è un'aristocrazia degli uguali: l'uguaglianza è un privilegio di pochi, ovvero è delimitata da uno spazio politico ben preciso.

L'esempio storico dell'uguaglianza come privilegio e come essere è rappresentato dalla costituzione di Sparta: ad essere uguali e a godere dei diritti sono soltanto gli Spartiati, una comunità militare aristocratica e numericamente minoritaria. La classe più numerosa subordinata agli Spartiati è composta da servi privi di diritti civili e politici. Quindi essere uguali è un privilegio: a questa eguaglianza è connessa la cittadinanza, ovvero il godimento di diritti civili e politici, nonché il possesso della terra. Vi sono anche donne spartiate che

---

<sup>343</sup> Maria Chiara Pievatolo, “Un argomento minimo per un femminismo dell'eguaglianza”, *Democrazia e diritto*, I trimestre 2001, pp. 128-142.

godono di libertà impensabili per le donne delle altre città greche. Hanno un'educazione simile a quella dei maschi, amministrano l'economia, fanno ginnastica, si fanno vedere in pubblico. Essere uguali comporta anche un onere, ovvero non basta nascere spartati per essere ammessi fra gli eguali, ma bisogna superare un esame fisico alla nascita; si è sottoposti ad una educazione rigida e militare ed essere all'altezza di un preciso codice di onore. Quindi eguaglianza non è soltanto un privilegio, ma è anche un modello che ha costi per tutti. La maggioranza di diseguali erano schiavi e questa era la condizione affinché una minoranza potesse gestire il potere.

“L'uguaglianza in questo senso è la rispondenza a un modo di essere fissato come modello contenutistico”<sup>344</sup> : per essere uguali bisogna essere all'altezza di un certo modello. Se questa uguaglianza fosse estesa a tutti sarebbe un modello assimilazionista poiché tutti dovrebbero corrispondere a certi parametri, a un codice di onore, e chi non si adegua è destinato a ad essere eliminato o asservito.

L'esempio dell'uguaglianza non come essere ma come poter essere è nel progetto della *Repubblica* di Platone. Se l'uguaglianza come essere comporta esclusivismo o assimilazionismo o entrambi, l'uguaglianza come poter essere apre a diverse possibilità di realizzazione, senza l'adeguamento ad un modello unico.

Nella Repubblica l'economia è subordinata alla politica e le classi governanti non devono avere né famiglia né proprietà privata. Non essendovi la famiglia la funzione familiare della donna viene meno, per cui vi sono due possibilità o si tratta la differenza sessuale come assoluta e indipendente dalla storia, oppure ci si domanda cosa le donne possono essere. Per Platone alle donne deve essere offerta la stessa istruzione, gli stessi diritti e gli stessi ruoli degli uomini, e così si vedrà cosa possono essere, quindi l'uguaglianza platonica non è uguaglianza come essere, ma come poter essere. Questo significa che non importa come le donne sono in un preciso momento storico, ma bisogna dar loro le stesse opportunità degli uomini e quello che saranno dipenderà dalle loro capacità. Platone si schiera contro la tradizionale opinione che vede le donne differenti dagli uomini e quindi necessariamente aventi differenti funzioni rispetto a questi, e sostiene che la differenza sia irrilevante, paragonabile a quella di un calvo rispetto a quello di una persona con i capelli in merito al mestiere del calzolaio. Questo significa che si può riconoscere la diversità di uomo e donna

---

<sup>344</sup> Ivi p. 129

per quanto concerne la sfera riproduttiva, ma questa differenza è irrilevante per quanto concerne altri campi: le donne possono fare le stesse cose degli uomini.

Il femminismo della differenza critica Platone per non aver valutato adeguatamente le attività femminili e di voler annullare le peculiarità femminili per renderle simili agli uomini. Le donne di Platone possono divenire guerriere, filosofe e politiche, ma questo richiede un cambiamento sociale enorme: non basta dichiarare che le donne siano uguali agli uomini, ma occorre una messa in discussione radicale della famiglia.

Pievatolo sostiene che la critica del pensiero della differenza si basa su un'idea ristretta di uguaglianza cioè sull'idea questa sia semplicemente uguaglianza come essere, ovvero un modello assimilazionista e non uguaglianza come poter essere, nel suo uso giuridico e morale, che significa che le persone sono assunte come libere e in quanto tali che possano trascendere classificazioni prefissate come quelle di maschile e di femminile. Questa libertà lungi dal richiedere semplicemente un'uguaglianza formale, richiederebbe un cambiamento radicale economico e sociale e politico per la messa in discussione del luogo principale di oppressione delle donne: la famiglia.

## APPENDICE

### 1. Chiesa Cattolica e sostegno alla differenza sessuale.

Nel 1988 Papa Giovanni Paolo II scrive la *Lettera apostolica Mulieris Dignitatem*<sup>345</sup> in cui afferma sostanzialmente che Dio ha creato l'essere umano che non può esistere se non come maschio o femmina. L'uomo e la donna rappresentano "l'unità dei due" il che significa sia che sin dall'inizio sono chiamati ad esistere l'uno accanto all'altra, sia che sono chiamati ad esistere reciprocamente l'uno per l'altra: per realizzare l'integrazione dell'umanità è necessario integrare ciò che è maschile e ciò che è femminile.

La donna per la dottrina cattolica ha una grande dignità simboleggiata da Maria che è la madre di Dio, ed è vocata tanto alla verginità quanto alla maternità. Vocata significa che è nella stessa natura della donna che è iscritto che debba essere o vergine o madre. L'analisi scientifica, sostiene Papa Giovanni Paolo II, mostra come la stessa costituzione fisica della donna ovvero il suo corpo biologico sia predisposto in modo naturale alla maternità, alla gravidanza, e al parto. L'essere genitori si realizza in maniera specifica nella donna, soprattutto nella fase della gravidanza che coinvolge sia il suo corpo sia la sua anima pertanto la maternità è una specificità femminile. La donna più dell'uomo ha attenzioni verso la persona concreta, e questa disposizione si sviluppa in maniera maggiore attraverso la maternità. L'uomo si trova all'esterno del processo della gravidanza e della nascita del bambino, e quindi deve imparare dalla donna la genitorialità. Se è importante il contributo di entrambi i genitori nella crescita dei figli e delle figlie, quello della madre è decisivo.

L'uomo e la donna sono uguali in quanto entrambi creati a immagine e somiglianza di Dio, ma sono anche diversi, giacché ognuno conserva la propria specifica diversità e originalità, il che significa che la donna nel rivendicare i suoi diritti non può mascolinizzarsi, né tendere ad appropriarsi delle caratteristiche proprie maschili. Il rischio che correrebbe nel voler somigliare all'uomo sarebbe la perdita della propria essenziale ricchezza.

Nel 2004 l'allora Cardinale Ratzinger scrive la "*Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*"<sup>346</sup> in cui sostiene

---

<sup>345</sup> Papa Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica Mulieris Dignitatem del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'anno mariano*. 15 Agosto 1988, [http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=DocumentiMagistero&pag=papi/mulieris\\_dignitatem/mulieris\\_dignitatem](http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=DocumentiMagistero&pag=papi/mulieris_dignitatem/mulieris_dignitatem)

<sup>346</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_it.html)

l'importanza della differenza sessuale e la necessità di perpetuarla. La *Lettera ai vescovi* si pone del tutto in continuità con la *Mulieris Dignitatem* di Papa Giovanni Paolo II, soprattutto nel ribadire l'importanza della differenza sessuale.

Nella *Lettera* Ratzinger esplicita quanto l'antropologia della *gender theory* nuoccia all'istituto familiare. Egli sostiene che al fine di promuovere istanze egualitarie fra uomo e donna si è minimizzata la loro differenza corporea, il sesso (*sex*), e si è data molta importanza alla dimensione culturale (*gender*). Tale enfasi sulla differenza culturale fra uomo e donna, che è opposta ad ogni determinismo biologico, tende ad oscurare la loro differenza biologica con conseguenze di fatto negative per la famiglia, in quanto ne metterebbe in discussione la naturalità che la vede composta di un padre e di una madre, equiparando l'omosessualità all'eterosessualità e promuovendo un modello di sessualità polimorfa. Secondo tale visione ogni uomo e donna potrebbe liberarsi dei propri condizionamenti biologici. Questo modo di pensare comporterebbe conseguenze negative per la dottrina cattolica: in primo luogo congiungerebbe la liberazione della donna ad una critica delle Sacre Scritture in quanto ne sottolineerebbe il carattere patriarcale, e in secondo luogo metterebbe in discussione l'importanza che ha per l'ortodossia cattolica che Dio fattosi uomo abbia assunto un corpo di sesso maschile.

La lettera di Ratzinger ha invece l'intento di ribadire che la visione cattolica del rapporto fra i sessi richiede da una parte il riconoscimento della differenza fra uomo e donna, dall'altra la loro collaborazione.

L'antropologia biblica si basa inequivocabilmente sul fatto che l'umanità sia sessuata al maschile e al femminile, infatti Adamo ha come aiutante Eva, che è differente a livello fisiologico ma che gli è pari in quanto essere umano. Il primo uomo per uscire dalla sua solitudine ha bisogno di relazionarsi con l'altro differente da sé: Eva. La vita degli uni e degli altri è creata in maniera tale da poter essere vissuta solo nella relazione di cui è corollario la differenza. Sin dalla creazione uomo e donna, riferisce Ratzinger come ha sostenuto Papa Giovanni Paolo II appaiono come "un'unità dei due".

Quindi l'allora Cardinale ribadisce innanzitutto che l'uomo si realizza nella relazione con l'altro differente, e poi che "l'uguale dignità delle persone si realizza come complementarità fisica, psicologica ed ontologica, dando luogo ad un'armonica "unidualità" relazionale, che solo il peccato e le "strutture di peccato" iscritte nella cultura ha reso potenzialmente

conflittuale<sup>347</sup>. I problemi che vi sono fra i sessi, secondo l'antropologia biblica, vanno affrontati con la collaborazione e la relazione e quindi né con la concorrenza fra uomo e donna e né con la rivalsa.

Per l'antropologia biblica il fatto che si nasca con un corpo di donna o di uomo non è un semplice dato biologico, ma ha conseguenze pregne di significato sia sul piano psicologico, sia sul piano spirituale, tanto da caratterizzare ogni espressione della vita. Tale differenza influenza il modo di sentire, di vivere, di comunicare e di amare e pertanto non può essere ridotta ad un mero fatto biologico.

Si può notare che tale approccio al rapporto fra *sex* e *gender* è in continuità con l'approccio del femminismo differenzialista, e lo è in misura ancora più accentuata quando il Cardinale propone la divisione morale fra valori maschili e valori femminili.

Per la dottrina cattolica esistono valori specifici femminili che vanno valorizzati. Essi sono caratterizzati dalla "capacità dell'altro", che è strettamente connessa alla capacità fisica specifica femminile di dare la vita. Questo dato biologico caratterizza ogni aspetto della personalità femminile: la donna è precocemente matura, ha un forte senso della vita e delle responsabilità che comporta, è capace di ragionare in modo concreto, in opposizione a ragionamenti astratti e distruttivi verso l'umanità. La donna in situazioni di pericolo è quella che ha un forte senso della vita, che riesce a conservare e proteggere attraverso la sua forza e resistenza.

In questa analisi di Ratzinger risuona la divisione morale proposta da Carol Gilligan, ma anche l'approccio del pensiero materno di Ruddick e del femminismo sociale di Elshtain.

Per la dottrina cattolica il luogo in cui la donna realizza la sua personalità che si esprime nella relazionalità e nella cura dell'altro è la famiglia, cellula primordiale della società. È all'interno di tale istituzione che gli esseri umani grazie all'amore della donna imparano ad amare, grazie al rispetto della madre e del padre imparano a rispettare.

Per quanto riguarda il lavoro delle donne questo assume caratteristiche diverse per l'uomo e per la donna, poichè la missione della donna è all'interno della famiglia. Quindi bisogna valorizzare il lavoro familiare, non solo attraverso iniziative giuridiche ma anche attraverso un cambiamento di mentalità, di modo che le donne che lo desiderino possano dedicarsi completamente alla famiglia, senza per questo essere socialmente e economicamente penalizzate, mentre coloro che desiderino lavorare al di fuori delle mura domestiche

---

<sup>347</sup> Ivi, p. 3

possano farlo con orari adeguati che non penalizzino la loro attività familiare. In questo discorso è chiaro che per la dottrina cattolica il primo luogo di realizzazione della donna sia la famiglia, in quanto in essa si esplica la vera personalità della donna, caratterizzata dal suo ruolo di dispensatrice di cure , dal suo ruolo di educatrice, dalla sua capacità di vivere per l'altro e grazie all'altro.

Forte è la polemica di Ratzinger nei confronti delle prospettive che hanno un approccio di lotta fra i sessi, e quindi del femminismo, in quanto illusoria e pericolosa, poiché metterebbe in discussione il principio della mutua collaborazione fra i sessi propugnata dalla dottrina cattolica. Gli uomini non sarebbero nemici da vincere, ma persone differenti con le quali approcciarsi con amore per tendere al fine della comune pace e felicità.

Ratzinger propone la prospettiva dell'uguaglianza nella differenza, infatti sostiene la promozione dell'eguale dignità fra uomo e donna ma attraverso un forte riconoscimento della differenza fra i due.

Alla fine della lettera Ratzinger ribadisce che il sacerdozio è riservato alle persone di sesso maschile, anche se questo non significhi sminuire l'importanza delle donne all'interno della Chiesa, in quanto modello della reciprocità dell'amore.

## **Conclusioni**

Come si è visto nello svolgimento della tesi le teorie femministe differenzialiste e le teorie orientate al genere divergono in maniera molto forte sull'elaborazione del rapporto fra sesso biologico e genere. Per le teorie differenzialiste non vi è differenza fra sesso e genere, giacché la diversità corporea di per sé conduce ad una differenza ontologica fra uomo e donna, vale a dire che la natura determina le caratteristiche fondamentali del femminile e del maschile.

Per Gilligan le qualità femminili deducibili dalla natura materna sono di gran rilievo: le donne sono empatiche, ragionano in maniera contestuale, sono portate nei dilemmi morali a prevedere le conseguenze concrete sulla vita delle persone, ragionano in base all'amore che nutrono verso gli altri. Per Luce Irigaray le donne sono più portate ai rapporti interpersonali, alla socializzazione, e hanno una estesa capacità di accoglienza nei confronti dell'altro.

Viste le notevoli qualità femminili deducibili dal corpo biologico è evidente che la visione della natura soggiacente al femminismo differenzialista è una visione romantica.

Da tutte le femministe differenzialiste viene messa in evidenza la differenza femminile che si esplica nella procreazione: il corpo femminile per Irigaray in quanto porta dentro di sé il feto è indice della capacità di accoglienza femminile e in quanto allatta al seno è indice della capacità di darsi all'altro. Il fatto che le donne siano madri e si dedichino nella loro vita agli altri è indice per Gilligan dell'assunzione da parte femminile di un'etica della cura.

Se per le femministe differenzialiste quindi la natura è buona ciò corrisponde alla negatività della cultura: tutto ciò che è mediato dagli esseri umani tramite gli strumenti, come per esempio la tecnologia, ha in sé conseguenze nefaste sulla condizione umana. Irigaray sottolinea quanto la tecnologia possa portare a conseguenze mortali, invece il rispetto della differenza sessuale comporterebbe il rispetto per la vita umana. Gilligan ribadisce più volte che il ragionamento maschile non sia di tipo personale come quello femminile, ma sia matematico e strumentale, di contro all'espressività e all'empatia tipica delle donne.

Nel femminismo orientato al genere non vi è invece un giudizio morale né sulla natura né sulla cultura, ma vi è la descrizione di quanto ciò che appare naturale sia in realtà una costruzione culturale. Tutte le caratteristiche associate al sesso, come la presunta predisposizione delle donne alla cura e ai lavori domestici, sono di origine sociale, storica e politica, e come tali soggette al cambiamento. Da questa possibilità di cambiamento deriva la

stessa lotta femminista, giacchè se le diversità fossero irriducibili e ontologiche, non vi sarebbe ragione per auspicare delle politiche di mutamento della realtà.

Le due correnti, quella differenzialista e quella orientata al genere divergono, di conseguenza, in maniera radicale sull'analisi del rapporto fra donne e sfera pubblica. Per le differenzialiste il fatto che vi siano poche donne in politica e poche donne nei ruoli dirigenziali e nei ruoli di prestigio del settore lavorativo, dipende dalle qualità positive che le donne hanno. La politica è il luogo del maschile, dell'astratto e del razionale e dato che le donne sono concrete ed emotive è una conseguenza logica il fatto che la loro presenza in politica scarseggi. Nel mondo del lavoro, sostengono le differenzialiste, visto che le donne sono portate in maniera maggiore alla relazionalità, occupano quei settori in cui è richiesta in maniera maggiore tale capacità, quindi il settore della formazione, dell'educazione e della cura e dei servizi alle persone. Non si fa riferimento come invece le femministe della corrente del genere, fra cui Anne Phillips, a concetti quali la segregazione lavorativa, oppure al fatto che i settori "femminili" siano di solito quelli meno remunerati. Di contro, le femministe orientate al genere, leggono nella scarsa presenza delle donne in politica il riflesso dell'uguaglianza non raggiunta. Se a livello formale le donne non sono discriminate lo sono a livello sostanziale a causa della divisione sessuale del lavoro tuttora presente nelle famiglie. Le donne sono coloro che si occupano dei lavori domestici e del lavoro di cura, non perché siano portate a farlo dalla femminilità, ma perché conviene al genere maschile che sia così. Gli uomini delegando il lavoro di cura e il lavoro domestico hanno più tempo da dedicare a settori più prestigiosi, tanto nella sfera lavorativa, così da coprire ruoli dirigenziali, quanto nella sfera politica così da potersi occupare di politica a tempo pieno. Quelle stesse caratteristiche femminili di cui le differenzialiste attuano una apologia, ovvero il dedicarsi alla cura degli altri, sono per le femministe orientate al genere la causa della coeva oppressione femminile.

Le proposte politiche delle due correnti di riflesso divergono: per le differenzialiste il problema fondamentale della condizione femminile è che il mondo esterno è contrassegnato dall'androcentrismo e quindi la soluzione è mettere al centro i valori femminili; di contro all'uguaglianza si auspica il riconoscimento della libertà femminile. Eguaglianza significa infatti omologazione al modello maschile, quindi misconoscimento della peculiarità femminile e pertanto appiattimento sull'androcentrismo. Lo stesso discorso si avvanza nei

confronti delle politiche paritarie che sarebbero responsabili di volere parificare le donne al modello maschile.

Per le femministe orientate al genere il problema è la stessa esistenza di ciò che è considerato femminile e di ciò che è considerato maschile, quindi la conseguenza logica è la lotta per la decostruzione di ciò che è tipicamente assegnato al maschile e di ciò che tipicamente è assegnato al femminile. Se all'uomo è assegnata la razionalità/l'astratto/l'impersonale/individualismo e alle donne il sentimento/il concreto/l'interpersonale/l'altruismo, non è esaltando le qualità femminili sinora considerate negative che si migliora la condizione delle donne, ma mettendo in evidenza come queste opposizioni siano in realtà false. La maggior parte del pensiero esposto di Susan Moller Okin vuole essere una decostruzione dei falsi dualismi.

Le differenzialiste auspicano una realtà marcata con il segno della differenza sessuale, al fine di accantonare il falso universalismo che in realtà celerebbe lo standard maschile, e pertanto propongono diritti sessuati, ovvero validi o soltanto per gli uomini o soltanto per le donne. Per migliorare la condizione femminile si ritiene necessario sessualizzare tutto l'esistente, dalla morale alla politica, dal diritto al linguaggio.

Invece, le femministe orientate al genere auspicano una realtà priva del genere, in cui tutti e tutte siano liberi/e di divenire ciò che desiderano essere. Si concentrano soprattutto sulle dinamiche familiari che sono indicate da tutte le autrici, da Okin a Delphy, come la causa della non raggiunta eguaglianza fra uomo e donna. Il lavoro pagato femminile pur essendo un traguardo raggiunto dalle donne significa molto spesso doppio lavoro, visto che esiste anche il lavoro familiare non considerato in quanto tale e quindi non pagato. Le donne a causa dell'obbligo non scritto di far fronte a tale tipo di lavoro, sono costrette a scegliere lavori che si conciliano con l'impegno domestico, che non sono certo lavori di alto livello, e non hanno modo di occuparsi di problematiche politiche, o di sperare in una carriera politica. Gli effetti del lavoro domestico sono la segregazione lavorativa e lo scarso numero di donne in politica. Le femministe orientate al genere quindi auspicano la fine della subordinazione familiare femminile, al fine di poter raggiungere l'uguaglianza fra uomo e donna sia nella sfera considerata privata sia nella sfera considerata pubblica.

**Bibliografia: “Un dibattito nelle teorie femministe contemporanee: genere e differenza sessuale”.**

## **1. OPERE E ARTICOLI DI CARATTERE STORICO-POLITICO**

John Baker, *Arguing for equality*, Verso, Londra 1987

Ginevra Conti Odorisio, *Famiglia e Stato nella “République” di Jean Bodin*, Giappichelli Editore, Torino 1999

Ginevra Conti Odorisio, *Ragione e tradizione. La questione femminile nel pensiero politico*, ARACNE editrice S.r.l., Roma 2005

Ginevra Conti Odorisio, Fiorenza Taricone, *Per filo e per segno, Antologia di testi politici sulla questione femminile dal XVII al XIX secolo*, G. Giappichelli Editore, Torino 2008, p. 156

Alasdair MacIntyre, *After virtue: a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, tr. it. di Giampaolo Ferretti, *Anarchia, Stato e Utopia* (introduzione di Sebastiano Maffettone), Net, Milano 2005

Susan Moller Okin, *Women in western political thought* Princeton , Princeton UP 1992

Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982

Kate Soper, *Naked human nature and the draperies of costum. Wollstonecraft on equality and democracy*, in *Mary Wollstonecraft and 200 years of feminism*, Eileen Janes Yeo, Londra, New York 1997

## **2. OPERE DI CARATTERE GENERALE SUL FEMMINISMO CONTEMPORANEO**

(a cura di) T. Bertilotti, C. Galasso, A. Gissi e F. Lagorio, *Altri femminismi. Corpi culture lavoro*, Manifestolibri, Roma 2006

Paola Bono and Sandra Kemp, *Italian feminist thought. A reader*, Basil Blackwell, Cambridge 1991

(A cura di) Paola Bono, *Questioni di teoria femminista. Un dibattito internazionale Glasgow Luglio 1991*, La tartaruga Edizioni, Milano 1993

- Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella Editore, Roma 2002
- Rosi Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, manifestolibri, Roma 2005 n.e.
- Judith Butler e Joan W. Scott, *Feminist theorize the political*, Routledge, New York London 1992
- Judith Butler, *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*, Routledge, London, 1993, tr.it *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge 1990, tr. It *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.
- Judith Butler, *Undoing gender*, Routledge, New York-London 2004, tr.it Patrizia Maffezzoli, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006
- Teresa de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999,
- Ida Dominijanni, "Tradizione di donne. Gli studi femministi in Italia. Bilanci e progetti, a Modena", *Il Manifesto*, 14 3 1987
- Ida Dominijanni, "La ricchezza immobile. Lo stato di crisi del femminismo in un convegno a Firenze", *Il Manifesto*, 27 1 1988
- Ida Dominijanni, "La comunicazione interrotta. Il convegno di studi femministi di Modena riletto un anno dopo", *Il Manifesto*, 23 1 1988
- Hester Eisenstein, *Contemporary feminist thought*, G. K. Hall, Boston 1983
- Zillah Eisenstein, *The radical future of liberal feminism*, Longman, Londra 1981
- Yasmine Ergas, *Nelle maglie della politica. Femminismo, istituzioni e politiche sociali nell'Italia degli anni '70*, Franco Angeli, Milano 1986
- Maria Joan Falco, *Feminism and epistemology: approach to research in women and politics* Binghamton, N. Y.: Haworth press, 1987
- Miranda Fricker, Jennifer Hornsby, *The Cambridge companion to feminism in philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000
- Anna Elisabetta Galeotti, *Teorie politiche femministe*, in *Manuale di filosofia politica. Annali di etica pubblica 2/1996*, a cura di Sebastiano Maffettone e Salvatore Veca, Donzelli Editore, 1996
- Stefania Giannotti, "Dopo un convegno", *Fluttuaria* n 1 Gennaio/Febbraio 1987

Maya J. Goldenberg, "The problem of exclusion in feminist theory and politics: a metaphysical investigation into constructing a category of "woman"", *Journal of gender studies*, vol 16, n 2, Luglio, 2007

Jean Grimshaw, *Feminist philosophers. Women's perspectives on philosophical traditions*, Wheatsheaf Books (Harvester Press), Brighton 1986

Donna Haraway, *Simians, cyborg and women: the reinvention of nature*, Free Assosiation Books, London 1991; tr.it (a cura di) Liana Borghi, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

Stevi Jackson and Jackie Jones, *Contemporary feminists theories*, Edinburgh, Edinburgh university press 1998

Jane S. Jaquette, "Feminism and the challenges of the "Post-Cold war" world", *International Feminist Journal of Politics*, vol 5, n 3, Novembre 2003

Eléonore Lépinard, "The contentious subject of feminism: defining *women* in France from the second wave to parity", *Signs*, vol 32, n 2, 2007

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Rivolta femminile, Milano 1974

(A cura di) Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi Doria, *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987

Susan Moller Okin, "Feminism and multiculturalism: some tensions", *Ethics* vol 108 n 4 1998

Anna Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Viella Roma 2007

Joan W. Scott, *Feminism and history*, Oxford University Press, Oxford 1996

(a cura di) Rosalba Spagnoletti, *I movimenti femministi in Italia*, Edizioni Samonà e Savelli, Roma 1971

Judith Squire, Sandra Kemp, *Feminisms*, Oxford University Press, Oxford 1997

Imelda Whelehan, *Modern feminist thought. From the second wave to "post-feminism"*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1995

Diane Wolf, *Feminist dilemma in fieldwork*, Boulder Westview Press 1996

### 3. OPERE E ARTICOLI ORIENTATI AL GENERE

- AA.VV. *Genere e cittadinanza. Donne sulla scena pubblica*, Ruffa, Roma 2000
- AA. VV., *Rethinking gender*, Berkley journal of sociology, University of California 2004
- Marina Addis Saba, Ginevra Conti Odorisio, Beatrice Pisa, Fiorenza Taricone, *Storia delle donne una scienza possibile*, edizioni Felina Libri, Roma 1986
- Rachel Alsop, *Theorizing gender*, Cambridge Polity Press 2002
- John Archer, *Sex and gender*, Cambridge University press 2002
- (A cura di) Donatella Barazzetti e Carmen Leccardi, *Genere e mutamento sociale. Le donne tra soggettività, politica e istituzioni*, Rubbettino 2001
- Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, *Feminism as critique: essays on the politics of gender in late capitalism societies*, Polity Press, Cambridge 1994.
- Catherine Belsey e Jane Moore, *The feminist Reader: essays in gender and the politics of literary criticism*, Macmillan, Londra 1989
- (A cura di) Franca Bimbi e Alisa Del Re, *Genere e democrazia. La cittadinanza delle donne a cinquant'anni dal voto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997
- (a cura di) Gisela Bock e Susan James, *Beyond equality and difference. Citizenship, feminist politics and female subjectivity*, Routledge, London 1992
- Wendy Brown, *Manhood and politics*, Totowa, N. J. Rowman and Littlefield 1988 (c10)
- Berenice A. Carroll, *Liberating women's history. Theoretical and critical essays*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London 1976
- Mina Davis Caulfield, "Sexuality in human evolution: what is "natural" in sex?", *Feminist studies*, vol 11, n 2 Summer 1985
- Paola Cavallari, "La metafisica dell'irriducibilmente Altra. Riformismo e radicalità nella filosofia femminista", *Lapis* 25, Marzo 1995.
- Thina Chanter, *Rethinking sex and gender*, Spindel conference 1996, *The southern journal of philosophy: a quarterly journal* Department of philosophy, University of Memphis 1997
- Nancy Chodorow., *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley 1978 (trad. it. di A. Bottini, *La funzione materna*, Rosenberg & Selliers, Milano 1991).

Nancy Chodorow, "Feminism and difference: gender, relation and difference in psychoanalytic perspective", *Socialist review*, 46, 1979

Erica Cislighi et alii, *Genere e pari opportunità: teorie e pratiche*, Università degli studi di Bergamo 2004

Judith Claver "Choosing either/or: a critique of metaphysical feminism", *Feminist studies*, 5, n 2, summer 1979

Françoise Collin, *La disputa della differenza o il problema delle donne in filosofia* in M.Duby, M Pierrot, in *Storia delle donne. il Novecento*, Roma, Bari, Laterza 1995.

Robert W. Connell, *Gender and power. Society, the person and sexual politics*, Polity Press, Cambridge 1997

Ginevra Conti Odorisio, *Storia dell'idea femminista in Italia*, ERI, Torino 1980

Ginevra Conti Odorisio (a cura di), *Gli studi sulle donne nelle Università: ricerca e trasformazione del sapere*, ESI, Napoli 1986

Ginevra Conti Odorisio "La rivoluzione femminile" in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Eredità del Novecento, Appendice 2000*, a cura di Ennio di Nolfo e Guido Pescosolido, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Tracani, Roma.

Cristina Demaria, *Teorie di genere*, RCS libri, Milano 2003

Doroty Dinnerstein, *The mermaid and the minotaur: sexual arrangements and human malaise*, Harper Colophon, New York 1977

Paola Di Cori. *Altre storie. Per una critica femminista della storia* Clueb Bologna 1996

Paola Di Cori, Donatella Barazzetti, *Gli studi delle donne in Italia. Una guida critica*, Carocci editore, Roma 2001

Ellen Dubois, Mari Jo Buhle, Temma Kaplan, Gerda Lerner e Carroll Smith-Rosenberg, "Politics and culture in women's history: a symposium", *Feminist studies*, vol 6, n 1 1980

Joan Kelly, *Women, history, and theory*, University of Chicago Press, Chicago 1986

Joan Evelin e Carol Bacchi, "What are we mainstreaming when we mainstream gender?", *International Feminist Journal of Politics*, vol 7, n 4, Dicembre 2005

Ida Farè, "Sentieri per un'androginia", *Fluttuaria* n 4 Ottobre/Novembre 1987

Anne Fausto-Sterling, *Myths of gender: biological theories about women and men*, Basic books, New York 1986

Anne Fausto-Sterling, *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality*, Basic books, New York 2000

Owen Flanagan, *Variety of moral personality: ethics and psychological realism*, Harvard University press, Cambridge 1991

Becky Francis “Relativism, Realism, and feminism: an analysis of theoretical tensions in research on gender identity”, *Journal of gender studies*, vol 11, n 1, 2002

Elena Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine. L'influenza dei condizionamenti sociali nella formazione del ruolo femminile nei primi anni di vita*, Feltrinelli, Milano 1973.

Carol C. Gould, *Gender*, Prometheus Book, New York 1997

Myra J. Hird, “Gender’s nature. Intersexuality, transsexualism and the “sex”/ “gender” binary”, *Feminist theory*, vol 1, 3 2000

Meredith M Kimbal, *Feminist vision of gender similarities and differences*, Harrington Park press, New York London 1995

Lawrence Kohlberg *Moral stages: a current formulation and a response to critics*, Kargel, Basel 1983; *Essays on moral development*, Harper & Raw, San Francisco 1981-1984

Sebina Lovibond, ““Gendering” as an ethical concept”, *Feminist theory*, vol 2, n 2, 2001.

Helen Malson e Catherine Swann, “Re-producing “woman’s” body: reflections on the (dis)place(ments) of “reproduction” for (post)modern women”, *Journal of gender studies*, vol 12, n 3, 2003.

Barbara Marshall, *Configuring gender: exploration in theory and politics*, Peterborough Broadview press 2000

Jean Baker Miller, *Toward a new psychology of women*, Beacon, Boston 1977

Uma Narayan, “Undoing the *Package Picture* of cultures”, *Signs*, v. 25 n 4, 2000, pp. 1083-1086;

Uma Narayan “Essence of culture and sense of history: a feminist critique of cultural essentialism”, *Hypatia*, v. 13, n 2, 1988 pp. 86-106

Linda J. Nicholson, “Women, morality, and history”, *Social research*, v. 50, n 3, Autumn 1983

Linda Nicholson, *Gender and History*, Columbia University Press, New York 1986

Linda Nicholson, *Gender. The limits of social theory in the age of the family*, Columbia University Press, New York 1986.

Ann Oakley, *Sex, gender and society*, Temple Smith, Londra 1972

Sherrie Ortner e Harriet Whitehead, *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, New York 1981

Simonetta Piccone Stella, Chiara Saraceno., *Genere. La costruzione sociale del maschile e femminile*, Il Mulino, Bologna 1996.

Gianna Pomata, *La storia delle donne. Una questione di confine*, in *Gli strumenti della ricerca*, 2. *Questioni di metodo*, vol II, La Nuova Italia, Firenze 1983

Vicky Randall e Georgina Waylen, *Gender, politics and the state*, Routledge, London New York 1998

Denise Riley, "Am I that name?" *Feminism and the category of "women" in history*, Macmillan Press, London 1988

Anna Rossi-Doria, *Riformulare il concetto di uguaglianza in Cultura e politica delle donne e la sinistra in Italia. Atti del seminario nazionale di Roma 4 e 5 Maggio 1992*.

Gayle S. Rubin, "The traffic in women: notes on the "political economy" of sex", in R.R. Reiter (a cura di), *Towards an anthropology of women*, New York 1975; tr. It non completa: (a cura di) A. Buttifuoco, "Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud", *Nuova Dwf*, n 1 Ottobre-Dicembre 1976.

Elisabetta Ruspini, *Le identità di genere*, Carocci editore, Roma 2003

Joan W. Scott, "Gender: a useful category of historical analysis", *The American historical review*, n 1. vol 5, 1986; tr. It. "Il genere: un'utile categoria di indagine storica", *Rivista di storia contemporanea*, fasc. 4, 1987, pp. 560-586

Wendy Sarvasy "Beyond the Difference versus Equality Policy Debate: Postsuffrage Feminism, Citizenship, and the Quest for a Feminist Welfare State" *Signs*, Vol. 17, N. 2, Winter, 1992, pp. 329-362

Joan Scott, *Parità: sexual equality and the crisis of French universalism*, Chicago London University of Chicago press 2005.

Amartya Sen, *Development as freedom*, Alfred A Knopf, New York 1999. Tr. It (a cura di) Gianni Rigamonti, *Lo sviluppo è libertà: perchè non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000

Joan W. Scott, *Gender and the politics of History*, Columbia University Press, New York 1988

Lynne Segal, *Is the future female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*, Virago Press, Londra 1987.

Kate Soper, *Troubled pleasures: writings on gender, politics and hedonism*, Verso, Londra 1990

Ann Snitow, Christine Stansell, e Sharon Thompson, *Powers of desire: the politics of sexuality*, Monthly review press, New York 1983

Judith Squire, *Gender in political theory*, Polity Press, Cambridge 1999.

Judith Squire, *The new politics of gender equality*, Palgrave Macmillan, New York 2007

Carol S. Vance, *Pleasure and danger: exploring female sexuality*, Routledge & Kegan Paul, Boston 1984

Eleni Varikas, *Il sesso e il genere. L'esclusione delle donne dalle società moderne*, Edizioni Alegre, Roma 2009

Brenda Mae Woodhill e Curtis A. Samuels, "Desiderable and undesirable androgyny: a prescription for the twenty-first century", *Journal of gender studies*, vol 13, n 1, Marzo 2004

Giovanna Zincone, *Fuga dall'essenzialismo: un bilancio degli studi su donne e politica*, Il Segnalibro Editore, Torino 1990.

#### **4. OPERE E ARTICOLI RIGURDANTI LA GENDER THEORY DEI PAESI DI LINGUA ANGLOSASSONE**

Linda Alcoff, "Cultural feminism versus post-structuralism: the identity crisis in feminist theory" *Signs*, vol 13, n 3, 1988

Chris Armstrong "Complex equality: beyond equality and difference" *Feminist theory*, vol 3, n.1, 2002

Judy Auerbach, Linda Blum, Vicki Smith, Christine Williams, "Commentary on Gilligan's *In a different voice*", *Feminist Studies*, V 11, n 1 (Spring) 1985, pp. 149-161.

Carol Lee Bacchi, *Same difference. Feminism and sexual difference*, Allen & Unwin, North Sydney 1990

Michelle Barret e Anne Phillips, *Destabilizing Theory: contemporary feminist debates*, Polity Press, Cambridge 1992

Seyla Benhabib, "The generalized and the concrete other. The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory", in Benhabib and Cornell, *Feminism as critique: essays on the politics of gender in late capitalism societies*, Polity Press, Cambridge 1994, pp. 76-95

Paola Bono, "Virtù femminili o soggettività politica. Il dibattito anglosassone sulla moralità altra proposta da Gilligan" *Reti*, n 2-3 Marzo-Giugno 1990

John M Broughton "Women's rationality and men's virtues: a critique of gender dualism in Gilligan's theory of moral development", *Social research*, vol. 50, n 3, 1983

Judith Clavir, "Choosing either/or: a critique of metaphysical feminism", *Feminist Studies*, v.5, n.2, Summer 1979

Mary Dietz, "Citizenship with a feminist face : the problem with maternal thinking" *Political theory*, 13, 1985

Andrea Dworkin, *Intercourse*, The free press, New York 1987

Andrea Dworkin, *Letters from a war zone*, E. P. Dutton, New York 1988

Owen J. Flanagan, Jonathan E. Adler, "Impartiality and particularity", *Social research*, Vol. 50, n 3, 1983

Owen Flanagan e Kathryn Jackson, "Justice, care and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisited", *Ethics* 97 n 3, 1987

Catherine G. Greeno e Eleonor E Maccoby "How different is the 'different voice' ?" and Gilligan reply" in *Signs*, 11, n 2, 1986

Judith Grant, "Andrea Dworkin and the social construction of gender: a retrospective", *Signs*, vol 31, n 4, 2006

Genevieve Lloyd, "Reason, gender and morality in the history of philosophy", *Social Research*, v. 50, n.3, Autunno 1983, pp. 490-513

Catharine MacKinnon "Feminism, marxism and the state: an agenda for theory", *Signs*, vol 7, n 3 1982

Catharine A. MacKinnon, *Toward a feminist theory of the state*, Harvard University Press, London 1989

Ruth Milkman, "Women's history and the Sears case", *Feminist studies* vol 12 n 2 Estate 1986

Debra Nails, "Social-scientific sexism: Gilligan mismeasure of man", *Social research*, vol. 50, n 3, 1983

Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, Harvard U.P., Cambridge, Massachusetts 1997

Martha Nussbaum, "The professor of parody", *The New Republic*, 22 Febbraio 1999

Martha Nussbaum, *Women and human development. The capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2000, tr.it di Wanda Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001.

Martha Nussbaum, *Upheavels of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001

Linda K. Kerber, Catherine G. Greeno e Eleonor E. Maccoby, Zella Luria, Carol B. Stack, e Carol Gilligan, "On *In a different voice: an interdisciplinary forum*", *Signs* vol 11, n 21 1989

Mary Ann O'Loughlin, "Responsibility and Moral Maturity in the control of fertility – or, a woman's place is in the wrong", *Social Research*, v. 50, n. 3, Autunno 1983.

Susan Moller Okin, "Reason and feeling in thinking about justice", *Ethics*, v. 99 n.2, Gennaio 1989, pp 229-249

Susan Moller Okin, *Thinking like a woman* in D. L. Rhode, *Theoretical perspectives on sexual difference*, New Haven Yale UP 1990

Susan Moller Okin, "Gender inequality and cultural differences", *Political Theory*, vol 22, n 1, 1994

Susan Moller Okin, *Justice, gender and family*, Basic Books, New York 1989 tr.it. Maria Chiara Pievatolo, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Edizioni Dedalo, Bari 1999

Adams Parveen e Elizabeth Cowie, *The woman in question*, Verso, London New York 1990

Anne Phillips, *Feminism and equality*, Basil Blackwell, Oxford 1987

Anne Phillips, *Engendering Democracy*, Polity Press, Cambridge 1991

Anne Phillips, *Democracy and difference*, Polity Press, Cambridge 1993

Anne Phillips, *The politics of presence*, Clarendon Press, Oxford 1995

Anne Phillips, *Which equalities matter*, Polity Press, Cambridge 1999

Anne Phillips, "Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy" in M. Molyneux,.; S.Razavi *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Anne Phillips, "Feminism and the Politics of Difference. Or, Where Have All the Women Gone?" In S. James, S. Palmer, *Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy*, Hart Publishing, Oxford 2008.

Anne Phillips, "Does Feminism Need a Conception of Civil Society?" in W. Kymlicka, .; S. Chambers, *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton 2002

Anne Phillips, "Identity Politics: Have We Now Had Enough?" In Andersen, J.; Siim, B. Palgrave *The Politics of Inclusion and Empowerment: Gender, Class and Citizenship*, Macmillan, Londra 2004

Anne Phillips, "Defending equality of outcome", *Journal of political philosophy*, v. 12, n.1, 2004, pp. 1-19

Anne Phillips. "Dilemmas of gender and culture: the judge, the democrat and the political activist" in A. Eisenberg, J. Spinner Halev, *Minorities within minorities: equality, rights and diversity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Anne Phillips, "'Really' equal, opportunities and autonomy", *Journal of political philosophy*, vol 14, n 1, 2006

Anne Phillips, *Multiculturalism without culture*, Princeton University Press, Princeton 2007

Leslie Wahl Rabine, "A feminist politics of non-identity", *Feminist studies* vol 14, n 1, 1988

Martha J. Reineke, "The politics of difference: a critique of Carol Gilligan", *Canadian Journal of Feminist Ethics*, vol 2, n 1, spring 1987

Deborah L. Rhode, *Justice and gender. Sex discrimination and the law*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1989

Deborah L. Rhode, *Theoretical perspectives on sexual difference*, Yale University 1990

Joan W. Scott, "Decostructing equality – versus difference: or the use of post-structuralist theory for feminism", *Feminist studies* vol 14, n 1, 1988.

Judith Stacey, "The new conservative feminism", *Feminist Studies*, v. 9, n. 3, (Fall), 1983, pp. 559-583

Joan Tronto, "Women's morality: beyond gender difference to a theory of care" *Signs* 12 n 4, 1987

Joan Tronto, "Context is all: feminist and theories of citizenship", *Daedalus* 116, 1987

James C. Walker, "In a diffident voice: cryptoseparatist analysis of female moral development", *Social research* vol. 50, n 3, 1983

Lawrence J. Walker, "Sex differences in the development of moral reasoning: a critical review", *Child development*, 55, 1984

Elizabeth Wolgast, "Wrong rights", *Hypatia*, vol 2, n 1, 1987

Jennifer Yip, "Talk delivered at the University of Utah. Colloquium sponsored by the Departments of Philosophy and Political Science in memory of Susan Okin (29 October 2004)", *International Feminist Journal of Politics*, vol 7, n 2, Giugno 2005

## 6. OPERE E ARTICOLI RIGUARDANTI LA GENDER THEORY FRANCESE

Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre*, Edition Edile Jacob, 1986; tr. It. Di Simona Martini Vigezzi, *L'Uno è l'altra. Sulle relazioni tra l'uomo e la donna*, Longanesi Milano 1987;

Id, *Fousse Route*, Odil jacob 2003, tr. It di Ester Dornetti, *La strada degli errori. Il pensiero femminista al bivio*, Feltrinelli 2004

Abigail Bray, "Not woman enough. Irigaray's culture of difference", *Feminist theory*, vol 2, n 3, 2001

Carolyn Burke, "Irigaray through the looking glass", *Feminist studies*, 7 n 2 1981

Christine Delphy, "Il nemico numero uno" in (a cura del) Gruppo Anabasi di Milano, *Donne è bello*, Grafiche Liton, Casalfiumanese 1972 (trad. italiana di *L'ennemi principal* in *Partisans*, numero speciale "Libération des femmes année 0", luglio-ottobre 1970)

Christine Delphy, *Continuities and Discontinuities in Marriage and Divorce*, in Diana LEONARD BARKER and Sheila ALLEN (eds.), *Sexual Division and Society*, London, Tavistock, 1976

Christine Delphy, « For a materialism feminism », in *Feminist Issue*, n. 2, 1980

Christine Delphy, *Close to home: a materialist analysis of women's oppression*, Hutchinson, London 1984.

Christine Delphy, « Le patriarcat : une oppression spécifique », in Louis ASTRE (ed.), *Le féminisme et ses enjeux*, FEN, Edilig, 1988

Christine Delphy e Diana Leonard, *Familiar exploitation: a new analysis of marriage in contemporary western societies*, Polity press, Cambridge 1992.

Christine Delphy, "Rethinking Sex and Gender", in *Women's Studies International Forum*, Vol. 16, n.1, 1993

Christine Delphy, "Changing Women in A Changing Europe: Is "Difference" the Future for Feminism?", in *Women's Studies International Forum*, Vol. 17, n. 2/3, marzo-giugno 1994

Christine Delphy, "Sharing the same table : Consumption and the Family", in Stevi JACKSON e Shaun MOORES (eds.), *The Politics of Domestic Consumption: Critical Readings*, Prentice-Hall/Harvester Wheatsheaf, 1995

Christine Delphy, « Economic violence and male violence », in *Nouvelles Questions féministes*, vol 2, n.21, 2002

Danielle Haase-Dubosc, "Sexual difference and politics in France today", *Feminist studies*, 25 n 1 1999

Geneviève Fraisse, *La differenza tra i sessi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996

Françoise Gaspard "De la parité: genèse d'un concept , naissance d'un mouvement", *Nouvelle Questions féministes*, vol 15, n 4 1994.

Maryse Guerlais, "Vers une nouvelle idéologie du droit statutaire: le temps de la difference", *Nouvelle Questions Féministes* n 16-17-18, 1991

Alain Lipietz "Parité au masculin", *Nouvelle Questions féministes*, vol 15, n 4 1994.

Eliane Viennot "Parité: les féministes entre défis politiques et révolution culturelle". *Nouvelle Questions féministes*, vol 15, n 4 1994.

## **7. OPERE E ARTICOLI RIGUARDANTI LA GENDER THEORY ITALIANA**

Luisa Accati, "Explicit meanings: catholicism, matriarchy and the distinctive problem of Italian feminism", *Gender & History*, v.7 n 2, August 1995, pp. 241-259

AA.VV., "Donne, non c'è un solo pensiero", *Il Manifesto*, 5 7 1994

Bianca Beccalli (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano 1999

*Bollettino del C.L.I. Collegamento tra lesbiche italiane. Anno IV Maggio/Giugno 1985*

*Bollettino del C.L.I. Collegamento tra lesbiche italiane. Anno IV Settembre 1985*

Lidia Cirillo, *Meglio orfane: per una critica femminista al pensiero della differenza*. Nuove edizioni internazionali, Milano 1993

Lidia Cirillo, *Lettera alle Romane. Sussidiario per una scuola dell'obbligo del femminismo*, Il dito e la luna, Milano 2001.

Comitato promotore della legge di iniziativa popolare contro la violenza sessuale "La nostra risposta alla lettera della Libreria delle donne di Milano", *Il foglio de Il Paese delle donne*, anno I, n 148-149-150-151-152-153-154 del 30 Novembre 1-2-3-4-5-6 Dicembre 1988.

*E l'ultima chiuda la porta. L'importanza di chiamarsi lesbiche*. Quaderni viola n 4, Nuove Edizioni Internazionali, 1995

Franca Fossati, "La predica che divide le femministe", *Europa* 15 Aprile 2007

Pieranna Garavaso e Nicla Vassallo, *Filosofia delle donne*, Editori Laterza, Bari 2007.

Miriam Mafai, "Le vedove di Lenin e la deriva femminista", *Micromega* 4/90.

Miriam Mafai, "Il mondo delle donne", *La Repubblica*, 3 10 1990

*Maria e il mago. Ovvero le lezioni italiane: atti di un convegno di donne sulla crisi della sinistra e l'ascesa della destra in Italia*. Quaderni viola n 3 , Nuove Edizioni Internazionali, 1995

Lea Melandri, "Parentele insospettabili", *Lapis* n 5 Settembre 1989

Lea Melandri, "Papa Weininger", *Lapis* n 3 Marzo 1989

Lea Melandri, "Il linguaggio della Dea. Come liberarsi di un mito.", *Lapis* 26, giugno 1995

Lea Melandri, "L'enigma di Freud", *Lapis* 28, Dicembre 1995

Lea Melandri "Percorsi del femminismo milanese a confronto", *Lapis* 12, Dicembre 1996

Lea Melandri, "Le semplificazioni della politica", *Lapis* n 1 Dicembre 1987

Silvia Motta e Daniela Pellegrini, "La testa il corpo il cuore", *Fluttuaria* n 5 Gennaio/Febbraio 1988

Antonella Nappi, "Non siamo estranee", *Fluttuaria* n 15 1991

Giovanna Pala del Collettivo Pompeo Magno "Una risposta alla lettera della Libreria di Milano", *Il foglio de Il Paese delle donne* Anno I n 110-111-112-113 del 18-19-20-21 Ottobre 1988

Daniela Pellegrini, "Per abitare il mondo", *Fluttuaria* n 13-14 1990

Isabella Peretti “Il disordine creato dalla differenza. Una rassegna per una discussione”, *Reti*, n4 Luglio Agosto 1990

Maria Chiara Pievatolo, “Sul sesso delle costituzioni: uguaglianza giuridica e differenza sessuale”, *Democrazia e diritto*, vol 2, n 2, 1999

Maria Chiara Pievatolo, “Credere di essere uguali: un argomento minimo per un femminismo dell’uguaglianza”, *Democrazia e diritto*, vol 1, n.1, 2001

Luciana Piddu, Carla Pochini, Angela Uneddu di “luoghi di donne”, “L’autorità è di destra”, *Il Manifesto*, 22 7 1994

Nicoletta Poidimani, “...e il piacere? Il godimento oltre la differenza”, Colibrì 1997

Nicoletta Poidimani (postfazione Porpora Marcasciano), *Oltre le monoculture del genere*, Mimesis Milano 2006

Rosella Prezzo, “Esercizi spirituali e volontà di potenza. Far politica secondo Via Dogana”, *Lapis* n 23, Settembre 1994

Angela Putino, *Amiche mie isteriche*, Cronopio, Napoli 1998

Franco Rella, *Asterischi*, Feltrinelli, Milano 1989

Rossana Rossanda. “Politica: significati e progetti. Le diverse strade della carta e dell’affidamento”, *Reti* n 1, Settembre Ottobre 1987.

Rossana Rossanda, “I sessi nel diritto. Discutendo la proposta politica di Sottosopra”, *Reti* n 3-4, Maggio-Agosto 1989.

Rossana Rossanda, “Le donne (e gli uomini)”, *Il Manifesto*, 16 9 1994

Chiara Saraceno, “Non c’è più un “voto delle donne””, *Reti* n 1, Settembre Ottobre 1987.

Chiara Saraceno, “Differenza sessuale: una gabbia troppo stretta o una scorciatoia troppo facile?”, *Reti*, n 5, settembre-ottobre 1989.

Marina Sbisà, *Relazione al Convegno: “Donne e Segni. Le (trans)figure della differenza”*. Centro Internazionale di semiotica e linguistica, Urbino 12-14 Luglio 2001

Un contributo del C.L.I. al dibattito aperto dal Gruppo n 4 di Milano, *Il nostro mondo comune*, Felina Editrice, Roma 1983

Grazia Zuffa “Tra libertà e necessità. A proposito di *Non credere di avere diritti*”, *Reti* n 1, Settembre Ottobre 1987.

## 8. OPERE E ARTICOLI RIGUARDANTI IL FEMMINISMO DIFFERENZIALISTA STATUNITENSE

(A cura di) Bianca Beccalli e Chiara Matteucci, *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La Tartaruga edizioni, Milano 2005

Mary Daly, *The Church and the second sex*, Chapman, London 1968

Mary Daly, *Beyond God the father: toward a philosophy of women liberation*, Beacon press, Boston, 1973

Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Beacon press, Boston 1978

Mary Daly, *Quintessence... realizing the archaic future : a radical elemental feminist manifesto*, Beacon, Boston 1998

Teresa de Lauretis, "Eccentric subject: feminist theory and historical consciousness", *Feminist studies*, vol 16 n 1 1990.

Jean Bethke Elshtain, *Public man, private woman. Women in social and political thought*, Princeton University Press, Princeton 1981.

Jean Bethke Elshtain, "Feminism, family, community", *dissent*, v. 29, n 4, (fall) 1982, pp. 442-449

Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, 1982, Tr. it. di Adriana Bottini, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987

Roberta Guerrina "Equality, difference and motherhood: the case for a feminist analysis of equal rights and maternity legislation" *Journal of gender studies*, vol 10 n 1, 1 marzo 2001

Eva Kittey e Diana Meyers, *Woman and moral theory*, Rowman and Allenheld, Totowa, N.J, 1986

Nel Noddings, *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley 1984

Adrienne Rich, *Of woman born : motherhood as experience and institution*, Bentham books, New York 1977

Adrienne Rich, *On lies, secret and silence*, Norton, New York 1979

Sara Ruddick, "Maternal Thinking", *Feminist studies*, vol 6, n 2, summer 1980.

- Sarah Ruddick, *Maternal thinking: towards a politics of peace*, Beacon Press, Londra 1989.
- Adrienne Rich, *On lies, secrets and silences: selected prose 1966-1978*, Norton & Company, New York 1980
- Carole Pateman, E. Gross, *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Northwestern U.P., Boston 1987
- Carole Pateman, *The sexual contract*, Polity Press, Cambridge 1988, pp. 184-185. Tr.it (a cura di) Cristina Biasini, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Janice Raymond, *A passion for friends. Toward a philosophy of female affection*, The women's press, London 1986
- Adrienne Rich, *Blood, bread, and poetry : selected prose, 1979-1985*, Norton, New York 1986.
- Sara Ruddick, "Preservative love and military destruction: some reflection on mothering and peace", in Joyce Trebilcot (a cura di), *Mothering: essays in feminist theory*, Rowman and Allanheld, Totowa NJ 1984
- Susan Sherwin, "A feminist approach to ethics", *Resources for feminist research*, vol 16, n 3, September 1987
- Debra Slogan, "Review of *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*", *Canadian Journal of feminist ethics*, vol 1, n 2, summer 1986
- Joyce Trebilcot (a cura di), *Mothering: essays in feminist theory*, Rowman and Allanheld, Totowa NJ 1984
- Lise Vogel, "Debating difference: feminism, pregnancy, and the workplace", *Feminist studies*, vol 16, n 1, 1990
- Iris Marion Young, *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton 1990. Tr. it ( a cura di) Adriana Bottini, presentazione Luigi Ferrajoli, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996

## **9. OPERE E ARTICOLI RIGUARDANTI IL FEMMINISMO DIFFERENZIALISTA FRANCESE**

AA.VV., "Another look, another women: retranslations of French feminism", *Yale French Studies*, n 87 1995

Rosi Braidotti, "Donne e filosofia in Francia", *Memoria*, n 15, v 3, 1985

Lidia Campagnano, "Irigaray. Due al governo nel regno di Utopia", *Il Manifesto*, 13 12 1994

Teresa de Lauretis "The essence of the triangle, or taking the risk of the essentialism seriously", *Differences* 1989 1-2 pp 3-37

Luce Irigaray, (trad. it. e cura di L.Muraro) *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985

Luce Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991

Luce Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Luce Irigaray, *Tra Oriente e Occidente*, manifestolibri, Roma 1998

"La parité contre", *Nouvelles questions feministes* vol 16, n 2, 1995 monografico

Luisa Muraro, "La conoscenza secondo Irigaray", *L'Unità*, 15 2 1989

Alison Stone, "From political to realist essentialism. Rereading Luce Irigaray", *Feminist Theory*, vol 5, n 1, 2004

Jane Jenson, "Representations of difference: the variety of French Feminism", *New Left Review* 180, Marzo-Aprile 1990

## **10. OPERE E ARTICOLI RIGUARDANTI IL FEMMINISMO DIFFERENZIALISTA ITALIANO**

AA.VV., "Sottosopra ma con agio", *Noi Donne supplemento*, Febbraio 1983

AA.VV., "Fidati di lei, è una donna. L' "affidamento" tra donne due anni dopo "Sottosopra"', *Il Manifesto*, 29 3 1985

AA. VV. "Individue. Nascita del soggetto morale femminile", *Reti*, n 3-4, Maggio-Agosto 1989.

AA. VV. "Violenza sessuale. Meglio la legge attuale che una cattiva nuova legge", *Via Dogana* n 21-22 Maggio/Settembre 1995

Maria Luisa Agostaro, "Un no alla metafisica un sì all'etica. Al centro Virginia Woolf si è discusso del pensiero della differenza", *Il Paese delle Donne*, 29 4 1986

"Alcuni documenti sulla pratica politica", *Fascicolo speciale di Sottosopra*, Dicembre 1976

Maria Benvenuti, Pinuccia Barbieri, Vanna Chiarabini, Lia Cigarini, Giordana Masotto, Silvia Motta, Oriella Savoldi, Lorenza Zanuso, *Lavoro e maternità, esperienze e innovazioni*, Tipografia Commerciale Società Cooperativa, Mantova 2008

(A cura di) Emy Beseghi e Vittorio Telmon, *Educazione femminile: dalla parità alla differenza*, La Nuova Italia, Scandicci Firenze 1992

Alessandra Bocchetti, "Femminismo/Un nuovo incontro a Roma sul documento di "Sottosopra"", *Il Manifesto*, 19 5 1983

Maria Luisa Boccia, "Emancipazione a credito", *Il Manifesto*, 27 4 1985

Maria Luisa Boccia, *La differenza politica*, Il Saggiatore, Milano 2002;

Rosi Braidotti, "Una filosofia della passione? Questioni aperte.", *Il foglio de Il Paese delle donne*, anno IV, del 10-15 gennaio 1991.

Lidia Campagnano, "Il raggio lungo dell'autocoscienza", *Il Manifesto*, 24 1 1995

Maria Grazia Campari, "La misura maschile della parità", *Democrazia e diritto*, n 2 aprile-giugno 1993, anno XXXIII

Adriana Cavarero, "Così ridiamo al pensiero", *L'Unità*, 27 1 1989

Adriana Cavarero, "Nel cielo di Eva", *L'Unità*, 29 11 1990

Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1990

Adriana Cavarero, *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano 1995

Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997

Adriana Cavarero e Franco Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002

Centro culturale Virginia Woolf Università delle donne, *Programma 1987*, Edizioni centro culturale Virginia Woolf. Università delle donne 1987

Centro culturale Virginia Woolf, *Lo stato delle cose: separazione sì, scissione no*, Roma 1988

Centro culturale Virginia Woolf Università delle donne, *Programma 1988*, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf, Università delle donne.

Franca Chiaromonte, “L’onda lunga di “Sottosopra””, *Il Manifesto*, 22 2 1983

Coordinamento delle donne comuniste della zona Salario-Nomentano. *Incontri sul tema cultura della differenza sessuale*, Roma Maggio 1988

Anna Maria Crispino, “Dire “Io, donna, sono””, *L’Unità*, 11 3 1987

Elettra Deiana, “La forza simbolica della materialità”, *Il Manifesto*, 7 12 1994

Teresa de Lauretis “La pratica della differenza sessuale e il pensiero femminista in Italia”, *DWF* n 15, 1991.

Anna del Bo Boffino, “Lettera aperta a Miriam Mafai”, *L’Unità*, 30 10 1990

Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987

Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990

Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi. L’ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano 1992

Diotima, *Oltre l’uguaglianza: le radici femminili dell’autorità*, Liguori, Napoli 1995

Diotima, *Approfittare dell’assenza: punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli 2002

Diotima, *La magica forza del negativo*, Liguori, Napoli 2005

Diotima, *L’ombra della madre*, Liguori, Napoli 2007

Ida Dominijanni, “ “Sottosopra” riaccende la discussione”, *Il Manifesto*, 21 Gennaio 1983

Ida Dominijanni, “La politica della felicità. Il “Sottosopra” d’oro della Libreria delle donne di Milano”, *Il Manifesto*, 10 1 1989

Ida Dominijanni, “L’importante non è partecipare”, *Il Manifesto*, 23 11 1991

“E’ accaduto non per caso”, *Fascicolo speciale di Sottosopra*, Gennaio 1996

*Femminismo punto e a capo. Atti del seminario di formazione. Verona, 27 Ottobre 2001*

Luigi Ferrajoli, “La differenza sessuale e le garanzie dell’uguaglianza”, *Democrazia e diritto*, n 2 aprile-giugno 1993, anno XXXIII

Luigi Ferrajoli, “Il significato del principio di uguaglianza”, *Democrazia e diritto*, n 2-3 aprile-settembre 1994 anno XXXIV.

Clara Fiorillo, “Alla ricerca di un simbolico mai avuto. La discriminazione risiede nella struttura del pensiero assoluto”, *Il Paese delle Donne*, 24 12 1995

Marisa Forcina, *Dalla ragione non totalitaria al pensiero della differenza: interventi sul dibattito etico contemporaneo*, Cavallino, Capone 1990

(a cura di) Marisa Forcina, Angelo Prontera, Pia Italia Vergine, *Filosofia, donne, filosofie*, Milella, Lecce 1994

Marisa Forcina, *Ironia e saperi femminili: relazioni nella differenza*, Franco Angeli, Milano 1995

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

Marisa Forcina, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Franco Angeli, Milano 2000

Marisa Forcina, *Una cittadinanza di altro genere : discorso su un'idea politica e la sua storia*, Franco Angeli, Milano 2003.

Nicoletta Gandus “Per continuare a discutere”, *Democrazia e diritto*, n 2-3 aprile-settembre 1994 anno XXXIV

Maria Grazia Giammarinaro, “Diritto “leggero” e principi “pesanti”, *Democrazia e diritto*, , n 2-3 aprile-settembre 1994 anno XXXIV.

Letizia Gianformaggio, “Soggettività politica delle donne: strategie contro”, *Democrazia e diritto*, n 2-3 aprile-settembre 1994 anno XXXIV.

Letizia Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*, Il Mulino, Bologna 2005

A. Gn., “Le filosofe si organizzano e sgridano Platone”, *La Repubblica*, 10 11 1990

Rosaria Guacci, “Pari o *dispari*”, *Fluttuaria* n 6-7 Marzo/Giugno 1988

Laura A. Hebert, "Taking "Difference" seriously: feminisms and the "Man Question", *Journal of gender studies*, vol 16, n1, Marzo 2007.

Intervista di Antonio Padalino a Vilma Occhipinti Gozzini, "Nel nome della madre", *Panorama*, 16 10 1988

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987

Libreria delle Donne di Milano "Lettera aperta" *Il foglio de Il Paese delle donne*, anno I, n. 98-99-100-101 del 20-21-22-23 Settembre 1988.

Claudia Mancina, *Differenze nell'eticità: amore, famiglia, società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1991.

Chiara Martucci, *Libreria delle donne di Milano. Un laboratorio di pratica politica*, Fondazione Badaracco, FrancoAngeli, Milano 2008

Emanuela Moroli, "Le donne non sono tutte uguali", *Paesesera*, 22 2 1983

Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991

Luisa Muraro, *Atti del seminario su lingua materna scienza divina*, Sabato 20 – Domenica 21 Gennaio 1996

Luisa Muraro, *La folla nel cuore*, Pratiche, Milano 2000

Luisa Muraro, *Il Dio delle donne*, Mondatori, Milano 2003

Luisa Muraro, *Il posto vuoto di Dio*, Maretti, Genova 2006

Letizia Paolozzi, "Più visibili, più divise?", *L'Unità*, 16 2 1988

Sandra Petrigiani, "Progetti cercasi per l'età matura", *Il Messaggero*, 8 3 1982

Tamar Pitch, "Diritto e diritti. Un percorso nel dibattito femminista", *Democrazia e diritto*, n 2 aprile-giugno 1993, anno XXXIII

Tamar Pitch, *I diritti fondamentali, differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Giappichelli Editore, Torino 2004

"Più donne che uomini", *Fascicolo speciale di Sottosopra*, Gennaio 1983

Paola Piva, "Sì siamo tutte donne "sottosopra". Anche nel sindacato", *L'Unità*, 14 1 1983

Cardinale Ratzinger *Lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna*, Agosto 2004

Gabriella Rossetti, “Da Nairobi a Pechino”, *Via Dogana* n 24 Novembre/Dicembre 1995

“Sulla rappresentanza politica femminile, sull’arte di polemizzare tra donne e sulla rivoluzione scientifica in corso”, *Fascicolo speciale di Sottosopra*, Giugno 1987

Giglia Tedesco, “Fare o disfare?”, *Il Paese delle Donne*, 12 11 1986

Livia Turco, “Noi donne ancora deboli...”, *La Repubblica*, 9 10 1990

“Un filo di felicità”, *Fascicolo speciale di Sottosopra*, Gennaio 1989

Unione Donne Italiane, *Disagio solitudine pensiero della differenza*, Seminario promosso dal gruppo nazionale Differenza Maternità dell’U.D.I presso l’Università degli studi di Ferrara nell’Aprile del 1989.

Grazia Zuffa, “Donne nel luogo comune. Il soggetto etico femminile tra libertà e responsabilità”, *Il Manifesto*, 7 9 1989