

L'evento del femminile

Carla Canullo

The Event of Feminine.

What will we mean by “ontology of feminine”? There is a twofold difficulty in this locution: firstly, we have to clarify the sense of the expression “ontology”, which it is said in many ways, and secondly, we have to explain the meaning of the genitive in at least two ways: the objective and subjective one. In the case of “ontology of feminine”, the genitive may ask both “what” the feminine “is” (objective genitive), and what the feminine makes happen (subjective genitive). In order to understand this second meaning, it will be proposed to grasp “the feminine to the proof of the event”. This lemma intends to underline the “e-coming” of the feminine, its showing itself as an event. However, we do not pretend to restore an abstract neutralisation of the issues that have been posed by women philosophers but we want to find the way that focuses less on the issues and more on the traits that, by characterizing the feminine, also manifest her universality without its specificity being hidden. Among these, two characteristics are reported among others, namely the phenomenon of “gestation” and “being mother”, two events that characterize women in their own specificity beyond any opposition to the masculine or male.

Keywords: Anne Dufourmantelle, Ontology, Event, Motherhood, Gestation.

1. «Un oiseau chante d'autant mieux qu'il chante dans son arbre généalogique»

Questa nota citazione di Jean Cocteau offre il pretesto per entrare in un ambito non poco scivoloso: che cosa vuol dire “ontologia del femminile”? Il lemma non è facile, in primo luogo perché occorre intendersi sul senso di “ontologia”, in secondo luogo sul senso “del” genitivo, in terzo luogo sul “femminile”.

Che cosa intenderemo, infatti, con “ontologia”? Le prospettive a partire dalle quali può essere affrontata la questione sono tante: si tratta della ricerca dell’“essere in quanto essere”¹, oppure dell’ontologia moderna inaugurata da

¹ Aristotele, *Metafisica* IV, 1003a, 21.

Descartes e nominata come “Ontosophia sive Ontologia” da Johannes Clauberg²? La raccolta di saggi pubblicati nel volume *Storia dell'ontologia*³, ai quali si potrebbero aggiungere le meditazioni che Louis Lavelle ha dedicato all'argomento⁴ e tante altre riflessioni, moltiplicano la difficoltà di ridurre a un solo senso l'accezione del termine. Al genitivo “del femminile”, potrebbe allora spettare il difficile compito di orientarci in questo campo vasto. Anche il genitivo, tuttavia, si dice almeno in due modi, oggettivo e soggettivo. A quale dei due sensi si riferisce il lemma? Probabilmente a entrambi, ch  esso pu  chiedere sia “che cosa” il femminile “ ” (genitivo oggettivo), sia quell'essere che il femminile *fa accadere* (genitivo soggettivo).

Ora, * a va sans dire* che dell'“ontologia del femminile” si debba poter parlare in entrambi i modi e che ognuno di essi offra una prospettiva originale sull'ontologia. E ci    vero – e dunque * a va sans dire* – perch  in ognuno dei due sensi del genitivo il femminile si precisa e, per cos  dire, accade sia come determinazione ontologica i cui tratti fanno s  che si parli di “femminile” (*ontologia del femminile*), sia come *avvento* di determinati modi d'essere (*ontologia del femminile*). Inoltre, va da s  che i due sensi non sono separabili giacch , se per un verso qualcosa si fa individuare in un certo modo perch  lo  , per altro verso l'avvento di determinati modi d'essere per i quali si parla di “femminile” si coglie come tale perch  innanzitutto *si d *. Il che, tuttavia, in un'epoca in cui le diverse teorie del *Gender* invitano al ripensamento della netta distinzione tra maschile e femminile, non   un dato di fatto scontato; non scontatezza che palesa il paradosso che giace nella questione che si sta affrontando.

Tale paradosso – che come ogni paradosso sovverte la logica spingendo avanti il pensare – sta nel fatto che ci  che   *chiaro* quando   pronunciato e annunciato,   meno chiaro quando e se si chiede che cosa sia la sua *Sache selbst*. Se ci    chiaro “di che cosa parliamo” quando ci riferiamo all'“ontologia del femminile”, quando interroghiamo i singoli termini della questione i significati si moltiplicano fino ad arrivare al “non ovvio” che appare dalla questione del femminile *mentre*   messa in discussione. Il che   stato fatto tante volte e in modi a tal

² J. Clauberg, *Ontosophia*, in *Opera omnia philosophica*, Olms, Hildesheim 1968.

³ M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008.

⁴ L. Lavelle, *La dialectique de l' ternel présent, De l' tre*, Aubier  d. Montaigne, Paris, 1928, 1947²; Id., *Introduction   l'ontologie*, PUF, Paris, 1947.

punto convincenti da rendere inutili altre riprese della questione⁵. Tuttavia è proprio il paradosso che giace in quest'ultima a riaprirla, e una possibile via per affrontarla di nuovo è partire non dal modo in cui è stata già detta ma trovando nell'"albero genealogico" di chi la ri-affronta gli strumenti per trattarla. Ché essendo impossibile esporre le proprie questioni prescindendo dalla propria collocazione storico-culturale⁶, allo stesso modo è quantomeno difficile esporle senza tener conto del proprio quadro di riferimento.

In questo contesto, tale quadro è offerto da un motivo di recente affrontato dalla fenomenologia-ermeneutica che si svolge in ambito francese, l'evento. E sebbene tale motivo non sia stato indagato per discutere la questione del femminile, esso può offrire degli *aperçus* sulla questione che ci occupa e, insieme, sul senso di ontologia che essa apre.

2. *Il femminile alla prova dell'evento*

I motivi della scelta di parlare in questo "albero genealogico" sono presto detti: dato il paradosso ravvisato nella questione che ci occupa, anziché attestarci nei tratti che *effettivamente* fanno parlare di "femminile" – tratti che al di là di ogni presa di posizione personale non possono essere negati – scegliamo di discuterne i tratti del suo avvento in determinati modi d'essere (ontologia *del femminile*). Ora, questo avvento è anche il modo in cui *avviene* "qualcosa" che si lascia individuare come *femminile*.

Nell'ultimo secolo si è molto parlato dei tratti di un pensiero che si caratterizza e individua come *femminile*. Tuttavia, le questioni affrontate da donne impegnate in filosofia (Weil, Zambrano, Stein, Conrad-Martius, Anscombe, Kristeva... ma l'elenco dovrebbe essere ben più lungo) non sono questioni *femminili* ma *filosofiche* e dunque caratterizzate da una portata universale, capace di "dare da pensare" *tout court*. Lo confermano pensatrici come De Beauvoir o Irigaray, due autrici indubbiamente centrate su tematiche concernenti il "femminile" ma non per questo restringibili a tale ambito. Tuttavia, l'allargamento delle questioni non è soltanto unidirezionale (dal femminile all'universalità del pensiero filosofico) ma va anche nell'altra direzione, dal

⁵ In Italia sono celebri le riflessioni di Luisa Muraro, Wanda Tommasi, Adriana Cavarero e della comunità di filosofia al femminile "Diotima". Note sono le riflessioni di Luce Irigaray, Judith. E. Butler e altre filosofe che si sono interrogate sia sul *Gender*, sia sul femminile e la sua specificità.

⁶ Secondo l'insuperata lezione dell'ermeneutica e nello specifico di H. G. Gadamer.

pensiero filosofico al pensiero del *femminile*. Questa seconda direzione rende possibile che si mostrino i tratti per così dire *universali* del femminile e, dunque, quei tratti per cui il femminile si distingue e *manifesta* senza necessariamente ricondursi al *genere* (ontologia *del femminile*). Distinzione e manifestazione che si esprimono nella formula “il femminile *alla prova dell'evento*”, lemma che intende seguire l'e-venire del femminile, il suo mostrarsi come *evento*. Col che non si pretende di ricondurre a un'astratta neutralizzazione le tematiche che grazie a filosofe donne si sono poste ma si vuol tentare una via che si concentri meno sulle questioni e più sui tratti che, caratterizzando in proprio il femminile, ne manifestano anche l'universalità senza che tuttavia la sua specificità sia annullata.

Non potendo in queste pagine riassumere quanto le filosofe già citate, insieme a tante altre pensatrici viventi e non, hanno mostrato “del femminile”, mi limiterò a esporre alcune questioni già indagate da altri punti di vista per coglierne la radice, per così dire, *evenemenziale*. Il pretesto per introdurre a questo tratto è offerto da una pensatrice di recente scomparsa, Anne Dufourmantelle.

Come noto, è rispondendo alle sue domande e sollecitazioni che Derrida ha riflettuto sul tema dell'ospitalità⁷. Inoltre, è altrettanto noto che ospitalità, accoglienza e dimora sono di frequente indicate come tratti che individuano in proprio, o che contraddistinguono, il femminile. Dopo il dialogo con Derrida, Dufourmantelle è tornata sul tema con l'articolo *L'hospitalité : une valeur universelle?*⁸. In questo testo, nel quale la filosofa e psicologa francese riprende i contenuti del libro condiviso con Derrida, si legge che «l'ospitalità è innanzitutto un evento»⁹, approssimandoci all'ipotesi annunciata. Che l'ospitalità sia evento non significa, tuttavia, che lo sia il femminile, né Dufourmantelle lo dice. Sul femminile, però, l'autrice ha detto molto altro, offrendone interessanti analisi in *La femme et le sacrifice* e *Puissance de la douceur*¹⁰. In questi libri Dufourmantelle ha riletto in modo originale il femminile *en tant que tel*, rovesciando la tesi che il sacrificio di alcune donne sia una sconfitta e interpretandolo invece come atto di disobbedienza alla civiltà del diritto (di cui le donne sono le principali protagoniste), oppure proponendo un originale elogio della dolcezza.

⁷ Cfr. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Calmann-Levy, Paris, 1997.

⁸ A. Dufourmantelle, *L'hospitalité : une valeur universelle?*, in « Insistance », 2012/2, pp. 57-62.

⁹ *Ivi*, p. 58.

¹⁰ Si veda Ead., *La Femme et le Sacrifice : d'Antigone à la femme d'à côté*, Denoël, Paris 2007 e Ead., *Puissance de la douceur*, Éditions Payot & Rivages, Collection Manuels Payot, 2013.

Eppure, sebbene in questi volumi il femminile sia al centro del questionamento filosofico e, persino, rappresenti il centro delle questioni, di esso non si parla mai direttamente, non perché manchi ma perché non è “qualcosa”, o meglio: se di esso si deve poter parlare e di fatto si parla, se ne parla nei tratti che lo manifestano – sacrificio *come* disobbedienza e dolcezza *come* cifra delle relazioni interpersonali. Questo linguaggio indiretto che accade quando non si parla allo scopo di oggettivare si conferma in *La vocation prophétique de la philosophie*¹¹, dove la lettura di Kierkegaard, Nietzsche e altri filosofi parte da due figure di profeti, Cassandra a Giona, una figura femminile e una figura maschile.

Scopo delle analisi di Dufourmantelle non è individuare la “differenza di genere” della profezia ma rimarcare quello che ciascuna figura di profeta, senza rinunciare alla propria differenza sessuale, dà a tutti. Così, ne *La vocation prophétique de la philosophie*, Cassandra è la profetessa che incarna la fatalità della storia (fatalità che è *per tutti*) alla quale “risponde” un profeta al “maschile”, Giona che, anche, parla *per tutti*. Giona è «la figure même du veilleur à contre-destin»¹², colui che a differenza del fatalismo greco annuncia l'avvento di un futuro insperabile *vs* l'ineluttabilità della sorte annunciata da Cassandra. Ora, è in questo *per tutti* che *sta* l'evento *del* maschile e *del* femminile senza che la loro differenza sia perciò annullata o smussata. Più semplicemente, tale differenza non è discussa o colta soltanto come “qualcosa” i cui tratti sono facilmente individuabili ma essa è seguita nel suo accadere – nel caso di Cassandra e Giona, nell'evento di due profezie che d'altronde potrebbero essere *scambiabili*. Il profeta al maschile, infatti, potrebbe profetizzare l'ineluttabilità della storia così come la profetessa al femminile potrebbe profetizzare l'avvento del possibile cambiamento del destino grazie al perdono divino.

C'è un'obiezione che – tra tante altre – può essere indirizzata a questa *scambiabilità*, poiché ciò che può essere inter-scambiato rischierebbe anche di perdere i propri tratti originali. Obiezione alla quale si risponderà che invece tale originalità e originarietà della distinzione è mantenuta; ciò che cambia è la via seguita per parlarne, la quale non insiste sul “che cosa” maschile e femminile siano ma sul loro *e-venire*. Così come Giona e Cassandra sono *profeti* e, dunque, e-vengono nella profezia che pronunciano e non per un “essere” o “identità di genere” che è sempre là in attesa di manifestazione, allo stesso modo (e questa è la tesi da verificare) maschile e femminile – *e non le determinazioni concrete di*

¹¹ Ead., *La vocation prophétique de la philosophie* Cerf, Paris, 1998.

¹² *Ivi*, p. 13.

uomo e donna – sono tratti che avvengono ed e-vengono, accadono in modalità che sono *per tutti*. E proprio perché sono scambiabili sono universalmente condivisibili senza dover essere necessariamente ricondotti a manifestazione di genere. Anzi, poiché essi sono un *modo* di e-venire, o – per tornare all'inizio di queste riflessioni – *un evento d'essere*, pensarli a partire dalla distinzione di genere è compiere una *metabasis eis allo genos* che non coglie il loro accadere (del maschile e del femminile). Un celebre quadro mette in immagine quanto si sta dicendo: si tratta del “Ritorno del figliol prodigo” di Rembrandt.

La paternità maschile – e dunque la paternità di Dio – è anche femminile senza che perciò la distinzione si perda. Le due mani del Padre (una maschile e una femminile) sono l'evento che fa apparire due modalità d'essere, quella maschile più rude e forte, quella femminile che accarezza ed accoglie, entrambe manifestazioni della figura del Padre. Anche il modo d'essere maschile, tuttavia, accoglie, così come quello femminile ha una sua propria forza. Tali modalità d'essere sono perciò *scambiabili* pur restando diverse. Che cosa le rende, però, differenti e come pensare la loro differenza quando esse sono esposte alla prova dell'evento, ovvero alla prova di quello che fanno accadere e non del “che cosa è” femminile e maschile? Questione alla quale, in primo luogo, si risponderà chiedendo che cosa del femminile è stato detto dal suo “contrario”, il maschile. Risposta che si riassume nel “dialogo” tra Simone De Beauvoir ed Emmanuel Levinas.

3. *Il femminile secondo il maschile*

Secondo Simone de Beauvoir, Emmanuel Levinas avrebbe inteso il femminile soltanto dal punto di vista del maschile, come scrive in noti e spesso citati passi de *Il secondo sesso*: «È degno di nota che (Levinas) adotti deliberatamente un punto di vista maschile [...]. Quando scrive che la donna è mistero, è sottinteso che ella è mistero per l'uomo. Cosicché questa descrizione che vorrebbe essere obiettiva è in realtà una affermazione del privilegio maschile»¹³.

De Beauvoir cita le conferenze levinassiane pubblicate con il titolo de *Le temps et l'autre*, soprattutto alcuni passaggi che la citazione qui riportata riassume:

¹³ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano, 2008 (citato in formato Kindle, pos. 14924).

«Esiste una situazione in cui l'altro non abbia soltanto l'alterità come l'inverso della sua identità, non obbedisca soltanto alla legge platonica della partecipazione, in cui ogni termine contiene lo stesso e per ciò stesso contiene l'altro? Non c'è una situazione in cui l'alterità venga portata da un essere a titolo positivo, come essenza? Qual è l'alterità che non entra puramente e semplicemente nell'opposizione delle due specie dello stesso genere? Io penso che il contrario assolutamente contrario, la cui contrarietà non è colpita in nulla dalla relazione che può stabilirsi tra esso e il suo correlativo, la contrarietà che permette al termine di restare assolutamente altro, è il *femminile*»¹⁴.

Commentando questo passo Giovanni Salmeri ha scritto:

«Secondo Levinas sono diverse le caratteristiche che pongono questa alterità su un piano eccezionale. Anzitutto essa non risulta da una distinzione puramente logica, ma ha un contenuto empirico semplicemente non deducibile razionalmente. In secondo luogo, il femminile non si ottiene semplicemente negando il maschile, ciò che consentirebbe una sorta di conversione di un termine nell'altro. In terzo luogo, i due termini non sono complementari, perché non suppongono una totalità preesistente, né riescono effettivamente mai a crearla (il che sarebbe appunto l'aspetto patetico del rapporto sessuale)»¹⁵.

Ora, questo ricondurre il femminile a un "contenuto empirico" che ne fa il "totalmente altro", se per certi versi riporta al senso oggettivo del genitivo (*ontologia* del femminile) rendendo del tutto centrata l'obiezione di De Beauvoir, per altri versi – come Salmeri osserva – esso non suppone una totalità preesistente che lo individui e, anzi, maschile e femminile si sottraggono alla semplice totalizzazione dei generi. Il ritorno incessante di Levinas su tali motivi (ma anche il ripetersi delle osservazioni a lui mosse su questo tema)¹⁶, mostrano che la questione del femminile sia meno decisa di quanto sembri all'apparenza. Soprattutto, come i lettori del filosofo francese non hanno mancato di rilevare, la questione in *Totalità e infinito* si connota di tratti meno "oggettivanti". Infatti in quest'opera del 1961 il femminile è sia «l'accoglienza ospitale per eccellenza che descrive il campo dell'intimità [...], condizione del raccoglimento, dell'interiorità della Casa e dell'abitazione»¹⁷, sia quanto è incontrato nella forma dell'Amata:

¹⁴ E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, ed. it. a cura di F. P. Ciglia, il Melangolo, Genova 2005, p. 56.

¹⁵ G. Salmeri, *L'altro e la misericordia. L'itinerario del femminile in Levinas*, in «Dialegethai», Rivista telematica di filosofia, 2003.

¹⁶ Cfr. ad esempio M. Joy, *Effacements: Emmanuel Levinas and Irigaray*, in Ead., *Divine Love: Luce Irigaray, Women, Gender and Religion*, Manchester Scholarship, Manchester, 2006.

¹⁷ E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1990, p. 158.

«Epifania dell'Amato, il femminile non viene ad aggiungersi all'oggetto e al Tu, preliminarmente dati o incontrati al neutro, il solo genere che la logica formale conosca. L'epifania dell'Amata è una cosa sola con il suo *regime* di tenerezza»¹⁸. Si potrebbe anche a dire, come hanno fatto alcuni interpreti, che il femminile sia il filo che conduce il pensiero levinassiano fino a *Autrement qu'être ou au delà dell'essence*¹⁹.

In ogni caso, là dove si parla di femminile, ospitalità, accoglienza, dimora, raccoglimento sono i termini che precisano il senso della parola. Il che conferma quanto è stato detto, ossia che il femminile può essere colto “alla prova dell'evento”, ché anche quando è “secondo il maschile” i tratti individuati e che distinguono il femminile sono “evenemenziali”, essendo accoglienza, dimora, raccoglimento l'accadere di modalità d'essere e non “qualcosa”. Ciò detto, tuttavia, non potrà neppure essere negato che si tratta di *modi* di essere caratterizzanti *anche* il maschile che, come il femminile, può accogliere, offrire una dimora e ospitare. Sono, di nuovo, modi d'essere *condivisibili* e *scambiabili*. Certo, altre voci si opporrebbero a questa lettura, ad esempio Carol Gillian che, in *In a different voice: psychological theory and women's development*, rimarca quei tratti che rendono difficile – o insostenibile – l'ipotesi di *scambiabilità*. Scrive infatti Gillian, commentando Nancy Chodorow, che le relazioni (e dunque ospitalità, accoglienza, ecc.) sono vissute in modo diverse da uomini e donne perché i primi vivono con difficoltà il distacco dalla madre mentre le seconde no, giacché per esse la relazione materna prosegue. Perciò, mentre il maschile si caratterizza per il separarsi dal femminile, il femminile si distingue per l'attaccamento²⁰. Ora, senza voler negare la legittimità e fondatezza di quest'analisi, resta pur sempre lecito affermare che separazione e attaccamento possono essere tratti *condivisi* sia dal maschile, sia dal femminile senza che la differenza di genere sia chiamata in gioco né tantomeno messa in discussione. Di più, è lecito affermare che tali modi d'essere siano “scambiabili” senza che con ciò la differenza sessuale si perda.

Perciò, al di là dei diversi punti di vista, le voci femminili (De Beauvoir, Gillian, Chodorow) che “interloquiscono” con chi legge il femminile alla luce del maschile (Levinas), 1- non escono dalla scambiabilità e 2- confermano l'ipotesi

¹⁸ *Ivi*, p. 263.

¹⁹ Cfr. M. Di Bernardo, *Emmanuel Levinas: la metamorfosi del femminile come via che conduce all'“altrimenti che essere”?*, in «Dialegesthai», 2006.

²⁰ C. Gillian, *In a different voice: psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 1993, p. 8.

iniziale individuando tratti che – femminili e maschili – non sono “oggetti che appartengono a” ma si mostrano accadendo in forme di essere²¹. Una conferma che tuttavia non permette ancora di far luce sulla specificità del femminile. Per farlo, occorre poterlo cogliere “alla prova di sé”.

4. *Il femminile alla prova di sé*

Se quanto fin qui detto sul femminile (e sul maschile) si conferma, anche il punto di partenza (il femminile *come* evento) riprende senso. Lo ri-prende perché occorre poter dire *in che modo*, e dunque *come* il femminile accade, ovvero quali siano perlomeno alcuni dei suoi tratti che e-vengono rendendo possibile che esso sia individuato *as such*. Se ciò si confermerà e se dei tratti originali potranno essere individuati, si tratterà *meno* di distinguere il femminile dal maschile e *più* di seguirne la manifestazione. Ché “il femminile alla prova di sé” non vuole significare altro: seguire il manifestarsi del fenomeno del femminile a partire da sé, e dunque alla prova dell'*evento* di sé. Evento introdotto fin dall'inizio di queste pagine e il cui senso va ora chiarito. Il che sarà fatto seguendo le riflessioni che ne ha proposto Claude Romano e di cui saranno riassunti alcuni passaggi.

L'evento non è presupposto né può esserlo, ad-venendo in modo imprevedibile e imprevisto, sottraendosi con ciò ad ogni de-finizione e pre-supposizione. È sempre colto *in ritardo* e *in contraccollo*; di più, mette in gioco colui che ne è toccato, “me stesso”, a differenza dei fatti oggettivi e mondani che «mi soprag-

²¹ Queste riflessioni, in apparenza, vanno nella direzione di una neutralizzazione della differenza o, peggio ancora, dalla bisessualità, secondo la quale «in ogni uomo c'è un po' di femminile e in ogni donna un po' di maschile» (L. Muraro, *Prima lezione. La rivoluzione simbolica di partire da sé. Le Tre Ghinee di Virginia Woolf*, in *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, a cura di R. Fanciulacci, Orthotes, Napoli 2011, p. 27). Al contrario, tale differenza è riconosciuta, in totale condivisione con le analisi di cui Muraro in Italia rappresenta un riferimento inaggirabile. Si rinvia al testo citato per un'ampia e originale ricognizione della questione. Qui, seguendo una via che non è solita affrontare questo “genere” di questioni, ci si limita a condividere appieno quanto scritto nel testo citato nel paragrafo *La differenza pensante* (pp. 32-36), dove si legge che «Virginia Woolf dà un significato non settoriale, non rivendicativo, alle lotte delle femministe, impedendo però al suo interlocutore di seguire la logica del “mettiamoci tutti insieme”. Vi riesce destreggiandosi con un linguaggio che era fatto per significare l'universalità di un soggetto e che lei sa far diventare linguaggio della differenza: così non fa cadere la lotta delle donne in una lotta settoriale» (*ivi*, p. 35). Si tratta dunque di condurre «una lotta non settoriale ma universale», in questo caso un discorso non settoriale ma universale, introducendo tuttavia la differenza al fine di “universalizzare e differenziare”, dove vale anche la reciproca “differenziare e universalizzare”.

giungono ma non mettono in gioco *me stesso, nella mia insostituibile ipseità*». E mentre tali fatti «propriamente parlando non si producono per nessuno», l'evento nel senso *evenemenziale*, oltre ad accadere, “accade a”, è sempre indirizzato, mette costitutivamente in gioco le modalità di risposta di colui cui accade. «L'evento, scrive Romano ne *L'événement et le monde*, non è altro da questa riconfigurazione impersonale dei miei possibili e del mondo che avviene nella mia propria avventura. Trasformazione di me stesso e del mondo indissociabile, di conseguenza, dall'esperienza che ne faccio»²².

L'evento, inoltre, avviene, “viene a colui che” Romano chiama *advenant*. Il neologismo non ha nulla di artificioso e indica, invece, la *non pre-esistenza* all'evento di colui al quale l'evento stesso accade. *L'advenant*, che potrebbe esser tradotto con *adveniente*, è colui cui l'evento giunge, è il titolo che conviene al “soggetto” «nella misura in cui qualcosa gli accade e in cui, nella sua stessa avventura (*a-venture*), è aperto all'evento»²³. E l'evento che rende possibile “l'evento dell'adveniente” è la *nascita*, un evento in modo insigne, giacché *nascere* è «non essere la misura del sopraggiungere di questo evento che sopraggiunge a noi senza previa misura»²⁴, facendoci con ciò ad-venire alla condizione di poter accogliere altri eventi.

Fin qui, tuttavia, si parla dell'evento di chi è destinatario del maschile/femminile ma non dell'evento del femminile. Certo, si tratta di un destinatario che non è preceduto da alcuna “ontologia” e che “è” per l'evento che lo fa accadere. Con ciò accade anche un “nuovo essere” la cui *nascita* è l'accadere (come è stato appena detto) del “non essere la misura [...] che sopraggiunge a noi senza previa misura”²⁵, facendoci con ciò ad-venire alla condizione di poter accogliere altri eventi. Non è difficile vedere fino a che punto questa filosofia *evenemenziale*, che una lettura più accurata dell'opera di Romano declinerebbe come fenomenologia-ermeneutica, sia anche un modo nuovo di intendere l'ontologia intesa come “evento d'essere che accade a”. Ora questo nuovo senso, certamente anticipato dalle riflessioni di Heidegger sull'*Ereignis* (sebbene Romano ne prenda le distanze sottolineando il carattere “personale” dell'evento da lui concepito), potrebbe anche fornire la conferma che stiamo cercando circa la possibilità che si parli di ontologia *del femminile*, e dunque circa la capacità del

²² C. ROMANO, *L'événement et le monde*, Puf, Paris, 1998, p. 45.

²³ *Ivi*, p. 34.

²⁴ *Ivi*, p. 32.

²⁵ *Ibidem*.

femminile di inaugurare “nuovo essere”? Probabilmente sì, ma (ancora una volta) neppure con questa risposta affermativa diciamo “come” accadono i tratti che individuano il femminile *en tant que tel*. Per dirlo, occorre *proseguire* la via aperta da Romano per *seguire* l'evento del *femminile*. Evento che, di nuovo, deve poter essere tale da individuare e distinguere il femminile senza perdere la sua universalità, ovvero il suo essere *per tutti* come lo è l'evento della nascita. Ora, c'è un evento nel quale un tratto originale del femminile si mostra mentre accade, confermando quanto fino a ora detto; si tratta dell'evento della *gestazione*.

4.1. Gestazione

La gestazione è un evento in cui il femminile accade. Essa caratterizza il femminile *en tant que tel*, sia il femminile umano e, più in generale, animale. Gestazione, da *gestatio* («portare, farsi portare»), deriva da *gestare*, intensivo di *gerere*, «portare» appunto. Questa derivazione dal verbo si mantiene nel sostantivo “gestazione”, la quale non è “qualcosa” ma è un periodo, un tempo in cui ciò che nascerà è portato, nutrito. Di più, essa si dice soltanto per l'accadere di tale azione (portare) e mai senza che tale azione si compia, senso che si mantiene anche nel significato figurato del sostantivo, dove indica il tempo di maturazione di un progetto o un'idea. Se questa seconda accezione non ha niente a che fare con il femminile, per quanto riguarda il senso “proprio” del termine le cose stanno diversamente. Tale senso, infatti, indica e porta a espressione un'azione che può compiersi soltanto *tramite* il femminile. E potendo accadere soltanto grazie *al femminile*, è *anche evento del femminile*, ossia un evento che lo manifesta e lo distingue facendolo accadere *per tutti*; ancora, che *permette* di individuarlo e distinguerlo. *Soltanto* il femminile, infatti, può *gestare*, *portare per la nascita*. E individuandosi nel portare per e alla nascita (nella gestazione), il femminile si distingue e qualifica come evento *per tutti* e non come “qualcosa”.

La gestazione lo può, e dunque può individuare il femminile come evento e non come “qualcosa”, perché essa non accade per la sommatoria di dati organici, e sebbene sia occasionata da alcuni fattori “concreti”, affinché essa accada questi debbono trasformarsi in “altro”, giacché dei dati biologici non bastano di per sé a spiegare o a mostrare l'evento del “portare la vita”. Ciò detto, si potrebbe ribadire ancora una volta che la gestazione “nutre” e che, dunque, è possibile perché determinati fattori fisici la rendono *de facto* e, dunque, *de jure possibile*. Il che tuttavia non è del tutto vero. Affermarlo, infatti, significherebbe dire che una condizione *de jure* coinciderebbe con l'accadere *de facto* e dunque che, nel caso

in cui quest'ultima condizione dovesse non darsi, verrebbe a mancare anche la condizione *de jure*. Cosa che è falsa perché implicherebbe la “reductio ad unum” di due ordini distinti. Invece, l'*accadere* della gestazione mostra altro.

Tale accadere, infatti, è evento che e-viene manifestando di essere *più* dei fattori che lo compongono, e questo “di più” è il *femminile* che lo rende possibile *accadendo* e *manifestandosi* nella gestazione stessa. Esso lo fa, ossia si rivela, mostrando un suo tratto *de jure* pienamente rispondente all'esistere vivente, il quale nella gestazione è portato per/alla nascita: tale tratto è la temporalità. Il carattere temporale dell'esistenza del vivente inizia infatti *nell'intervallo temporale* in cui esso è atteso e matura, ossia in quella gestazione che è, appunto, non “qualcosa” ma tempo – il *tempo della gestazione*, ovvero il tempo che si caratterizza per *questa* gestazione. Essa è *tempo* di nutrimento di una vita che è portata affinché cresca. E proprio perché fa aumentare e crescere un vivente che non può nascere da una mera sommatoria di fattori, la gestazione è *anche più* di un semplice equilibrio di sostanze che mantengono in vita. Il “di più” che eccede i fattori biologici è l'*evento* del *temporalizzarsi del corpo*, *temporalizzazione che gli accade* insieme al *portare la vita*. Ed è *in* e *per* questa “temporalizzazione che porta” che, come già anticipato, il femminile *si manifesta*; femminile che, reciprocamente, in tal modo si distingue e individua per e grazie all'evento del portare (*gestare*).

Il che si espone a un'obiezione radicale, poiché sostenere quanto detto rischia di far coincidere la manifestazione del “femminile” con un momento temporale determinato – riportandoci alla contestata “reductio ad unum” degli ordini *de jure* e *de facto*. Infatti tale momento si darebbe, e dunque insieme a esso l'accadere del “femminile”, soltanto *quando* la gestazione è accolta e voluta, cosa che può anche non accadere sia per scelta, sia perché non si danno quei valori chimico-biologici che rendono possibile la gestazione stessa. L'obiezione però non tiene conto del fatto che la condizione dell'evento della gestazione non è, come insistentemente detto, “qualcosa” ma è una *possibilità incoativa* che può accedere alla sua *effettività*.

Certo, la gestazione accade in un lasso di tempo molto breve della vita del femminile e se quest'ultimo dovesse *coincidere* soltanto con tale periodo, esso finirebbe con il coincidere con uno stato temporale del tutto circoscritto e delimitato. Se tuttavia risaliamo da questo senso ontico non alla causa che lo dà come se fosse un effetto, ma al suo *e-venire come tale*, al suo accadere, cogliamo l'evento della gestazione come *possibilità incoativa* che quando diventa *effettiva*

mostra *in effetti* quello che era incoativamente possibile; manifesta, detto altrimenti, la sua condizione incondizionata, ossia il femminile, mostrando che esso non “è” *per* qualcosa ma “è” *per* la possibilità incoativa del poter diventare effettivamente portatore di vita – e dunque *per* la gestazione. Per ciò, ossia poiché il femminile *può* rendere effettivo il proprio e-venire (o essere) *nella* gestazione, quando quest’ultima non accade *può* essere comunque attesa e se manca ciò è vissuto come uno scacco. Oppure, quando accade, *può* esser rifiutata non perché non doveva esserci ma perché non la si vuole. O anche *può* essere non voluta *tout court*, dunque *può* non essere attesa né cercata. In ogni caso, se è possibile pretendere, rifiutare o non cercare “(quello) che *può e-venire*”, ciò è possibile per la *possibilità incoativa* di un evento – il femminile.

Per quanto detto, perciò, *gestare*, gestazione, non è “qualcosa” ma è l’evento di un tempo nuovo che caratterizza in proprio il *femminile*, grazie al quale il *femminile* appare e si manifesta *per tutti*, nutrendo per far crescere e generare. “Femminile” che, con ciò, accade soltanto alla *prova di sé*, alla prova del proprio evento che lo manifesta e non per un “essere” che “è” prima della sua manifestazione.

4.2. Essere madre

Il secondo evento in cui il femminile accade è l’essere madre. «Essere, evidentemente, scriveva Kant, non è un predicato reale, ossia non è un concetto di qualche cosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa, di certe determinazioni in se stesse. Nell’uso logico è unicamente la copula di un giudizio»²⁶. Stando a questo passo kantiano, semplificando risponderemmo che “essere madre” vuol dire che qualcuno “è” madre e la maternità è evento in cui il femminile accade.

Il verbo “essere”, però, come Martin Heidegger, ma anche Franz Rosenzweig e tanti autori che li hanno preceduti e seguiti hanno mostrato, non rappresenta soltanto la copula ma indica anche l’esistere²⁷. Volendo tenere insieme questi due sensi, se per un verso “essere madre” segnala una “definizione” – come nel caso in cui si dice di una donna che «è la madre di ...», per altro verso – sulla scia del secondo senso del verbo essere – indica l’esistere come madre. Se dunque si è perché *si esiste*, il verbo “essere” del lemma “essere madre” non si limiterà a

²⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, ed. it. cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1999², p. 623.

²⁷ Da Tommaso d’Aquino in poi molti sono i nomi che dovrebbero essere fatti e che hanno declinato il duplice senso dell’essere che stiamo dicendo.

segnalare “la copula di un giudizio” ma indicherà anche un modo *possibile* di essere. Possibile, certo, ma non necessario né necessitante; un modo d'essere che, soprattutto, non è pacificante né privo di drammaticità. Lo ha raccontato la sociologa Orna Donath che, nel libro *Pentirsi di essere madri*²⁸, ha raccolto testimonianze di madri “pentite” della maternità. Pentimento, tuttavia, che nulla toglie al fatto che si accade ed esiste come madre e che questo è evento del femminile.

Senza ripetere analisi già svolte²⁹, ci si limiterà a precisare che l'evento del femminile che nell'essere madre si manifesta non è soltanto riconducibile al fatto “biologico” (come già la gestazione) né, tuttavia, alla sola dimensione esistenziale. Questi due modi (l'aver effettivamente generato e l'essere madre secondo altre modalità) sono l'accadere effettivo di una possibilità che si manifesta come tratto individuante il femminile: la capacità dell'im-possibile al corpo, alla carne. Al di là di ogni analisi sociologica la cui autorità resta in ogni caso incontestabile (Donath), la maternità è l'esperienza *possibile dell'impossibile*. Im-possibile non in quanto “non possibile”, tuttavia, ma perché è non possibile secondo i fattori in gioco di cui esso è una sorta di “insieme”. Il femminile, detto altrimenti, è l'incondizionato che porta a manifestazione come “insieme” i diversi fattori che fanno accadere “l'essere madre”, modalità ontologica che può accadere in modi diversi da quello naturale e per i quali, come si è già cercato di mostrare per la gestazione, è possibile risalire all'e-venire originario che li manifesta. E questo e-venire originario, che permette di nominare “essere madre” sia la maternità biologica, sia altre forme della stessa, è l’“im-possibile” capace di sintetizzare e tenere insieme tutti i dati in gioco – il femminile. “Im-possibile” femminile che oltre a far risalire “l'essere madre” alla sua possibilità incoativa, mostra reciprocamente il tratto condivisibile e in tal senso “universale” del femminile – un tratto che sta *al di qua* anche dei diversi sensi in cui la maternità si dice.

Se, infatti e come anticipato, “essere madre” fosse soltanto l'esperienza biologica della maternità, il femminile non sarebbe un tratto *universale* perché ne sarebbero paradossalmente escluse le donne che non lo sono né vogliono

²⁸ Cfr. O. Donath, *Pentirsi di essere madri. Storie di donne che tornerebbero indietro. Sociologia di un tabù*, trad. it. di S. Placidi, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

²⁹ Sul tema della nascita, in riferimento anche alla maternità, si veda S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia, 2017. Il libro è un insuperabile punto di vista su tante questioni legate al tema in questione e discute in modo originale molti testi apparsi sull'argomento. Si veda ad esempio R. Viti Cavaliere, *Birth*, Mimesis International, Milano, 2016 e C. Tarditi, *Nascere*, Ananke, Torino 2013.

esserlo, per scelta o per motivi biologici. Viceversa, se “essere madre” fosse soltanto una modalità di rapporto indipendente da legami biologici, il concetto di maternità si estenderebbe sovrapponendosi a legami di amicizia o relazioni educative di ogni genere finendo col diventare un tratto indistinto che non caratterizzerebbe più il femminile *as such*. Invece, il femminile sta al di qua di queste due modalità, salvaguardando la specificità della maternità senza appiattirla sulla sola datità biologica. Il femminile lo può perché è l'incondizionato di entrambe le condizioni, “è” quanto le rende possibili, e in tal senso è il loro “im-possibile” che rende effettive modalità contrapposte; oppure, è quanto “eccede” tali modalità facendo sì che esse *possano* accadere.

Sebbene allora sia la maternità biologica, sia le relazioni “materne” senza legami biologici siano “di fatto” possibili, tale possibilità *de facto* è un'effettività che accade manifestando una possibilità, incoativa, che ne rende effettivamente possibile l'accadere. In tal senso “essere madre” è evento effettivo che accade grazie all'im-possibilità incoativa del femminile che in tale evento *si manifesta* in modi diversi, facendo sì che *tutti* siano indicati come relazione di maternità. E la condizione im-possibile della loro possibilità, ossia la condizione che *non è* e che accade soltanto negli eventi di maternità che la rivelano, è il *femminile*. Per ciò “essere madre”, come già la gestazione, è *evento* che manifesta non “qualcosa” ma “come” si “è” – ontologia *del femminile* cui ci fa accedere l'evento del femminile.

5. Ontologia del femminile

Gestazione ed “essere madre” sono dunque due eventi che individuano e distinguono il femminile facendone un essere per tutti. Per quanto due tratti siano poca cosa, essi confermano il punto di partenza permettendo di parlare di “ontologia *del femminile*” senza che il femminile sia ricondotto a “qualcosa”; anzi, confermando la possibilità di pensarlo come modo d'essere che si manifesta per il suo evento, al quale si era giunti cercando ciò che permettesse di far brillare la specificità del femminile cogliendolo al di qua della distinzione di genere o di ogni interpretazione che lo legga in relazione ad altro (e dunque in relazione al maschile).

Tuttavia la domanda dalla quale si è partiti (“quale ontologia per il femminile?”) non è conclusa da nessuna riflessione sull'evento del femminile, e modi

sempre nuovi e approcci sempre diversi per affrontare la questione del femminile – anche da punti di vista altri dalla filosofia – resteranno sempre aperti.

Senza escludere tali modi o vie, il percorso tracciato voleva soltanto affrontare la questione “del femminile” senza cadere in distinzioni naturali e interrogandolo andando verso la sua “cosa stessa”. Questa “cosa stessa” è stata individuata nel femminile che “è” negli *eventi* che lo manifestano e non come “dato di fatto”, come hanno mostrato i due tratti seguiti della “sua” manifestazione, ossia la gestazione e l’essere madre, eventi la cui effettività è possibile per il “di più” che eccede la somma dei fattori in gioco, ossia quell’im-possibile che rende effettive le diverse possibilità, o anche una possibilità incoativamente aperta alla sua realizzazione; im-possibile con cui è stato indicato “il femminile”. Così, gestazione e “essere madre” sono i tratti in cui l’evento del femminile è stato colto nel suo accadere che rende effettiva un’incoativamente possibile “ontologia *del femminile*”. Un’ontologia che e-viene – come si è detto – quale evento del portare per nutrire altra vita e nell’accadere dell’“essere madre”. “*Portare per nutrire*” ed “*essere madre*”, infine, che fanno declinare il femminile meno come “aggettivo che determina un genere” e più come verbalità, o anche: come sostantivo che riprende in sé le azioni dei verbi degli eventi che lo manifestano. E questo trasferirsi delle azioni nel sostantivo rende “l’ontologia *del femminile*” *effettiva, produttiva e produttrice di effetti*, senza ricondurla *soltanto* ad affermazioni di genere se senza riportarla in “qualcosa (che è femminile)” che esiste contrappo- nendosi ad altro.

L’evento del femminile rende perciò effettiva “l’ontologia *del femminile*” perché mette sulle tracce che lo individuano senza ridurlo a un dato di fatto. Se dunque il femminile è la possibilità incoativa che fa sì che gestazione ed essere madre siano eventi che accadono in effetti, e se è *per e con* tali eventi che esso si individua come possibilità incoativa del loro accadere, allora l’ontologia di cui esso è genitivo oggettivo e soggettivo sarà un’*ontologia evenemenziale* per la quale il femminile “è” *mentre* accade e si manifesta, distinguendosi e individuandosi non per “qualcosa” ma per l’evento stesso del proprio accadere. *Per tutti*.