



<http://www.gendersexualityitaly.com>

**g/s/i** is an annual peer-reviewed journal which publishes research on gendered identities and the ways they intersect with and produce Italian politics, culture, and society by way of a variety of cultural productions, discourses, and practices spanning historical, social, and geopolitical boundaries.

**Title:** Maternità, relazione, vulnerabilità: Una prospettiva filosofica

**Journal Issue:** gender/sexuality/italy, 6 (2019)

**Author:** Anna Argirò, Independent Scholar

**Publication date:** August 2019

**Publication info:** gender/sexuality/italy, “Invited Perspectives”

**Permalink:** <http://www.gendersexualityitaly.com/?p=4205>

**Author Bio:** In the year 2016, Anna Argirò obtained an undergraduate degree in Theoretical Philosophy writing a dissertation on “The Death of the Other: Heidegger, Derrida, Lévinas” at University of Rome Sapienza Italy. From 2016 to 2018 she attended Master’s Course in Theoretical Philosophy at University Sapienza of Rome writing a dissertation on “The Category of Natality in Hannah Arendt’s Political Thought: An Existential Perspective.” Her interests include contemporary continental philosophy, gender studies, psychoanalysis and bioethics, with a focus in the issues of birth and motherhood.

**Abstract:** This article focuses on motherhood as a point of arrival for the biological and social spheres, as well as the public and private, the physical and psychic. Feminist philosophies of our age converge and confront each other around this topic. The article proposes that we emancipate motherhood from its biological status by elevating it into a philosophical category which allows us to reflect on the complexity of the human condition and initiate a dialogue between the varying philosophical perspectives of contemporary feminism. We shall do this using a radical critique of the metaphysical notion of subjectivity. In this manner we try to outline a path that can free motherhood from its purely reproductive function and a monolithic vision of femininity, in order to underline its potentiality. In particular, we aim to emphasize the relational aspect of motherhood. In our opinion, by highlighting this aspect, motherhood can embody today an existential, ethical and political paradigm in an age in which relationality first appears in an aggressive form.

**Keywords:** motherhood, contemporary feminism, philosophy, relationship, subjectivity

### Copyright Information

**g/s/i** is published online and is an open-access journal. All content, including multimedia files, is freely available without charge to the user or his/her institution and is published according to the Creative Commons License, which does not allow commercial use of published work or its manipulation in derivative forms. Content can be downloaded and cited as specified by the author/s. **However, the Editorial Board recommends providing the link to the article (not sharing the PDF) so that the author/s can receive credit for each access to his/her work, which is only published online.**



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/)

## Maternità, relazione, vulnerabilità: Una prospettiva filosofica

ANNA ARGIRÒ

### *Premessa*

Il pensiero filosofico del Novecento si pone in discontinuità con una concezione metafisica della soggettività. In breve, viene contestata la costruzione di quel soggetto autonomo e autofondato che, a partire dall'Età Moderna, sarà la figura centrale della cultura occidentale. Facendo riferimento all'ambito propriamente filosofico, possiamo far risalire la posizione di tale figura a Cartesio e, con le dovute differenze, rintracciarla nel pensiero che arriva fino al primo Novecento. Inoltre, la nozione di soggetto si iscrive e regge quell'impostazione dicotomica e gerarchica che il pensiero contemporaneo attribuisce a tutta la filosofia occidentale, da Platone fino a Nietzsche e oltre. La colpa che viene imputata è quella di legittimare a più livelli una serie di subordinazioni e di esclusioni, dando per scontato che la realtà si regga su una rigida economia binaria. Questo dualismo implica un giudizio di valore che sistema la complessità e la pluralità del reale in poli positivi e negativi tra i quali intercorre un rapporto di opposizione, di complementarità e di interdipendenza. Questo è fondamentale per comprendere la difficoltà di districare e mettere in discussione tale impostazione, al punto che la stessa filosofia contemporanea, pur avendone riconosciuto la problematicità, vi si è spesso trovata irretita. Quali argomenti si possono infatti opporre al reciproco implicarsi del giorno e della notte, della vita e della morte, della parola e del silenzio, della presenza e dell'assenza, del prima e del dopo, dell'essere e del nulla, del soggetto e del *suo* oggetto?

E' per ovviare a questo problema che molti filosofi del Novecento hanno cercato una via d'uscita in quella che, riprendendo un'espressione di Maurizio Ferraris, Adriana Cavarero ha chiamato la "retorica dell'alterità."<sup>1</sup> Dalla fenomenologia all'ermeneutica, alla decostruzione, l'altro, l'inquietantemente estraneo, si fa spazio nel panorama filosofico, scalfendo l'indisturbata padronanza di sé del soggetto metafisico. Il quadro così si capovolge. Non è più possibile riflettere a partire da una soggettività chiusa, costruita, artificiosamente svincolata da qualunque legame con il prossimo. L'io stesso diventa opaco, scisso, intimamente esposto a un'ineludibile alterità. La mossa atletica che si rende necessaria è quella di scavalcare i confini del sé, di sporgersi verso l'altro, di estraniarsi al punto da poter osservare se stessi e il mondo a partire dallo sguardo altrui.

E' in questo contesto che si inscrivono le filosofie femministe contemporanee. Donne, filosofe che riflettono su un'estraneità che, per secoli, le ha relegate ai margini della società, le ha escluse dal dibattito politico, le ha esiliate dal *lógos*. Per loro non si tratta di un esercizio di pensiero che, nella migliore delle ipotesi, può fornire risposte etiche, romantiche o estetiche alla questione dell'alterità, per lo più ridotta a inebriante passaggio attraverso l'esotico. L'impasse filosofica, per loro, è tragicamente connessa a quella politica. Per questo, sono le prime ad accorgersi che, se, da un lato, la torsione etica del Novecento ha permesso di aggirare la rigidità dello schema binario metafisico, dall'altro, "ostinandosi a trasportare nell'intimità del sé la categoria dell'alterità, [ha procurato] l'inevitabile conseguenza di impedire ogni seria nominazione dell'altro in quanto è *un* altro," riproponendo così una logica del medesimo e volgendo le spalle ad ogni questione politica.<sup>2</sup>

A partire da questa consapevolezza e facendosi sempre più urgente una riflessione critica, prendono avvio le due principali correnti di pensiero femminista della seconda metà del Novecento. Mentre, a partire dagli anni settanta e ottanta, in Europa si diffonde soprattutto il cosiddetto pensiero

---

1. Cavarero, *Tu che mi guardi*, 117.

2. Cavarero, 61. In questa come in tutte le altre citazioni i corsivi appartengono all'autore citato se non altrimenti specificato.

della differenza sessuale, nella declinazione francese e in quella italiana, nell'area anglo-americana prende piede un femminismo di matrice post-strutturalista e decostruzionista, che darà avvio agli studi sul gender.

La prima corrente si rifà in particolare alla filosofa francese Luce Irigaray, la quale sottolinea la necessità di sottrarre il femminile al predominio simbolico maschile, spacciato per neutro universale. Andando oltre il cosiddetto pensiero emancipazionista che, filosoficamente, non metteva in discussione il primato dell'indipendenza, della sovranità di soggetti autonomi, rivendicando politicamente condizioni di parità fra uomini e donne che finivano per occultare sia la specificità delle due categorie, sia la singolarità di ciascuna/o in nome di un'astratta libertà, le pensatrici della differenza fanno tesoro di ciò che è avvenuto nel Novecento. Il linguaggio che viene usato non è più quello dell'uguaglianza, della collettività, ma quello appunto della differenza, della diversità, della particolarità. Accettando il rischio che tale impostazione possa rafforzare la logica e la pratica dell'esclusione, queste filosofe iniziano a rivendicare la propria specificità. Non si tratta più di prendere parte ad una politica preconstituita, quella delle istituzioni, dello Stato, degli uomini al potere, ma di cambiare l'idea stessa politica; non si tratta più di assimilarsi ad una società compatta, fondata su ruoli prestabiliti, ma di individuare degli spazi di resistenza, delle figure capaci di sottrarsi a facili classificazioni; non basta più adeguarsi ad un *lógos* predefinito e apparentemente neutrale, ma diventa indispensabile potersi dire a partire da sé, inventando parole nuove, se necessario. A questa prima corrente fanno capo la psicologa statunitense Carol Gilligan che, analizzando le interviste di alcune giovani donne, teorizza un'etica della cura che possa fare da contrappunto ai parametri etici convenzionali; la pensatrice italiana Luisa Muraro che si concentra soprattutto sull'elaborazione di un ordine simbolico materno, alternativo a quello patriarcale, pubblicando nel 1992 il testo *L'ordine simbolico della madre*; e, infine, la filosofa italiana Adriana Cavarero che, declinando in una prospettiva femminista il pensiero politico di Hannah Arendt, contribuisce attivamente alla fondazione del pensiero della differenza sessuale in Italia.<sup>3</sup>

Il secondo filone di pensiero, pur prendendo avvio in area francese, si sviluppa soprattutto nel mondo anglofono. Capostipite di questa corrente è la filosofa Simone de Beauvoir che, nell'opera del 1949 *Il secondo sesso*, sostiene la celebre tesi per cui “donna non si nasce, lo si diventa.”<sup>4</sup> Per Beauvoir, la parola *donna* non corrisponde ad un'essenza, accertabile su base anatomica, che permette di classificare una parte del genere umano, ma rinvia ad un percorso, culturalmente e socialmente orientato, che produce quella categoria di persone che pretenderebbe di nominare. In altre parole, non esiste una presunta essenza femminile naturale, ma solo una costruzione socio-culturale di tale specificità che, adeguandosi a modelli patriarcali socialmente imposti, mantiene i soggetti che vi si riconoscono in uno stato di più o meno manifesta subordinazione. Negli anni novanta, questa idea influenza in particolare tre pensatrici, che la declinano in maniera originale: la filosofa italiana Rosi Braidotti che, sulla scia del pensiero di Gilles Deleuze, teorizza una soggettività nomade, capace di sfuggire ad ogni norma identitaria e aperta a continue riconfigurazioni; la pensatrice americana Donna Haraway che, introducendo nel dibattito femminista la figura ibrida del cyborg, mette non solo in discussione la distinzione fra uomo e donna, ma anche quella fra essere umano e macchina, profilando un superamento della stessa condizione umana; e, infine, la filosofa statunitense Judith Butler che, con la pubblicazione nel 1990 del libro *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*, in aperta polemica con il pensiero della differenza sessuale, dà avvio ad una critica serrata del binarismo sessuale e del paradigma eterosessuale, aprendo la strada alle queer theories.<sup>5</sup>

3. Gilligan, *Con voce di donna*; Muraro, *L'ordine simbolico*.

4. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, 325.

5. Braidotti, *Soggetto nomade*; Haraway, *Manifesto cyborg*; Butler, *Questione di genere*.

Questo articolo si propone di stabilire un dialogo fra le correnti di pensiero esposte a partire dalla questione della maternità. Punto di incontro tra biologico e sociale, pubblico e privato, fisico e psichico, questo tema si offre come punto nevralgico in cui convergono e con cui si confrontano le filosofie femministe del nostro tempo. La psicoanalista italiana Silvia Vegetti Finzi sottolinea il fatto che, mentre la sessualità è riuscita, nel tempo, ad acquisire strumenti di espressione culturale, la maternità è rimasta “l’impensato della nostra epoca.”<sup>6</sup> Le cause di ciò sono molteplici. In primo luogo, risulta difficile mettere in discussione la presunta naturalità del divenire madre. Processo che coinvolge in larga parte il corpo femminile, la maternità è stata per lo più concepita come una mera funzione riproduttiva, che non comporta alcuno sforzo del pensiero. Per tale motivo, e questo è il secondo problema, la riflessione che le donne hanno fatto su se stesse, la rivendicazione della loro specificità, ha sempre guardato con sospetto a quell’attitudine materna, storicamente e filosoficamente sfruttata per ribadire la loro inferiorità. Il quadro si complica ulteriormente nel contesto americano, che mette in discussione l’assunto stesso per cui il tema della maternità dovrebbe riguardare esclusivamente il femminile, sulla base di una presunta funzione naturale.

Il percorso che qui si propone è dunque quello di emancipare la maternità dal suo statuto biologico, per elevarla a categoria filosofica che permetta di riflettere sulla condizione umana nella sua complessità.<sup>7</sup> Nello specifico, riteniamo che, se svincolata dalla funzione meramente riproduttiva e da una visione monolitica di femminilità, la maternità possa offrirsi come possibilità esistenziale, etica e politica in un mondo sempre più ostile nei confronti di ciò che non può essere ricompreso in un orizzonte di autoreferenzialità.

Questo tentativo si divide in due parti.

Nella prima, cerchiamo di dare uno spaccato della maniera in cui la maternità è stata ripensata da alcune filosofe delle correnti sopraesposte. Partendo dalla posizione di due filosofe francesi, Luce Irigaray e Julia Kristeva, le quali, in modi diversi, mettono in evidenza la reiterata rimozione dell’inizio, inteso come inizio della vita di ciascuna/o di noi, dal panorama filosofico, passiamo al contesto italiano, addentrandoci, in primo luogo, nella prospettiva di Adriana Cavarero che, recuperando la categoria arendtiana di natalità, si oppone alla metafisica della morte su cui si è costruito il pensiero d’occidente. In secondo luogo, facciamo riferimento alla filosofa Luisa Muraro, la quale, riprendendo alcune riflessioni di Julia Kristeva, individua nella relazione materna il luogo in cui nasce la parola. Infine, presentiamo la prospettiva della filosofa americana Judith Butler, la quale, confrontandosi con le pensatrici della differenza sessuale e discutendo anch’ella la posizione di Kristeva, mette in guardia da ogni mistificazione della maternità.

Nella seconda parte, mettendo in dialogo le posizioni prese in esame, riflettiamo sull’aspetto relazionale della condizione umana che, spesso in maniera tragica, fa emergere anche il suo tratto vulnerabile. Sulle tematiche della relazionalità e della vulnerabilità convergono in particolare le filosofe Adriana Cavarero e Judith Butler che, soprattutto nell’ultima fase della loro produzione, confrontandosi con pensatori e pensatrici al di fuori del contesto femminista (come Emmanuel Lévinas, Michel Foucault, Giorgio Agamben e Hannah Arendt), cercano di delineare una nuova idea di responsabilità. Se Butler, riprendendo la prospettiva etica di Lévinas, guarda nuovamente alla categoria di mortalità, sulla scia di Cavarero, ci rivolgiamo dunque alla maternità. A partire da questa torsione che, nel nuovo millennio, richiede ancor più radicalità, suggeriamo una focalizzazione sull’aspetto interattivo della maternità, che, a nostro avviso, può contribuire non solo alla demolizione di una visione metafisica della soggettività, ma anche a quella monolitica di femminilità,

---

6. Vegetti Finzi, *Il bambino*, 7.

7. Intesa, in senso arendtiano, non come “natura umana,” ma come esistenza strettamente legata al mondo che gli esseri umani condividono e in cui si svolge il loro interagire.

aprendo la strada ad una nuova maniera di intendere l'esistenza e la politica a partire dalla relazionalità.

*La questione della maternità in alcune filosofe femministe contemporanee*

### **Luce Irigaray e Julia Kristeva: La rimozione dell'inizio**

Nel 1974 Luce Irigaray pubblica a Parigi il libro *Speculum: Dell'altro in quanto donna*.<sup>8</sup> Questo testo segna la rottura con il suo maestro, lo psicoanalista francese Jacques Lacan, e le costa la sospensione dagli incarichi che ricopriva all'università. Muovendo, nella prima parte del libro, da un serrato confronto con la psicoanalisi freudiana, la filosofa passa, nella seconda e nella terza parte, ad un vero e proprio corpo a corpo con la tradizione filosofica occidentale, culminando in una dettagliata analisi del mito della caverna contenuto ne *La Repubblica* di Platone.<sup>9</sup> Con un tono quasi esoterico, Irigaray mette in luce il gioco (speculare) che, nella tradizione occidentale, regge ogni griglia oppositiva. Facendo riferimento, in primo luogo, al binomio maschile (polo positivo/soggetto)–femminile (polo negativo/oggetto), la filosofa fa notare come il polo positivo (maschile) si trovi al centro e non, come verrebbe di pensare, a lato del rispettivo polo negativo (femminile). In questo modo è possibile rintracciare quella che chiama una “logica del medesimo” anche dove apparentemente questa non sussiste.<sup>10</sup> Il negativo, infatti, sia che venga posto di lato, sia che stia sotto, sopra, in alto, oltre, di fronte, di dietro, ma anche prima o dopo, dentro, è comunque funzionale al riaffermarsi del positivo, della presenza, dell'Uno, dello Stesso, della vita, della parola, dell'essere ecc. La fonte è una sola. In questo senso Irigaray sfrutta l'immagine del sole, o meglio del sistema solare parlando di “economia fotologica,” “eliotropismo,” “eliogamia,” “economia della luce,” “economia dei rapporti tra bianco e nero.”<sup>11</sup> Un linguaggio affascinante che suggerisce una connessione fra i moti dell'universo e quelli del medesimo (dell'Uno, della vita, dell'essere), cosicché entrambi sembrano inscrivere in un ciclo naturale, del quale si tratterebbe di seguire o di riprodurre il movimento.

Per Irigaray, tuttavia, sarebbe una falsa illusione pensare di poter aggirare il problema frantumando, frammentando, dissolvendo, distruggendo ciò che dovrebbe stare al centro. In ciò è fondamentale il riferimento alla specularità. Questa volta l'autrice parla di “economia speculativa,” “economia dell'illusione ottica,” “economia dell'imitante,” “speculogamia,” “matrice speculativa,” “arte della *geo-metria*,” “gioco mimico.”<sup>12</sup> Sempre di un'economia si tratta. L'origine viene cancellata. Al centro non c'è più niente, non c'è nessuno. Non è più possibile fare riferimento ad un presunto fondamento, ad un'unità. Restano solo dei pezzetti, dei segmenti che, a loro volta, sono ulteriormente scomponibili e moltiplicabili, infinitamente. L'uno si risolve e si dissolve nell'altro. Copie di un originale che è già sempre venuto meno. E' qui che, per la filosofa, si entra nel gioco di specchi. Per quanto infatti al centro non ci sia più nessuno, sarebbe un errore pensare che venga così messo in discussione il rapporto speculare che lo Stesso intratteneva con l'altro, con il suo altro. Quei frammenti non sono altro che sue immagini, apparentemente differenti fra loro in quanto posizionate in punti diversi nel tempo e nello spazio, ma in verità specchi di una stessa cosa. Si apre una scena inquietante, sembra di essere in un circo che ripropone sempre il medesimo spettacolo. Diventa sempre più difficile uscire da questo labirinto di vetro.

---

8. Irigaray, *Speculum*.

9. Platone, *La Repubblica*.

10. Irigaray, *Speculum*, 300-343.

11. Irigaray, 129-343.

12. Irigaray, 129-343.

A questo punto, l'autrice ci aiuta a scorgere un'analogia fra i due movimenti. A ben guardare, infatti, sia l'andamento circolare che quello distruttivo/decostruttivo reiterano un medesimo gesto: la rimozione dell'inizio. Questa necessità è riconducibile al pregiudizio che si è sviluppato nel corso del Novecento nei confronti di tutto ciò che può far pensare ad un fondamento, ad un'origine ultima, ad un suolo stabile, ad una fonte prima. Insomma ad un potere iniziale che darebbe avvio a gerarchie ed esclusioni pericolose che, a loro volta, disconoscendo la propria origine, si proclamerebbero autonome, autarchiche, autofondate. Come se questa fosse l'unica maniera in cui la filosofia può intendere l'inizialità. In questo senso sono sintomatici due fenomeni apparentemente contraddittori. Da un lato, l'importanza che gran parte del discorso filosofico contemporaneo attribuisce alla questione della morte, nelle sue varie forme e, dall'altro, il persistere di una terminologia che rinvia alla potenza del materno. In ciò si sofferma ancora Irigaray, che insiste sull'esigenza (filosofica) di appropriarsi del "potere (ri)produttivo della madre," la quale, perdendo i suoi tratti umani diventa "miniera," "ricettacolo," "antro," "ventre," "residuo," "sacco," "pietra," "non ancora che...rende conto d'una *condizione storica*," "l'ancora niente dove ciascuno viene a cercare altro cibo per nutrire la somiglianza a sé," "buco," "vuoto," "fluido," "flusso," "scarto," "membrana rigida...pietrificata...*raggelata* dal 'come' o dal 'come se' di figure evocate, senza che ci sia stato un inizio," "intervallo," "silenzio," "oscurità della notte," "tenebre," "anarchia della materia," "abisso," "ombra," "luogo cieco," "morte."<sup>13</sup> E' interessante notare anche il riferimento che l'autrice fa alla donna come "custode del sangue," garante di una "genealogia maschile," di un "essere che non conosce genesi," di un'"origine senza inizio," che rinviano ad un'"economia della proprietà," un'"economia del godere," una "ri-produzione (di sé) senza materia né madre."<sup>14</sup> Con questo gesto viene dunque filosoficamente rimosso un tratto peculiare della femminilità che, lungi dal definirne una volta per tutte l'essenza o proclamarne la superiorità, ne evidenzia tuttavia una potenza specifica: il potere di dare la vita.

Nel pensiero di Julia Kristeva, tale potere cela una fondamentale capacità (pro)creativa.<sup>15</sup> La riproduzione meramente biologica si rivela per lei creatività simbolica. Confrontandosi in maniera critica con l'idea di Jacques Lacan per cui, semplificando, ogni linguaggio significativo e culturalmente accettato si forma a partire da un distacco dal corpo materno, la filosofa francese individua delle esperienze linguistiche che, eccedendo le leggi del linguaggio convenzionale, recuperano e riportano in luce la relazione primaria con la madre. In altre parole, Kristeva scorge in alcune manifestazioni del linguaggio, in particolare nella parola poetica, un'irruzione del potere (pro)creativo materno, che decentra, sovverte, disgrega la linearità del linguaggio convenzionale. All'ordine simbolico (paterno) lacaniano, che si fonda su una rimozione del legame originario con la madre, la pensatrice oppone così un ordine semiotico (materno), in grado di esprimere quella molteplicità semantica che si perde nell'univocità del linguaggio ordinario. Al centro della sua teoria troviamo il concetto di "*chóra* semiotica."<sup>16</sup> *Chóra* è un termine greco utilizzato, ad esempio, da Platone per indicare il disordine che precede la creazione divina. Fra i molteplici significati di questa parola, Kristeva recupera quello di "ricettacolo," utilizzandolo per indicare quella fase in cui, nella primissima infanzia, il corpo del bambino/a è strettamente connesso a quello della madre. La comunicazione vitale che lega la madre al bambino/a porta a visibilità un parlare che si sottrae alle convenzioni linguistiche, recuperando i gesti, le espressioni non verbali del pensiero, che si estinguono nel passaggio dall'immediatezza del rapporto "carnale" con la madre, alla mediazione che richiedono le interazioni fra adulti. Il punto di vista comune che così va perduto, può essere

---

13. Irigaray, 129–343.

14. Irigaray, 129–343.

15. Kristeva, *La rivoluzione*, 17–45.

16. Vedi Muraro, *L'ordine simbolico*, 43–46.

recuperato solo in momenti di eccezionale intensità fisica ed emotiva, come quella del parto, del sogno, dell'esperienza artistica o della produzione poetica. Per la filosofa, tali esperienze precedono, o meglio, eccedono l'ordine simbolico dominante, rispetto al quale individua una radicale discontinuità che chiama taglio tetico. Se al simbolico pertiene l'ambito della verità, della significatività (ordinaria), nel semiotico non si danno né verità né falsità, ma soltanto puro esperire, autentica sonorità, ripetizione ritmica di una gestualità irriflessa. In questo modo, dunque, pur non mettendo in discussione l'egemonia dell'ordine simbolico (patriarcale), Kristeva scorge degli spazi e dei momenti in cui il materno, l'origine della vita già sempre rimossa, affiora nel *lógos* sotto forma di caos, di disordine, di eterogeneità che interrompe la monotonia del parlare quotidiano.

### Adriana Cavarero e Luisa Muraro: Dire la nascita, dire la maternità

Perché, dunque, il pensiero filosofico fatica a trovare parole per dire l'origine della vita di ciascuna/o di noi? Perché è difficile interrogarsi filosoficamente su questo inizio? Come sottolinea Adriana Cavarero, costituisce un'eccezione il pensiero politico di Hannah Arendt, che guardando alla categoria di nascita invece che a quella di morte, produce un radicale rivolgimento prospettico. La categoria arendtiana di natalità “non si aggiunge [infatti] semplicemente all'orto filosofico tradizionale, apportando un nuovo ambito di pensiero che lo arricchisce e lo completa...ma è anzi una categoria che questo orto sconvolge attaccandolo alla base.”<sup>17</sup> Per Cavarero, il punto nodale di questo sconvolgimento ha a che fare, *in primis*, con la messa in discussione della mortalità come cifra dell'esistenza umana—gli esseri umani, ovvero i mortali—e come categoria centrale del pensiero filosofico occidentale. Come abbiamo anticipato nel paragrafo precedente, nel corso del Novecento si è affermato un imponente ritorno della tanatologia filosofica. In questo orizzonte si inserisce Hannah Arendt, proponendo un paradigma di pensiero alternativo, incentrato non più sulla categoria di mortalità, ma su quella di natalità (natality).<sup>18</sup> Per Arendt, la vita degli esseri umani non è più segnata dal rapporto con la morte, ma dalla capacità di cominciare (capacity to begin), di dare di volta in volta inizio a qualcosa di nuovo. Ciascuna/o detiene questo potere in virtù della propria nascita, che introduce un elemento di novità nel procedere ciclico e ripetitivo del tempo naturale. Tale intromissione ha luogo poi ogni volta in cui gli esseri umani decidono di agire e di dare, in tal modo, avvio ad un'inedita serie di eventi. La nascita meramente naturale, biologica si trasforma così in un atto reiterabile, che costantemente interrompe il corso delle vicende umane. Mentre, dunque, il concetto di nascita è stato storicamente connesso a quello di nazione e filosoficamente accostato alla capacità generativa di un pensiero astratto, con Hannah Arendt esso acquista un senso di iniziativa, che guarda alla realtà corporea e plurale dell'esistenza umana. Sebbene infatti, come sottolinea Cavarero, la categoria di nascita arendtiana non porti in primo piano “l'umano venire da madre (ricalcando anzi la greca accezione del nascere come un venire dal nulla),” tuttavia essa coglie il tratto essenziale di ogni momento natale: la sua intrinseca pluralità. La costituzione dell'individualità (che Arendt chiama “disclosure of the ‘who’”) si configura così sempre come una “co-costituzione” (co-constitution), fenomenologicamente attestata da altri.<sup>19</sup> E l'istante natale si prolunga in un processo di continua apertura al mondo. Spostando dunque il focus dal rapporto solitario con la propria morte

17. Cavarero, “Dire la nascita,” 110.

18. Arendt, *Vita attiva*, 8. Per quanto riguarda l'accenno al ritorno della tanatologia filosofica nel pensiero del Novecento, il punto di riferimento principale è senz'altro il filosofo tedesco Martin Heidegger. Nell'opera del 1927 *Essere e tempo*, egli pone il problema del senso dell'essere (*seinsfrage*) in relazione al rapporto che l'esserci (*dasein*), ovvero l'essere umano, stabilisce di volta in volta con la propria morte, concepita come possibilità esistenziale autentica. Il connubio tra pensiero filosofico e analitica esistenziale avviene nel segno della mortalità. Allo stesso tempo, la morte conferisce senso sia al pensiero filosofico, sia all'esistenza degli esseri umani.

<sup>19</sup> Cavarero, *Nonostante Platone*, 17; Arendt, *Vita attiva*, 130; Schües, “Natality,” 28.

alla relazione che ogni essere umano intrattiene con la nascita (propria e altrui), Arendt produce una svolta decisiva. Se infatti

il morire è sempre al singolare, il nascere è il luogo nel quale la singolarità di ognuno appare come ciò che è nuovo, imprevedibile e irripetibile, e non però segnato dalla solitudine. Nella nascita la singolarità e la solitudine non vanno insieme, ma si respingono, perché nella nascita sempre qualcuno viene al mondo, e appare ad altri che già sono nel mondo.<sup>20</sup>

Nascere significa venire al mondo e questo movimento sorgivo può avvenire solo in una dimensione relazionale, come quella che si instaura fra la madre e il bambino/a. Se, da un lato, la categoria arendtiana di natalità, insistendo sull'intrinseca pluralità di ogni evento natale, permette di intravedere questo moto a due che sta all'origine della vita di ciascuno di noi, dall'altro, l'interesse della filosofa è rivolto esclusivamente a chi nasce, al suo atto iniziale, al suo primo apparire, non a colei che dà la vita. Come, infatti, nota la filosofa Francesca Rigotti, “*la nascita non è il parto; la nascita è il venire al mondo del figlio nel momento in cui la madre lo partorisce*” e la filosofia che ha preso come punto di riferimento il pensiero di Arendt “ha esplorato la nascita soprattutto in quanto inizio...ma ne ha escluso la *figura della madre*, concentrandosi su quella, iniziale, del figlio...[e producendo] un *oblio del parto*.”<sup>21</sup>

La filosofa Adriana Cavarero recupera dunque la prospettiva arendtiana, emendandola sul silenzio che grava sulla figura materna e sfruttandola anzi per gettare uno sguardo proprio su quella relazione che segna l'inizio della vita ciascuna/o di noi. In particolare, Cavarero sottolinea il fatto che “oltre a essere colei da cui l'esistente viene, la madre è anche l'*altra* alla quale l'esistente appare,” nella forma unica del corpo e nel suono della voce, direbbe Arendt.<sup>22</sup> Ogni essere che viene al mondo è subito inserito in quella rete relazionale che poi si estenderà alla pluralità umana. Nel pensiero di Cavarero, la relazione primaria con la madre rappresenta una scena fenomenica, che conferisce al sé uno statuto espressivo, relazionale e contestuale. Presuppone sempre la presenza di qualcuna che sia in grado di confermare immediatamente l'unicità di chi viene al mondo. Nello specifico, la madre ha uno sguardo privilegiato sul “chi” del nuovo venuto/a che, nella sua fragilità inaugurale, si sottrae a qualsiasi identificazione socialmente imposta (“che cosa”).<sup>23</sup> Al momento del parto, si svela infatti quel vincolo che durante la gestazione rimane segreto e, nell'intima esteriorità del primo sguardo, prende avvio quella storia di vita di cui, in futuro, la madre potrà narrare l'inizio. La particolare maniera in cui Cavarero declina la categoria arendtiana di natalità, permette dunque di riflettere sull’“anomala nozione di un sé...il cui statuto di realtà è sintomaticamente esterno in quanto affidato sia allo sguardo sia al racconto altrui.”<sup>24</sup> L'attenzione si sposta così dalla “cosa” alla relazione, dalla singolarità dell’“io” alla coppia madre–figlia/o, che “introduce nella contiguità dei corpi la giusta distanza, fonda la differenza, ammette l'alterità dell'altro.”<sup>25</sup>

Anche Luisa Muraro si concentra sulla relazione unica e irripetibile che madre e figlia/o intrattengono a partire dalla vita intrauterina, quella terra di mezzo fatta di interazioni tattili, ritmi, moti sincronizzati, sensazioni ed emozioni condivise che la coppia creatrice madre–figlio/a costituiscono in una dimensione temporale lenta e silenziosa. L'uno/a dentro l'altra, eppure distinti al punto che a segnare questa modalità unica di essere in relazione c'è una corda (fonte di ossigeno e nutrimento), che allo stesso tempo svela la distinzione.<sup>26</sup> Secondo la filosofa, tale relazione “lascia in

20. Cavarero, “Dire la nascita,” 110.

21. Rigotti, *Partorire*, 128 e 14. Corsivi miei.

22. Cavarero, *Tu che mi guardi*, 32; Arendt, *Vita activa*, 130.

23. Vedi Arendt, *Vita activa*, 127–137.

24. Cavarero, *Tu che mi guardi*, 59.

25. Vegetti Finzi, *L'ospite più atteso*, 125.

26. Falcicchio et al., *Il primo sguardo*, 35.



noi non un ricordo, ma una traccia indelebile” che è capace di restituirci “l’autentico senso dell’essere”:

Dalla madre, dalla nostra antica relazione con lei, se lasciamo che ci parli, possiamo imparare a combattere il nichilismo, che è perdita del senso dell’essere. Storicamente vediamo che la filosofia ha combattuto contro due forme di nichilismo. Una concepisce l’essere come originariamente limitato dal nulla e destinato a finire in nulla, essere assurdamente indifferente a essere o non essere. L’altra è il nichilismo che separa l’essere dal pensare e li concepisce come reciprocamente indipendenti....C’è un altro nichilismo di cui ora voglio parlare, che concepisce l’essere come indifferente a essere vero o falso, nichilismo dell’essere–finzione, dell’essere–copia, ma copia di niente, messa in scena che ha tutta e soltanto la realtà della sua esibizione e che, per consistere, ha come risorsa principale l’essere *creduta vera*.<sup>27</sup>

Nel “mondo acustico” della vita intrauterina, Muraro individua il luogo in cui nasce la parola, intesa come comunanza, come dialogo fra due esseri che condividono un’esperienza di sintonia tale da non lasciare spazio alla finzione.<sup>28</sup> Andando oltre la prospettiva di Kristeva, la filosofa sostiene che l’ordine simbolico si stabilisce non in discontinuità rispetto alla relazione primaria con la madre, ma proprio a partire da essa. Lo scarto rispetto alla pensatrice francese consiste nel mettere in discussione l’assunto stesso per cui il linguaggio si formerebbe grazie ad un progressivo allontanamento dalla matrice della vita, che permetterebbe di passare dalla sfera indistinzione, da uno stato di fusionalità ad un parlare basato su norme linguistiche convenzionalmente stabilite. In altre parole, per Muraro non esiste una cesura fra simbolico e semiotico, ma il semiotico potremmo dire, nutre, riempie, conferisce senso alle vuote verità dell’ordine simbolico, rimettendo in circolo la relazione fra essere e linguaggio, fra corpo e parola. Se, per Kristeva, il ricettacolo semiotico si trova fuori da ogni dimensione storica, in una fase pre-verbale e, in definitiva, pre-originaria, riattingibile solo in rare esperienze estatiche, per Muraro esso si pone non solo come inizio della vita di ciascuno/a di noi, ma anche come luogo in cui, di volta in volta, la parola si rigenera. Criticando quello che chiama il “regime [postmoderno] della mediazione,” per il quale “si pretende che ciò di cui parliamo non sarebbe più il mondo dell’esperienza ma un mondo di parole...di mediazioni già fatte,” Muraro individua dunque una zona, di volta in volta accessibile, in cui il parlare si immerge nuovamente nell’“esperienza creatrice delle origini,” recuperando quel senso profondo che, nel distacco dalla madre, inconsapevolmente aveva smarrito.<sup>29</sup>

### Judith Butler: Produzione della matrice eterosessuale e mistificazione della maternità

Pur nell’eterogeneità delle posizioni, le filosofe della differenza sessuale riflettono dunque sulla maternità a partire dal nesso imprescindibile che per loro lega il materno alla femminilità. Sebbene, infatti, il femminile non si esaurisca nell’esperienza materna, tuttavia, essa viene rivendicata come potenza specifica che, come tale, costituisce un elemento di significativa distinzione rispetto al maschile.<sup>30</sup>

Spostandoci dal contesto europeo a quello americano, incontriamo invece una pensatrice

27. Muraro, *L’ordine simbolico*, 25–29.

28. Anders e Arendt, *Scrivimi qualcosa di te*, 84. Il “mondo acustico” di cui qui Arendt e Anders parlano è quello del poeta Rainer Maria Rilke.

29. Muraro, *L’ordine simbolico*, 79 e 41.

30. Cavarero, *Nonostante Platone*, 71. Qui Cavarero precisa che “il generare è esperienza solo femminile ma non è un processo automatico e necessitante di cui le donne siano mero veicolo....La *potenza materna* è appunto potenza piena di generare e di non generare: non essa *deve* generare, ma ha generato e *può* generare, poiché si porta in grembo tanto l’apparire come forma dell’infinito passato e futuro, quanto il nulla nella forma solo futura del non più.” Corsivi miei.

che, rifiutando ogni visione monolitica della femminilità e problematizzando la stessa distinzione fra “maschile” e “femminile,” mette in discussione la necessarietà del nesso che le filosofe della differenza avevano assunto come punto di partenza per le loro riflessioni. Con la pubblicazione, nel 1990, del libro *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*, la filosofa statunitense Judith Butler, sulla scia del pensiero di Michel Foucault, dà avvio ad una radicale critica del binarismo sessuale. La tesi di Butler è che, in realtà, non esistano né una vera identità di genere, né una forma naturale di sessuazione, ma solo orizzonti discorsivi che producono la verità sui sessi e sulle loro differenze.<sup>31</sup> Tali orizzonti, per la filosofa, non sono neutri, bensì, ponendo l'eterosessualità come paradigma della normalità e dando per scontato il binarismo sessuale, rafforzano i meccanismi di esclusione e di indicibilità che regolano la convivenza nella società, costringendo la complessità e la varietà dell' umano a collocarsi in una griglia prestabilita. In altre parole, per Butler, il problema del femminismo non è tanto, o almeno non primariamente, il regime patriarcale, contro cui si oppongono le filosofe della differenza rivendicando una specificità femminile, ma quello eteronormativo che, credendo di rispecchiare un'evidenza di tipo naturale—la distinzione fra uomini e donne—stabilisce il confine fra ciò che è normale e ciò che è anormale, producendo quei soggetti (sessuati al maschile o al femminile) che a prima vista vorrebbe soltanto nominare. È il genere a produrre il sesso, è la cultura a dare significato a ciò che crediamo essere la natura. Essendo il regime eteronormativo radicalmente discorsivo e storicamente costruito, per Butler è dunque possibile, di volta in volta, mettere in atto strategie di sovversione, parodiando, recitando quei ruoli (in primo luogo sessuali) che, apparentemente naturali e dati in maniera definitiva, vengono in realtà acquisiti attraverso la ripetizione di determinate gestualità. A tal proposito, la filosofa parla di “identità performativa,” ovvero di un'identità costruita, mobile, che può dare luogo a mutamenti tali da smascherare la fissità dei ruoli socialmente imposti.<sup>32</sup> L'assoggettamento e la rispettiva possibilità di destabilizzazione non si muovono tuttavia solo su un piano che potremmo chiamare superficiale, ma si giocano anche nella dimensione psichica, o, meglio, in quella presunta interiorità che, a sua volta, si rivela discorsivamente costruita e culturalmente orientata.

Per quanto riguarda la questione della maternità, per Butler il pericolo maggiore è dunque, non solo, quello di dare per scontato il nesso che lega tale tematica alla categoria di femminilità socialmente edificata, ma soprattutto quello di collocare l'esperienza materna in un orizzonte storico, pre-discorsivo. Il bersaglio polemico è, in primo luogo, Julia Kristeva, che

[descrivendo] il corpo materno quale portatore di una serie di significati che precedono la cultura [e salvaguardando] la legge di una maternità biologicamente necessitata come operazione sovversiva che pre-esiste alla stessa Legge del padre, contribuisce alla produzione sistematica della sua invisibilità e di conseguenza all'illusione della sua inevitabilità [escludendo così] la sovversione quale pratica efficace o culturalmente realizzabile.<sup>33</sup>

In particolare, la filosofa critica l'idea per cui nel corpo materno verrebbe riconosciuto il luogo della “*jouissance* pre-individuale,” ovvero di quella condizione di indistinzione, impossibile da riportare alla memoria, in cui il corpo e la mente del bambino/a sono tutt'uno con quelli della madre.<sup>34</sup> Postulando un'origine che non può essere discorsivamente conosciuta, Kristeva produce per Butler una reificazione della maternità e, in particolare, del corpo materno, che, sottraendosi alla possibilità di un'elaborazione linguistica, si sottomette, in definitiva, ai dettami dell'ordine simbolico patriarcale ed

31. Cfr. Guaraldo, “Figure,” 90–121.

32. Butler, *Questione di genere*, 182–210.

33. Butler, 117–133. Nel linguaggio lacanian, la “Legge del padre” rappresenta il limite che permette di superare il legame simbiotico con il corpo materno.

34. Butler, 66.

eteronormativo. Inoltre, la filosofa ritiene che, “poichè Kristeva si limita a una concezione esclusivamente *interdittiva* della Legge del padre,” ella non sia in grado di “dare conto dei modi in cui la legge del Padre *genera* determinati desideri nella forma di pulsioni naturali.”<sup>35</sup> Riprendendo l’idea di Foucault per cui la rimozione può arrivare a produrre l’oggetto che dovrebbe limitarsi a negare, Butler sottolinea come il discorso che mira solamente ad evidenziare la rimozione/interdizione del femminile/materno dall’ordine simbolico, senza tener conto del potenziale generativo di tale rimozione, finisca per contribuire alla produzione di quella categoria e alla generazione di quelle pulsioni che al simbolico dovrebbero sfuggire. In altre parole, per la filosofa, non solo l’esperienza materna, ma anche lo stesso desiderio di maternità, che, in quanto tale, dovrebbe collocarsi in una dimensione pulsionale inconscia, può essere in realtà indotto dalle esigenze riproduttive del paradigma eterosessuale dominante.

In definitiva, dunque, Butler si oppone a una visione che potremmo chiamare “mistica” della maternità, ovvero che la pone fuori da ogni dimensione storica, discorsiva, contingente, facendola così rientrare in un orizzonte di naturalità e di necessità che impedisce di coglierne il tratto di potenzialità.

*La maternità come possibilità*

### **La condizione umana della vulnerabilità**

Nell’ultima fase della loro produzione filosofica, la statunitense Judith Butler e l’italiana Adriana Cavarero si interrogano sulla precarietà della condizione umana. Alla luce dei fatti dell’11 settembre e della escalation di violenza che ne consegue, le due filosofe ripropongono in maniera radicale la questione della soggettività.

Il nuovo millennio si è aperto con un evento catastrofico, che ha messo in mostra il nervo scoperto dell’America, la mitica potenza che si rivela sgomenta e ferita. Per molti giorni, i telegiornali mandano in onda le immagini del crollo di quelle due torri (le famose Twin Towers del World Trade Center di New York), trapassate da due aeroplani dirottati dai terroristi di Al Q-Aida. Chi le osserva prova la stessa sensazione: come se per la prima volta tutto il mondo fosse unito, solidale e soprattutto consapevole del fatto che dopo quell’11 settembre niente sarebbe stato più come prima. L’identità forte dell’occidente è stata violata, la sicurezza dei confini statuali profanata, l’umanità non ha più un luogo in cui rifugiarsi dall’efferatezza della violenza globalizzata.

A partire dai loro differenti femminismi, le due filosofe si interrogano dunque su un soggetto non più semplicemente esposto all’alterità, ma da essa afflitto al punto da raggiungere la totale inermità. L’acuirimento delle asimmetrie nei contesti bellici, stravolti dal venir meno dello scontro frontale, mette in scena episodi di terrore che Cavarero descrive coniato il termine “*orrorismo*.”<sup>36</sup> Nell’attacco terroristico/orroristico, per lo più perpetrato attraverso il *suicide bombing*, quella che più viene offesa è l’unità del corpo, della figura umana, che rinvia all’unicità di una storia di vita brutalmente interrotta. L’originaria relazione di interdipendenza cui già sempre siamo consegnate/i, si capovolge in tirannica sopraffazione dell’altro, che sfocia nello sfiguramento, nel totale annientamento della figura altrui. La reciproca esposizione in cui si manifesta la singolarità, bruscamente si interrompe, rigettando il “chi” nella più macabra indistinzione. Come sottolinea la filosofa Donatella Di Cesare,

---

35. Butler, 133.

36. Cavarero, *Orrorismo*.

l'esplosione [dei corpi] è carica di simboli. Il corpo dilaniato è simbolo sia della vita di qua, priva di dignità, sia della sovranità frammentata e sconfitta...L'inerme, che rivela tutta la sua esposta vulnerabilità è l'innocente che cade anonimo, respinto in una massa di membra deformate, brandelli irriconoscibili di carne. La strage è questa totalità disorganica che riproduce, però, l'ordine disumano di cui la vittima era parte, quel tutto indissolubile, di cui ciascuno è un piccolo nodo, in una trama compatta, una rete finemente intessuta.<sup>37</sup>

La temporanea situazione dell'inerme, di chi, di fronte a un'offesa, si trova disarmato (unarmed), svela dunque, nella maniera più tragica, la condizione di vulnerabilità cui ciascuna/o di noi è già sempre consegnata/o.

In seguito agli stermini del Novecento, per primo è stato Emmanuel Lévinas ad elevare la vulnerabilità a categoria filosofica.<sup>38</sup> Privata di ogni difesa, l'esistenza umana si scopre inevitabilmente esposta ad un'inquietante alterità, che reclama attenzione, responsabilità, una responsabilità cui nessuna/o può più sottrarsi. Quel che più di ogni cosa dell'altro ci riguarda è la sua morte, che, attraverso il suo volto, ci fissa, come possibilità che è nelle nostre mani. La prossimità della morte del prossimo è da intendere non tanto, o, almeno, non solo in senso spaziale, ma anche e soprattutto in un senso, per così dire, temporale. Prossimità inanticipabile della sua fine, contingenza dell'incontro che avviene ogni volta per la prima volta e intima vicinanza dell'Altro—scritto con la maiuscola per sottolinearne l'alterità—che si trova in me prima di me, prima che io possa dire “io.” La prossimità di questa morte, che non ha a che fare con l'imminenza della propria fine, apre ad un non-so-che, ad un'inquietante dimensione ignota che non è avvertita come puro nulla, ma che provoca quello che potremmo chiamare un “sentire traumatico.” Si tratta, per Lévinas, di soffrire-per-l'Altro, di morire mille morti per lui e, tuttavia, sopravvivergli colpevolmente. Colpevoli in quanto sopravvissuti alla sua fine, alla fine del suo mondo. Sopravvissuti alla fine del mondo e, quindi, testimoni. La dimensione che si apre è dunque quella della responsabilità. Una responsabilità non delegabile poiché nessun altro/a può rendere questa testimonianza, nessuno ci può sostituire nel portare quel mondo che l'Altro ha lasciato.

Alla “dimensione etica del lutto” di Emmanuel Lévinas si rivolge Butler che, nella violenza del nuovo millennio, scorge un'offesa alla vita che si manifesta come offesa alla morte. Nel testo del 2009 *Frames of War: When is Life Grievable?*, la filosofa utilizza il termine “grievable,” letteralmente “compiangibile,” per indicare la vita degna di lutto.<sup>39</sup> La costitutiva dipendenza da un fuori che ci precede non è più dunque solo influenzata dalle aspettative della società—in base alle quali dobbiamo assumere un sesso, un corpo, un ruolo predefinito—ma comprende anche la possibilità dell'offesa violenta. I due elementi adesso si intrecciano. Ciascuno/a di noi è già sempre esposto/a all'ingiuria altrui. Butler si concentra così su forme relazionali aggressive, spezzate alle quali corrisponde un'etica fondata sul *vulnus*, sulla ferita da parte di altri.<sup>40</sup> L'accento è posto soprattutto sulla precarietà della condizione umana, condizione in cui la relazionalità si rivela in primo luogo come affezione violenta, come esposizione al potere altrui. Il nesso foucaultiano che unisce società, potere e violenza fin nelle più piccole forme di interazione umana, si manifesta tragicamente nell'oltraggio alla vita del prossimo. Se, come abbiamo visto, la facoltà di sottrarsi al potere performativo della società era inizialmente affidata alla “resistenza parodica” del singolo, adesso Butler intravede la possibilità, passando attraverso la fase intermedia della relazione io–tu, di accedere ad una trasformazione sociale e politica portata avanti da una collettività. Andando oltre e, in un certo senso, allontanandosi dalla prospettiva lévinasiana, la filosofa postula la sostituibilità degli

37. Di Cesare, *Terrore*, 128–148.

38. Lévinas, *Dio*.

39. Butler, *Vite precarie e Frames of War*.

40. Cfr. Guaraldo, “Figure,” 109.

individui come condizione di possibilità di un agire (agency) complessivo. A partire dalla contingenza dell'incontro con il prossimo, che tragicamente si fa sentire nella facoltà di annientamento, si sviluppa, di volta in volta, una comunanza etico politica che, sussumendo in sé la particolarità delle relazioni interpersonali, implica una responsabilità non più ancorata all'idea di soggettività.

Nel teatro dell'orrore che frantuma ogni particolarità viene dunque alla luce il volto violento della relazionalità. Questo è quello che tragicamente ci viene rivelato. Se, alla luce di questa consapevolezza, Butler suggerisce di spostare l'attenzione sugli aspetti aggressivi della relazionalità, guardando nuovamente alla categoria di mortalità, sulla scia di Cavarero riteniamo che, al contrario, sia proprio ripartendo dalla natalità, o, meglio, dalla maternità che può prendere avvio, nel nuovo millennio, una nuova forma etica e politica che, a partire dal riconoscimento della condizione umana della vulnerabilità, non miri alla riaffermazione di una visione metafisica della soggettività.

### **Relazionalità, condivisione, interattività**

Riprendendo le parole di Luisa Muraro, riteniamo dunque che, lasciando che l'"antica relazione con la madre ci parli," sia oggi possibile porsi in discontinuità con una visione metafisica della soggettività, interrogandoci su una dimensione interattiva di cui si fa paradigma la maternità.<sup>41</sup> In altri termini, cogliendo il tratto potenziale e relazionale della maternità, possiamo farne una categoria filosofica che permetta di focalizzarci sul legame di interdipendenza reciproca che unisce gli esseri umani.

A partire da questo posizionamento prospettico, riconosciamo in primo luogo il fatto che non siamo individui isolati, autonomi e capaci, in un secondo momento, di entrare in contatto con altri esseri umani altrettanto autonomi, ma esseri che dipendono l'una/o dall'altro/a. L'autonomia emerge da un'interagire già sempre attivo e non da uno stato di pura indipendenza o di perenne conflittualità. Questa struttura di base, questa originaria dualità, non dà luogo, come abbiamo visto, necessariamente ad una relazione armonica o a un legame amoroso, essa, al contrario, può configurarsi come lotta, come contesa, può provocare sentimenti di ostilità. Il punto è che, *in primis*, non incontriamo mai nel mondo soggetti astratti, separati dall'ambiente circostante e disgiunti dai propri simili, ma sempre esseri umani situati, impegnati e segnati da una relazione. Questo non implica che si debba necessariamente fare a meno dell'idea di unicità. Spostando infatti l'attenzione dagli individui presi singolarmente alle relazioni che li costituiscono, non possiamo non riconoscere il fatto che queste siano di volta in volta uniche e irripetibili. In questo senso, non solo non sarebbe più fondamentale rinchiudere l'esistenza in confini spaziali, ma verrebbe messa in discussione anche l'utilità di doverne per forza stabilire dei confini temporali. Ogni relazione testimonierebbe un'inedita maniera di esistere nella pluralità e nell'interazione. Lo sforzo che tale maniera di vedere richiede è quello di riuscire ad abitare in questo "tra," in questa dimensione che si apre in mezzo a noi, costringendoci a convergere nel vivo presente di un nuovo incontro. Come sottolinea Giacomo Pezzano,

Il lessico del "tra," del *border-line*, coglie [infatti] quella dimensione del "durante," del "mentre," del "frattanto," dell'"in corso"...che contraddistingue il pieno del corso di un processo, l'evento della trasformazione inteso quale suo "sta avvenendo": ciò che, per così dire, si colloca dopo la morte e prima della rinascita, o in quello spazio dilatato che insieme precede e succede la nascita e per il quale—pensando alla gravidanza—si è non ancora figli e non ancora madri, ma lo si sta appunto "conjuntamente diventando."<sup>42</sup>

41. Muraro, *L'ordine simbolico*, 29.

42. Pezzano, "Divenire." 94.

La nostra esistenza si dispiega in questo “spazio dilatato,” segnato dalla reciprocità di un accadere comune. Il mondo che condividiamo si modifica a seconda della capacità di stabilire nuove relazioni e di trascendere così “l’orizzonte autoreferenziale del proprio piccolo sé.”<sup>43</sup> In questo modo, si produce un infinito processo—necessariamente condiviso e, perciò, essenzialmente politico—di trasformazione individuale e collettiva. La relazione materna, intesa dunque anche come trasformazione, diviene così un processo di continuo autotrascendimento, che coinvolge al contempo gli esseri umani e il mondo. Essa non è solamente un evento accaduto, appartenente al nostro passato, ma un evento *in itinere*, attuale, che si prolunga nel corso della nostra esistenza. Tale evento costituisce l’origine di ciascuno di noi non come fatto isolato, passato, slegato dal resto della storia cui dà avvio, ma come attacco iniziale che dà origine a un punto di vista, a una prospettiva che costantemente si rigenera. La categoria di maternità permette così di cogliere la reciprocità dei processi in atto, che non riguardano mai entità singole, ma sempre esseri che entrano in relazione e che si modificano a vicenda. Grazie a questo originale (che dà origine) entrare-in-contatto, possiamo proseguire il nostro percorso esistenziale. Tale percorso, non tende verso una meta finale, verso un fine ultimo che potrebbe conferire senso e compiutezza ai nostri singoli atti. Esso, di volta in volta, costringe, per così dire, a tornare in basso, in corrispondenza del nostro corpo e a guardare di fronte a noi, senza esser tentati di ascendere a un punto di vista esterno per avere una panoramica del corso degli eventi. Se, da un lato, questo movimento ascendente permetterebbe di prevedere e forse di prevenire possibili sofferenze e delusioni, dall’altro impedirebbe l’intervento del nuovo, del contingente, di ciò che fa sì che le nostre azioni non seguano necessariamente quella che Hannah Arendt chiamerebbe la “via della mortalità,” ma abbiano il potere di inserirsi in maniera significativa nel corso del mondo.<sup>44</sup> La contingenza favorisce l’incontro, al quale arriviamo sempre impreparate/i, indifese/i, prive/i di protezione come al momento della nostra nascita. La richiesta che facciamo a chi ci troviamo davanti è semplicemente quella di essere accolte/i e confermate/i nella nostra effettiva presenza. La lenta scoperta di noi stesse/i, la decifrazione del nostro “io,” passa attraverso lo sguardo altrui, si dischiude a poco a poco nel tentativo di rispondere alla domanda posta ad ogni nuovo venuto: “chi sei?” Se nessuna/o ponesse questo quesito e fosse successivamente pronta/o ad accogliere la nostra risposta, la nostra identità si fisserebbe in un unico lato, si atrofizzerebbe in una posizione definita una volta per tutte, si rinchiederebbe in un ruolo prestabilito. Senza accoglienza non c’è rinnovamento e senza rinnovamento non ci sono redenzione e speranza.

In questa prospettiva, dunque, l’io si relativizza, si decentra, depone la sua sovranità per farsi carico del punto di vista altrui. Anziché percepire il contatto con l’altro come un’invasione, l’identità spalanca i suoi fortificati, rimodella i suoi confini, si estende verso l’ignoto, accedendo così ad una maniera di pensare che si oppone ad ogni visione solipsistica e unilaterale della realtà. Il potere che, a partire da questo interagire, di volta in volta si rigenera, porta con sé tanto la possibilità della violenza e del terrore quanto quella della cura e dell’amore.

### *Conclusione*

Aprondo dunque un dialogo fra le differenti prospettive filosofiche del femminismo contemporaneo—di cui abbiamo offerto un quadro parziale nella prima parte di questo articolo—abbiamo cercato di delineare un percorso che, svincolando la maternità dalla funzione meramente riproduttiva e da una visione monolitica di femminilità, permettesse di coglierne il tratto potenziale. Nello specifico, il nostro intento è stato quello di sottolineare l’aspetto interattivo della maternità.

---

43. Cusinato, “Trasformazione” 43.

44. Arendt, *Vita activa*, 181–182.

Enfatizzando tale aspetto, a nostro avviso, la maternità può offrirsi oggi come paradigma etico, esistenziale e politico in un mondo in cui la relazionalità si manifesta in primo luogo sotto forma di aggressività. Tentando, in particolare, di far emergere come punto di incontro fra i filoni di pensiero la questione dell'alterità, abbiamo sottolineato come, oggi, tale questione si riproponga in maniera radicale, alla luce delle inedite forme di violenza cui quotidianamente, inevitabilmente ci esponiamo. In questo contesto, riteniamo che una risposta (etica, filosofica e politica) efficace possa giungere dalla contaminazione, da un lato, delle prospettive femministe prese in esame e, dall'altro, da un'apertura al dialogo con le altre correnti filosofiche della contemporaneità. Emblematiche in questo senso sono risultate le posizioni della filosofa statunitense Judith Butler che, sin dalla prima fase del suo pensiero, si è confrontata con pensatori come Jacques Lacan, Michel Foucault e, di recente, Emmanuel Lévinas, e quella dell'italiana Adriana Cavarero, il cui punto di riferimento principale è il pensiero politico della filosofa Hannah Arendt. Nel comune intento di salvaguardare il “trasporto fecondo dell'alterità,” riteniamo dunque che la prospettiva materna che qui abbiamo cercato di tratteggiare possa costituire un punto di vista inedito per delineare una nuova idea di esistenza, di etica e di politica che prenda le mosse dalla relazionalità.<sup>45</sup>

#### Opere citate

- Anders, Günther, e Hannah Arendt. *Scrivimi qualcosa di te: Lettere e documenti*. A cura di Kerstin Putz. Roma: Carocci Editore, 2017.
- Arendt, Hannah. *Vita activa: La condizione umana*. Traduzione italiana di Sergio Finzi. Milano: Bompiani, 2015.
- Beauvoir, Simone de. *Il secondo sesso*. Traduzione italiana di Roberto Cantini e Mario Andreose. Milano: il Saggiatore, 1994.
- Braidotti, Rosi. *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della modernità*. Traduzione italiana di Tina D'agostini. Roma: Donzelli, 1995.
- Butler, Judith. *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Traduzione italiana di Sergia Adamo. Bari: Laterza, 2013.
- . *Vite precarie: I poteri del lutto e della violenza*. Traduzione italiana di Olivia Guaraldo. Roma: Meltelmi, 2004.
- . *Frames of War: When is Life Grievable*. Londra–New York: Verso Books, 2009.
- Cavarero, Adriana. “Dire la nascita.” In *Diotima: Mettere al mondo il mondo; Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga, 1990: 93–121.
- . *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*. Verona: Ombre Corte, 2009.
- . *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*. Milano: Feltrinelli, 2007.
- . *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: Filosofia della narrazione*. Milano: Feltrinelli, 2011.
- Cusinato, Guido. “Trasformazione e germinazione: Per una nuova filosofia della nascita.” *Thaumazein—Rivista di Filosofia*, no. 4–5 (2016–2017): 37–66.  
<http://dx.doi.org/10.13136/thau.v4i0>.
- Di Cesare, Donatella. *Terrore e modernità*. Torino: Einaudi, 2017.
- Differenza e relazione: L'ontologia dell'umano nel pensiero di Adriana Cavarero e Judith Butler*. A cura di Olivia Guaraldo e Lorenzo Bernini. Verona: Ombre Corte, 2009.
- Falcicchio, Gabriella, Paolina Zlotnik, Alessandra Bortolotti, e Maria Luisa Tortorella. *Il primo sguardo: Prime ore di vita, cure prossimali e affettività*. Bari: Fasidiluna, 2014.

---

45. Di Cesare, *Terrore*, 156.

- Gilligan, Carol. *Con voce di donna: Etica e formazione della personalità*. Traduzione italiana di Adriana Bottini. Milano: Feltrinelli, 1987.
- Guaraldo, Olivia. “Figure di una relazione: Sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero.” In *Differenza e relazione: L’ontologia dell’umano nel pensiero di Adriana Cavarero e Judith Butler*. A cura di Olivia Guaraldo e Lorenzo Bernini. Verona: Ombre Corte, 2009: 90–121.
- Haraway, Donna. *Manifesto cyborg: Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. A cura di Liana Borghi. Milano: Feltrinelli, 1995.
- Heidegger, Martin. *Essere e tempo*. Nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi. Milano: Longanesi, 2011.
- Irigaray, Luce. *Speculum: Dell’altro in quanto donna*. Traduzione italiana di Luisa Muraro. Milano: Feltrinelli, 2010.
- Kristeva, Julia. *La rivoluzione del linguaggio poetico: L’avanguardia nell’ultimo scorcio del diciannovesimo secolo: Lautréamont e Mallarmé*. Venezia: Marsilio, 1979.
- Lévinas, Emmanuel. *Dio, la morte e il tempo*. Traduzione italiana di Silvano Petrosino e Marcella Odorici. Milano: Jaca Book, 1996.
- Muraro, Luisa. *L’ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti, 2006.
- Pezzano, Giacomo. “Divenire: Piccolo lessico filosofico della trasformazione.” *Thaumàzein—Rivista di Filosofia*, no. 4–5 (2016–2017): 67–123. <http://dx.doi.org/10.13136/thau.v4i0>.
- Platone, *La Repubblica*. A cura di Mario Vegetti. Milano: BUR, 2013.
- Rigotti, Francesca. *Partorire con il corpo e con la mente: Creatività, filosofia, maternità*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- Schües, Christina. “Nativity: Philosophical Rudiments Concerning a Generative Phenomenology.” *Thaumàzein—Rivista di Filosofia*, no. 4–5 (2016–2017): 9–35. <http://dx.doi.org/10.13136/thau.v4i0>.
- Vegetti Finzi, Silvia. *Il bambino della notte: Divenire donna divenire madre*. Milano: Mondadori, 1990.
- . *L’ospite più atteso: Vivere e rivivere le emozioni della maternità*. Torino: Einaudi, 2017.