
Più generi, strane famiglie

MARIO VERGANI
(Università di Milano-Bicocca)

More Genders, strange Families

Abstract: Starting with the theme of birth, the essay shows how deconstruction is at work with regard to issues of gender and the family construct, subtracting them from a binary logic. With respect to gender, Derrida does not theorize a neutralization, but on the contrary a pluralization of sexual and gender differences; with respect to motherhood, a deconstruction of the essentializing fetishes makes it possible to break the woman-mother-origin nexus, in the direction of the elaboration of motherhood as “legal fiction”. The essay shows the fruitfulness of Derrida’s thought within the current public and political debate.

Keywords: Derrida, deconstruction, gender, family, motherhood.

1. *Introduzione*

La distinzione tra procreazione quale dato biologico, famiglia quale fenomeno culturale e sociale e matrimonio quale istituto giuridico chiama in causa la nascita. Per pensarle è necessario non assumere concezioni ingenuo o naturalistiche, è necessario non naturalizzare la nascita.

Per ritornare alla questione della famiglia, credo che attorno a una *nascita* si stringerà sempre un vincolo familiare. Non si potrà mai cancellare il fatto di nascere – e, perciò, tra l’altro, una certa eredità genetica. Ma che cosa significa “nascere”? Volendola distinguere dall’origine, dall’inizio, dalla provenienza e via dicendo, la *nascita* costituisce forse un problema del futuro, una questione del tutto nuova. La filosofia è molto più preparata ad affrontare problemi come la morte e la vita, la fine e l’origine. Ma a ciò che, nella nascita, si sottrae a tutte queste categorie, la filosofia –

certamente anche la scienza, e senza dubbio la psicanalisi – ha dedicato ancora troppo poco della sua attenzione “pensante”¹.

All'interno di questo programma di lavoro, di questa costellazione di pensieri che, se spinti all'estremo, arrivano a sollevare questioni di ordine “fenomenologico” o “metafisico”, una pista di indagine dovrebbe muoversi in direzione della componente corporea della nascita – nascere come l'*essere-là* di un corpo, determinazione attraverso la quale incontro il mondo e nel mondo gli altri – e dunque del suo rapporto con la marca del sesso e del genere che chiamano in causa le questioni della fecondità e della generazione. Tuttavia, pensando i corpi in uno scarto irriducibile tra il nascere in quanto l'*essere-là* del corpo (la sua esposizione senza difese e nudo, senz'altro) e le cornici culturali, affettive, simboliche e linguistiche, di pensiero entro le quali il corpo si sostanzia e assume peso, come corpo culturale o socialmente e tecnicamente supportato, dunque sempre al di là, sempre oltre un supposto o presunto corpo fisico o corpo organico, corpo-natura.

Tale scarto invita ad una spogliazione delle implicazioni metafisiche e del connesso retaggio teologico-politico che le immagini e le rappresentazioni dei corpi comportano, invita ad una decostruzione di una configurazione teorica, di una linea dominante che ha correlato tra loro ordinandoli in una specifica modalità una rete di concetti. Un aspetto di questo disegno, di questo ordinamento d'insieme è stato riassunto da Derrida mediante il termine “fallogocentrismo”, un termine ormai quasi depositato nello sgabuzzino degli attrezzi dismessi e tuttavia non ancora usurato. Tecnicamente è uno dei tratti maggiori di quella che – nella visione epocale ancora presente in *Della grammatologia* – Derrida descrive come l'epoca della metafisica della presenza². Questa sarebbe caratterizzata dall'essere l'epoca dell'imposizione di un potente etnocentrismo che integra in un solo ordine lo storicismo e il concetto di scienza. L'etnocentrismo è descritto quale istituzione di un sistema integrato che si struttura sui capisaldi del logocentrismo e del fonocentrismo: primato del *logos* circa il vero che si dà originariamente nel luogo dell'interiorità e che presuppone a sua volta la prossimità tra interiorità, anima o coscienza, e voce, saldamente intrecciati secondo una metafisica della presenza che si vuole al riparo dall'irruzione dell'altro. Di questo quadro d'insieme, il fallogocentrismo è sia una derivazione – Derrida parla ad esempio di “fallogocentrismo eterosessuale” – che un elemento strutturale, come mostra la crisi “fallogocentrismo”. Tale sistema raccoglie in unità da una parte il *logos* paterno e la paternità del *logos* e dall'altra il fallo come significante privilegiato

¹ J. Derrida, É. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard et Galilée, Paris, 2001 (tr. it di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, 3. “Famiglie disordinate”, pp. 56-72, pp. 65-66).

² J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *Della Grammatologia*, Orthotes, Napoli 2024, *Esergo*, pp. 19-22).

all'interno di una catena di termini alla quale appartiene e che insieme regola. Il motivo della posizione trascendentale, il “trascendentalismo fallogocentrico”, assume nel primo caso la forma classica del *significato* o idealismo trascendentale (dall'essenza aristotelica all'*eidos* husserliano), nel secondo caso, quella del *significante* trascendentale, come nel modello psicanalitico di Lacan: «Il fallogocentrismo non è né un accidente né uno sbaglio speculativo imputabile a tale o tal altro teorico. È una enorme e vecchia radice della quale bisogna rendere conto»³.

All'interno di questo quadro filosofico di insieme abbiamo la determinazione di configurazioni storico-culturali – e, tra queste, l'attuale – che intersecano tra loro, in un specifico intreccio ancora da districare, i concetti di nascita, generazione, procreazione, riproduzione, filiazione, tra componenti biologica, legami affettivi e vincoli sociali, simbolici e fantasmatici; a monte di tali nuclei teorici, si collocano – inesaurevolmente in attesa di pensiero – idee ancora più generali e preliminari quali quelle di origine, originarietà e originalità, provenienza, antecedenza che non sono né interscambiabili né sovrapponibili; a valle, derivano invece i complementi sociali e politici, le conseguenze giuridiche di un'intera configurazione di pensiero: le concezioni socialmente ammesse o negate di genitorialità e di famiglie, il riconoscimento dei diritti o la privazione o la cancellazione degli stessi per chi – adulti o minori – ne è o non ne è ritenuto titolare.

2. Il genere e il queer

Provenendo dal latino classico *nasci*, nascita, natura e nazione fanno parte della stessa configurazione teorica, se stiamo innanzitutto all'etimologia, cioè se del termine indaghiamo l'origine e l'evoluzione fonetica, morfologica e semantica (ἔτυμον: originario/genuino). Ma è proprio questo strano movimento in circolo che deve essere preliminarmente indagato. Quali presupposti assumiamo quanto a ciò che viene prima o dopo, circa i valori di naturalità, genuinità, originarietà? Detto altrimenti, parlando del genere – termine che appartiene allo stesso ordine di problemi, in quanto lega in sé i motivi della nascita e della generazione – non possiamo immediatamente naturalizzarlo, ma dobbiamo riferirci a delle parole e a dei concetti, mediante i quali lo pensiamo implicitamente o esplicitamente.

Derrida indaga la questione del genere, mostrandone la complessità di significato, sempre in riferimento però ad una lingua specifica; si tratta di tener ferma la necessità di passare per la dimensione idiomatica della lingua, senza per questo cadere nelle trappole della lingua materna e della lingua nazionale,

³ J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Mimesis, Milano 2017, *Il fattore della verità*, pp. 371-449, p. 435).

nella trappola del binomio nascita-nazione e infine del nazionalismo. Questa punta di massima intensità del conflitto culturale, ideologico e politico viene elaborata nel quadro di un progetto di ricerca pluriennale consacrato al tema “*Nationalité et nationalismes philosophiques*” sviluppato tra il 1984 e il 1988:

Parleremo del termine “*Geschlecht*”. Per adesso non lo traduco. E certamente non lo tradurrò in nessun momento. Ma, a seconda dei contesti che arrivano a determinarlo, questo termine può lasciarsi tradurre come sesso, razza, specie, genere, stirpe, famiglia, generazione o genealogia, comunità⁴.

Il contesto in cui Derrida lo affronta in prima battuta è quello della questione della sessualità del *Dasein* in *Essere e tempo* di Heidegger. La differenza ontologica stabilisce il privilegio del *Dasein* rispetto ad ogni altro vivente in ragione della sua prossimità con la questione del senso dell’essere. Coerentemente, la descrizione fenomenologica del *Dasein* – ovvero l’analitica esistenziale – trascura la sua determinazione a partire dalla differenza sessuale; la differenza sessuale sarebbe indifferente quanto alla definizione in generale dell’“umano”. La prima ipotesi che si presenta sarebbe quella secondo la quale la differenza ontologica neutralizzerebbe la differenza sessuale: “*das*” *Dasein*, il *Dasein* sarebbe asessuato, né maschile, né femminile; ma l’attribuzione al *Dasein* della neutralità discende dal fatto che il neutro – *ne-uter*, né uno né l’altro – presuppone il riferimento a una binarietà. È pertanto in ragione del presupposto indagato della differenza binaria che la sua cancellazione porta all’indifferenza, cioè ad una neutralità asessuata. Asessualità/neutralità e binarietà sessuale vanno insieme, nel senso che della negativizzazione della marca sessuale sarebbe responsabile il binarismo.

Si apre a questo punto un’ipotesi divergente: «Questo ordine di implicazioni apre al pensiero di una differenza sessuale che non sarebbe ancora dualità sessuale, differenza come duale»⁵. Differenza come duale, cioè differire della differenza, significa una pluralità di differenze:

Se, come tale, il *Dasein* non appartiene a nessuno dei due sessi, non significa però che l’ente che esso è sia privo di sesso. Al contrario, si può pensare qui a una sessualità predifferenziale, o piuttosto pre-duale: il che non vuol dire necessariamente unitaria, omogenea o indifferenziata⁶.

⁴ J. Derrida, *La mano di Heidegger (Geschlecht II)*, in *Psyché. Inventiones de l’autre. Vol. II*, Galilée, Paris, 2003 (tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell’altro. Volume II*, Jaca Book, Milano, 2021, pp. 39-79, p. 40).

⁵ J. Derrida, *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica*, in *Psyché. Inventiones de l’autre. Vol. II*, cit., p. 37. Cfr. P. Kamuf, *Derrida and gender: the other sexual difference*, in T. Cohen (ed.), *J. Derrida and the Humanities*, Cambridge University Press, Albany, 2002, pp. 82-107; in questo saggio il passaggio tra le lingue è evidenziato anche attraverso lo scarto tra *gender* e *genre*.

⁶ Ivi, p. 23.

Dunque, *prima* non verrebbe un'indifferenza; piuttosto – *al di là* di ogni differenza sessuale o di ogni dualità dei sessi – una pluralità di differenze sessuali.

Riportando la discussione nel quadro teorico più vasto e preliminare che riguarda la possibilità di significazione del termine, in Heidegger la polisemia di *Geschlecht* è regolata secondo un principio interno alla serie che ha un privilegio rispetto agli altri, nel senso che dall'interno la ordina, permettendone così la significanza e leggibilità. Si tratta di uno schema concettuale criticato già nei primi studi derridiani su Aristotele, in particolare *Metafisica* Γ, 2, 1003a, 33, dove viene posta la questione della plurivocità dei sensi dell'essere, dell'unità focale (*πρός ἓν*) e dell'omonimia non accidentale: è attraverso l'οὐσία che le altre categoria si rapportano (*πρός*) all'essere che non sta sulla tavola delle categorie⁷. Una parola può avere più sensi, ma la polisemia deve sempre poter idealmente venir regolata e ridotta, la polisemia deve essere finita. Nel caso di Heidegger la polisemia del termine *Geschlecht* ha quale unità focale quello di generazione⁸. Al contrario, quanto interessa Derrida è la presenza nel testo heideggeriano di un'altra marca di *Geschlecht*, che dunque può essere rimarcata. E questa marca è quella dello *Schlag*, cioè della divisione e del duale, del colpo.

Ebbene ci arriveremo, questo percorso verso una località passa necessariamente da un pensiero del *Geschlecht* come pensiero del colpo (*Schlag*) e della ripetizione del colpo raddoppiato, del colpo “buono” e “cattivo” [...]. Se la questione “secondo” il luogo e secondo (il) *Geschlecht* (che non vuole soltanto, non ancora, dire “sessualità”), in quanto questione a seguito del colpo, la marca, la battuta, l'impronta, non può limitarsi a un esempio tra gli altri, tra tutti quelli che dipendono da una ipotetica teoria generale della lettura e della scrittura, non saprebbe sottomettersi a tutti i protocolli trascendentali, epistemologici o metodologici di una “teoria” strutturale⁹.

In altri termini – a differenza di quanto vorrebbe Heidegger – il colpo di *Geschlecht* impedisce di riconoscere un principio che regola la serie, di ordinare i generi e di conferire loro una legge; il colpo – la *différance* – consente il passaggio ad un altro regime, non polisemico, ma disseminale. In modo non a

⁷ J. Derrida, *Il supplemento di copula* (1971), in *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris 1972 (tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 233-271).

⁸ Il corpo a corpo è con M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA 40, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983 (tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1968), in particolare cap. II: *Sulla grammatica e sull'etimologia della parola “essere”*, pp. 63-84, e verte sulla catena concettuale che lega tra loro essere-generare-natura/φύσις.

⁹ J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, Paris, 2018 (tr. it. di R. Frauenfelder, *Geschlecht III. Sesso, razza, nazione, umanità*, Jaca Book, Milano 2018, p. 41).

caso fortuito, la parola disseminazione rinvia a *sema* e *semen*, segno e seme: si riferisce alla semantica e alla genetica, alludendo da una parte alla differenza semantica che articola il campo dei significati nella linguistica strutturalista e dall'altra alla disseminazione come spargimento del seme che ha quale effetto l'improgrammabile. In un caso come nell'altro è interdetta la possibilità della riappropriazione, sia del concepimento concettuale che di quello biologico. La disseminazione è la dispersione del *sema/semen* che genera il più d'uno, la molteplicità del più d'uno, del tutt'altro, improprogrammabile. In tal senso indica una polisemia insaturabile dei filosofemi che si smarcano dal binarismo delle opposizioni concettuali metafisico-dialettiche.

Come la *differenza sessuale* si pluralizza, allo stesso modo la *differenza di genere* non segue una logica opposizionale e binaria. Non è tuttavia sufficiente sostenere che il genere è disordinato, perché anche questo disordine, anche i generi disordinati sono tali nella misura in cui si confrontano con un ordine. Si può anche dire che il genere si concepisce sempre in riferimento a un ordinamento o a una legge: la "legge del genere"¹⁰.

Il genere stabilisce una legge e la legge del genere prescrive di non mescolare i generi. Ora Derrida, iterando la questione, si domanda quale sia la "legge della legge del genere", cioè se questa legge che prescrive la purezza e la distinzione dei generi senza mescolanza non abbia quale presupposto esattamente la sua "contro-legge":

A meno che più che di un impegno, non si tratti qui di una prova, di una sfida, di una scommessa impossibile. E se fosse impossibile non mescolare i generi? Se ci fosse, situata nel cuore della legge stessa, una legge di impurità o un principio di contaminazione? Se la condizione di possibilità della legge fosse *l'a priori* di una contro-legge, un assioma di impossibilità che ne farebbe impazzire il senso, l'ordine e la ragione?¹¹

In questo saggio Derrida è interessato al genere in senso generale e ogni volta singolare: il genere vivente, il genere sessuale, il genere artistico. Il ragionamento si basa su due idee portanti: l'effetto di marca/rimarca e la differenza tra appartenenza e partecipazione.

Quanto al marcare e rimarcare, distinguere un genere significa marcarlo da fuori: così secondo il codice binario avremmo i due generi maschile e femminile; ma la prima marca del genere è a priori rimarcabile, cioè, a sua volta, ogni volta, viene rimarcato da dentro, nel senso che una singolarità rimarca nel corpo e nella lingua – nel corpolinguaggio – la prima marcatura, facendone così qualcosa. Le opposizioni binarie non vengono semplicemente degerarchizzate o neutralizzate, ma spiazzate attraverso l'irruzione di un

¹⁰ J. Derrida, *La legge del genere*, in *Parages*, Galilée, Paris 1986 (tr. it. di S. Facioni, *La legge del genere*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 299-334). Lo scritto di Derrida su Blanchot è tratto da una conferenza del 1979 tenuta in occasione di un convegno organizzato a Strasburgo su "Le genre".

¹¹ *Ivi*, pp. 303-304.

nuovo concetto non solidale con il contesto dell'opposizione binaria precedente e che dunque irrita il regime anteriore¹². In secondo luogo, per le premesse sopra enunciate la singolarità non condivide né appartiene a un genere, ma vi partecipa, come una differenza intestina che scompagina la distinzione tra esterno e interno; la legge di non mescolare i generi resta in vigore, in quanto non abbiamo mescolanza, ma partecipazione dei generi in forza di una "partecipazione senza appartenenza". Un'altra modalità per esprimere la stessa idea è quella dell'inaggirabile citazionalità quale chiave per pensare la performatività del linguaggio, un'idea che si può riassumere nell'espressione derridiana "perverformatività". In ogni caso, performare è pervertire, la degenerazione è già iniziata. Con un paradosso che disaggiusta il senso comune: «La trans-sessualità mi permette, in maniera più che metaforica e trasferenziale di generare»¹³.

Le legge della legge del genere, la contro-legge del genere – che non cancella la prima ma la rimarca – è un'"invaginazione chiasmatica": un ripiegamento, un rivoltare come un guanto; il bordo esterno diventa il bordo interno, cioè la differenza non marca l'esterno, ma si rimarca internamente e in questo modo definisce il rapporto ad una nuova exteriorità che prima era esclusa¹⁴. Questo movimento è la legge della legge del genere, ragione per cui

¹² Judith Butler si riferisce ampiamente a Derrida e segnatamente quando descrive la performatività, distinta dalla *performance*, facendo ricorso alla citazionalità quale chiave interpretativa per leggere il performativo nella teoria degli atti linguistici, cfr. J. Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London, 1993 (tr. it. di S. Capelli e C. Fioravanti, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Castelvecchi, Roma 2023, pp. 34-35). Cfr. anche F. Bourlez, *Queer psicanalyse: Clinique mineure et déconstructions du genre*, Hermann, Paris, 2018 (tr. it. *Queer psicanalisi. Clinica minore e decostruzione del genere*, Mimesis, Milano, 2022, V. *Al di là della differenza dei sessi*, pp. 139-179).

¹³ J. Derrida, *La legge del genere*, cit., pp. 327-328. Cfr sul tema del travestitismo e in particolare sulla figura di Divine di *Notre-Dame des Fleurs* di Genet, cfr. J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris, 1974 (tr. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006), pp. 1075-1099.

¹⁴ Cfr. al riguardo l'interesse di N. Luhmann per la decostruzione derridiana (N. Luhmann, *Differenzen. Systemtheorie zwischen Deonstruktion und Konstruktivismus*, Fräncke, Tübingen-Basel, 1993, pp. 9-35 (tr. it. di G. Leghissa, *Decostruzione come osservazione di secondo ordine*, «Aut Aut» (2019), n. 383, pp. 9-36). L'invaginazione chiasmatica in quanto marca e rimarca ha delle analogie con il tema luhmanniano della *re-entry*: la distinzione che produce una differenza, viene riportata all'interno di uno dei lati distinti dalla distinzione, producendo così un'osservazione di secondo ordine che permette di vedere quanto era stato reso invisibile dalla distinzione precedente, assunta come pacifica e mai messa in discussione. Il caso da cui parte Luhmann per descrivere lo spostamento dell'osservazione grazie all'introduzione di una differenza supplementare è la distinzione omosessuale/eterosessuale all'interno dell'esercito americano. Sarebbe interessante proseguire il confronto tra i due pensatori anche riguardo al tema delle famiglie: «Da questo punto di vista non si può evitare di specificare e di relativizzare sul piano storico: le famiglie appartengono alle più antiche istituzioni della società. In quanto sistemi comunicativi, realizzano sempre anche la società, quindi non possono essere contrapposte ad essa. Ma proprio questo essere incluse significa che la famiglia varia con le strutture della società e soprattutto con le forme della sua differenziazione», N. Luhmann, *Sozialsystem Familie*, in *Soziologische Aufklärung* 5, Westdeutscher

abbiamo marca e rimarca, ragione per cui non si tratta di una condivisione o di un'appartenenza al genere, ma di una partecipazione dei generi, ragione per cui si dà disseminazione. La legge della legge del genere non è un annullamento del genere, non è la neutralizzazione del genere, ma la pluralizzazione dei generi, un debordamento del genere, un eccesso del genere rispetto a se stesso. Giustamente non si tratta di trasgredire la legge del genere per mischiare o mescolare i generi, ma perché ve ne siano altri, ancora più d'uno, +.

La croce è la questione del neutro: la contro-legge del genere contesta la legge del genere e insieme la sua neutralizzazione, cioè non promuove l'indifferenza dei generi. Marcando e rimarcando non si aderisce alla logica opposizionale del neutro "nec-nec", ma si segue un andamento differente, cioè quello dell'"et-et": non il "no-no", ma il "sì sì"¹⁵!

È significativo che, muovendosi in una direzione antiessenzialista (cioè non secondo il paradigma della polisemia regolata, ma della disseminazione), la singolarità della rimarca venga riferita all'*haecceitas*: il *selfaste* è l'*ultima solitudo*, la distintività in quanto singolarità indivisibile per cui lo strano è strano:

Si potrebbe dimostrare, cosa che non ho il tempo di fare qui, che questa dottrina dell'univocità dell'essere è l'origine ultima e l'esperienza stessa di quella solitudine assoluta di cui abbiamo appena parlato. È l'origine di ciò che c'è di *queer* nell'*inscape*, ma anche nell'essere. Essere è essere *queer*¹⁶.

La ripetizione del termine "essere" è significativa. Come per la "legge del genere", anche in questo caso la legge è legge di eccezione: al di là dei modelli ontologici che pensano l'essere in senso plurivoco o in senso analogico, l'*haecceitas* sembra rinviare – come da tradizione – all'idea di univocità dell'essere. Ma anche questa ipotesi è insufficiente: in quanto ogni volta unica, la singolare stranezza del *queer* è un'eccezione, tanto unica da non poter più essere intesa in senso ontologico. Si tratterebbe dunque di pensare il *queer* a partire dall'idea di singolarità e dalla correlazione necessaria tra le categorie di singolarità e di pluralità. L'idea di singolarità non coincide con quella di individualità, né segue una logica identitaria. Più che l'impredicabile in quanto sussistente in sé, la singolarità è quanto non è suscettibile di definizione ultima.

Verlag GmbH, Opladen, 1990 (tr. it. di G. Corsi, *Sistema sociale famiglia*, in *Famiglia ed educazione nella società moderna*, Studium, Roma, 2023, pp. 35-65, pp. 36-37).

¹⁵ Un notevole fraintendimento delle tesi di Derrida si può rinvenire in É. Marty, *Le sexe des modernes*, Seuil, Paris, 2021 (tr. it. di S. Facioni, *Il sesso dei moderni. Pensiero del neutro e teoria del genere*, Castelvecchi, Roma, 2024) e segnatamente proprio quanto al tema del neutro: «È questa stessa dimensione che spinge Derrida a introdurre, nel cuore della struttura come processo di totalizzazione, l'idea di supplemento, di una supplementarietà, di *différance* che è uno dei nomi (derridiani) del Neutro», p. 238.

¹⁶ J. Derrida, "Justices", «Critical Inquiry», 3 (2005), pp. 689-721 (tr. it. di S. Dada, "Justices", ETS, Pisa, 2019, p. 46).

Dato che il singolare implica una condizione di pluralità – una correlazione, questa, non di tipo accidentale, ma al tempo stesso effettuale e logica, in quanto la singolarizzazione della singolarità comporta la distinzione da altre singolarità – il rapporto tra singolarità e pluralità non può essere quello che si stabilisce tra unità e molteplicità, tra particolare e universale, tra parte e tutto. In tal senso la singolarità contesta la legge dell'appartenenza, la legge del genere. Il singolare è ultimo non solo nel senso dell'indivisibile, ma come contrazione e addensamento di elementi diversi o addirittura infiniti che si compongono in modo unico, in un'unica "realtà" positiva, come quando diciamo "è singolare" nel senso di "è originale". La singolarità è allora un'eccezione: è singolare, è strano, è *queer*. Ma se anziché pensare la singolarità a partire dal *queer* pensiamo il *queer* a partire dalla singolarità, allora chi non è *queer*?

Una volta pensata la pluralità delle differenze sessuali, la partecipazione dei generi e la singolarità – l'irriducibile unicità di ogni espressione dell'umano indisponibile e sempre già al di là di ogni cattura ideologica e politica – si tratta di creare le condizioni perché ogni esistenza possa venire alla luce, esprimersi ed essere riconosciuta, perché ciascuna – portando con sé una differenza e dunque secondo questa differenza – possa avere riconoscimento sociale, politico e giuridico: le famiglie arcobaleno e dunque i PACS o le unioni civili nelle varie formulazioni secondo i diversi sistemi giuridici, l'omogenitorialità e la cogenitorialità, l'adozione e le pratiche di inseminazione artificiale, la gestazione per altri.

Senza togliere diritti a nessuno, né all'uno né all'altro, ma aggiungendone altri: sì, sì!

3. *La madre è una legal fiction.*

Porsi al di là dell'alternativa tra naturalismo e costruttivismo significa sospettare di forme di rivendicazione comunitaristiche che rischiano sempre di uniformare, e tuttavia riconoscere la necessità di mantenerle tatticamente e provvisoriamente per sostenere il lungo percorso verso il riconoscimento dei diritti (come ad esempio nel caso delle politiche per la parità), mantenendosi in ultima istanza intransigenti quanto allo schierarsi contro ogni genere di discriminazione.

Il primo movimento consiste nel far cadere i feticci essenzialisti o essenzializzanti. In *Choreographies* due immagini tradizionali – sono anche due figure bibliche – riassumono il rischio dell'essenzializzazione della donna: la costola e il ventre, la sposa e la madre. Nel primo caso la donna è la compagna: secondaria rispetto alla partizione maschile/femminile, la sua posizione è derivata rispetto a quella dell'uomo; nel secondo caso la donna è generatrice, la sua posizione è originaria.

Quanto alla prima linea di essenzializzazione, la questione sarà: «Perché bisognerebbe scegliere, e solamente tra queste due possibilità, questi due “luoghi”, supponendo ancora che li si possa dissociare?»¹⁷. Siamo infatti in una logica segnata dal binarismo e dalla dialettica di originario/derivato che può riproporsi attraverso numerose configurazioni e possibili rovesciamenti e che esclude la possibilità di una pluralità di voci altrimenti sessuate, di «segnature polisessuate»¹⁸, «al di là dell’opposizione femminile/maschile, anche al di là della bisessualità, dell’omosessualità e all’eterosessualità che si riconducono allo stesso»¹⁹. Rispetto ad una identificazione che segue una logica binaria e dialettica si apre la possibilità di pensare in termini non opposizionali, differenziali: l’uno come il differire dell’altro, mai pienamente dato come un’identità biologicamente o culturalmente assegnata, ma come una differenza irriducibile, una marca rimarcata che segna differentemente ognuno nel corpo e nella lingua e che dunque non consente neppure di parlare di una sola differenza di genere, come se esistessero “il” maschile e “il” femminile, ma di differenze di generi. Differenze non a-sessuate, ma altrimenti sessuate al di là della differenza binaria²⁰.

Quanto alla seconda linea, come spezzare il nesso donna-madre-origine? In un breve scritto sulla pittura di Colette Deblé, intitolato *Pregnanze*, l’ipotesi è quella di mostrare – attraverso il colpo di genio dell’artista, come in altro modo accade quanto alla scrittura femminile di Hélène Cixous – un’altra possibilità di confrontarsi con il modo in cui la donna è stata rappresentata nella storia dell’arte e con essa la maternità²¹. Il disegno a *lavis – wash drawing* – impregna, bagna d’acqua l’impronta precedente (pregnante/rimarchevole), la

¹⁷ J. Derrida, *Choréographies*, in *Points de suspensions. Entretiens*, Galilée, Paris, 1992, pp. 95-114, p. 107. Cfr. anche J. Derrida, *In questo medesimo momento in quest’opera eccomi*, in *Psyché. Inventioni de l’autre. Tome 1*, Galilée, Paris, 1997 (tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell’altro. Vol. 1*, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 173-224). Derrida evidenzia i limiti delle letture talmudiche levinasiane che interpretano i due racconti della creazione dell’uomo e della donna nel *Genesi*. Secondo Derrida, per Levinas il senso del femminile va pensato a partire dall’“essenza umana”, *’išah* a partire da *’iš*, non nel senso che il femminile si comprende a partire dal maschile, ma che la distinzione si dà sulla base dell’umano.

¹⁸ Ivi, p. 114.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Contro i feticci essenzialisti, sul *posto* della donna che deve stare al suo posto e sulla “Verità” del femminile, cfr. J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978 (tr. it. di S. Agosti, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991).

²¹ J. Derrida, *Pregnanze. Su quattro lavis di Colette Deblé*, in *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible (1979-2005)*, Éditions de la Différence, Paris, 2013 (tr. it. di A. Cariolato, *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, Jaca Book, Milano, 2016), pp. 185-197. Un’interpretazione a parte meriterebbe l’ininterrotto intrettersi di Derrida ed Hélène Cixous sulla scrittura femminile nel senso del trovarsi di lui nel corpo letterario di lei, come il differire nell’altra della differenza sessuale *il/elle*. Tra i numerosi scritti ci limitiamo a menzionare solo H. Cixous, J. Derrida, *Lectures de la différence sexuelle, des femmes*, Paris, 1994 (tr. it. di D. Garritano, *H. Cixous, J. Derrida. Letture della differenza sessuale*, artstudiopaparo, Napoli, 2016) e specificamente H. Cixous, *Racconti della differenza sessuale*, pp. 23-52, J. Derrida, *Formiche*, pp. 53-78.

rappresentazione della donna dipinta in passato dai pittori. Con una doppia operazione – imprimendo e impregnando – affiora, traspare un'altra immagine della donna. Non opacizza, non neutralizza, ma fa trasparire²²:

Lavoro della citazione come lavoro del parto. Lavoro di una partoriente. Richiamato o anticipato nella gravidanza delle generazioni. Il lavoro attraverso, ma attraverso degli elementi senza resistenza apparente: l'aria e l'acqua [...] Queste cose elementari, questi ambienti sono ancora più difficili da dire e da mostrare, perché diafani e semplici come il giorno, effimeri come l'acquazzone²³.

I feticci essenzialisti, con le correlate ricadute politiche, possono prendere forme diverse, ad esempio la forma di possibili alleanze tra fallocentrismo e omosessualità o tra fallocentrismo e femminismo, anche nella forma della specularità tra fallocentrismo e ginocentrismo.

L'espressione "*legal fiction*" viene da Joyce, e Derrida vi riflette a partire dalla *Lettera al padre* di Kafka²⁴. Descrive qualcosa come la filiazione impossibile, non nel senso che non si dà filiazione, ma nel senso che – secondo la stessa logica paradossale del dono – se c'è filiazione, questa è l'accadere dell'impossibile. Un segreto di cui, da cui, siamo messi a parte, non dell'ordine del visibile: quest'altro è me senza identificarsi in me, è un'esistenza personale e altra, è me senza identificazione possibile.

Il padre è una *legal fiction*, mentre la madre sarebbe reale, nel senso che la conosciamo, la vediamo, la tocchiamo. Possiamo però chiederci se anche in questo caso non ci troviamo di fronte ai fantasmi della maternità. Derrida dissocia la madre dalla genitrice e la madre dalla maternità. Non basta aver procreato per essere madre; come la paternità, la maternità non si riduce a un fenomeno biologico²⁵. Eppure la madre è unica, irrimpiazzabile. «Si può rimpiazzare tutto, la gestazione, la fecondazione, il seno, il nutrimento, il latte,

²² Assunto che non possono essere sovrapposti genere grammaticale e sesso/genere, quanto al tema della scrittura inclusiva, riteniamo più coerente rispetto al discorso che qui viene formulato la scelta della *schwa* – “ə” – che diffrange e pluralizza le differenze, piuttosto che quella dell'asterisco che rischia di opacizzarle. Il senso di questa distinzione viene reso dalla traduzione di “différance” con differenza”.

²³ Ivi, p. 195.

²⁴ J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999 (tr. it. Di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002), *Il Padre, il Figlio e la Letteratura*, pp. 157-169.

²⁵ Un'intensa meditazione sul tema della maternità si trova in J. Derrida, *Circonfession*, in G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991, pp. 7-291 (tr. it. di F. Viri, J. Derrida, *Circonfessione*, in G. Bennington, *Derridabase*, Lithos, Roma, 2008). Jackie-Elie è il nome segreto, il nome rivelato, il nome proprio e nome indecidibilmente femminile/maschile. Jackie-Elie è il figlio di Esther: *reste, reste d'Esther: Ester/reste, est-terre?* (tutto l'impegno è profuso per dissociare la maternità dalla radice identitaria). *Est-ce taire? È segreto? C'est l'histoire de Ester et de son reste...* Non sa chi è, ed è là, nel testo, che leggerà un altro. Cfr. A. Parker, *The Theorist's Mother*, Duke University Press, Durham/London, 2012, *Coda. Other Maternities*, pp. 111-116.

si possono rimpiazzare tutte le parti rimpiazzabili della maternità, ma si chiamerà madre l'irrimpiazzabile, come sollecitudine»²⁶. La sollecitudine materna viene pensata come «l'essere-sollecitato nel senso dell'essere-rimestato/smosso [*être-remué*], messo in movimento; in citazione (che vuol dire movimento) nella propria interezza»²⁷. Il paradosso della sostituzione dell'irrimpiazzabile, del rapporto all'altro in quanto filiazione impossibile e in quanto maternità è così pensabile; paradosso o follia della sostituzione dell'insostituibile, della madre unica e del rapporto alla maternità. La madre sarebbe garanzia della sanità, non dovrebbe poter impazzire; e tuttavia non solo può impazzire di fatto – cosicché una madre cosiddetta “naturale” non è garanzia di nulla – ma proprio perché unica è folle, come ogni rapporto all'altro in quanto unicità assoluta. Lo stesso vale per la lingua materna che, come la maternità, niente può sostituire e che proprio per questo è sostituibile, traducibile perché intraducibile. Dunque *le tri* (prova e setaccio) tra madre e maternità è possibile-impossibile, necessario e interdetto. Tra madre e maternità c'è dis-congiunzione e antero-posteriorità²⁸. Da una parte avremmo il fantasma non sradicabile e tuttavia decostruibile di una madre identificabile e dall'altra un fantasma indecostruibile di maternità – la sollecitudine – che dovendosi realizzare nella madre e non realizzandosi mai in alcuna madre, è antecedente e veglia sempre su ogni madre²⁹: «Padre e madre, bisognerà ammetterlo, sono quelle “finzioni legali” che *Ulisse* riserva alla paternità: insieme sostituibili e insostituibili»³⁰.

L'“antecedenza” inappropriabile e incancellabile, quel che veglia *d'avance* – qui chiamata la maternità, la *Veilleuse*: la vegliante o la luce notturna, la luce accesa nella notte mentre il bambino dorme: “... lascia accesa la luce!” – è la nascita.

Nascere, l'evento del “nascere” è già venuto al posto dell'origine. Non solo la questione non è più “essere o non essere”, ma è anche troppo tardi per la questione “nascere o non nascere”. Dunque per la questione. La questione, sì, la questione viene troppo tardi, nascere ha già avuto luogo,

²⁶ J. Derrida, *Hospitalité. Vol. I Séminaire (1995-1996)*, Seuil, Paris, 2022, p. 59. Sul concetto di “sollecitudine” riferito alla maternità cfr. J. Anidjar, *Sollicitude*, «Derrida Today», 1, 2023, pp. 3-19.

²⁷ J. Derrida, *Hospitalité. Vol. I Séminaire (1995-1996)*, cit., p. 61.

²⁸ L'“anacronia” è una delle impossibili caratterizzazioni di *chōra*, la “matrice” o il “setaccio” (tra madre e maternità), il terzo genere del *Timeo* platonico, J. Derrida, *Khōra*, Galilée, Paris, 1993 (tr. it. di F. Garritano, *Chōra*, Jaca Book, Milano, 2019).

²⁹ Sulla distinzione tra madre e maternità, cfr. M. Naas, *The mother, of All the Phantasms...*, in A.J. Mitchell, S. Slote (eds.) *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, State University of University Press, Albany 2013, pp. 163-181.

³⁰ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996 (tr. it. di G. Berto, *Il monolinguismo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano, 2004), p. 78.

cioè ciò che mi viene – me, insomma – dall’altro. Dall’altro me [*De l’autre moi*]. Prima di me l’altro me³¹.

Forse è questa la risposta ad una domanda che Derrida si poneva molti anni prima:

L’origine, coincidenza della presenza e dell’evento iniziale. Forse mi lascerò guidare ora dalla domanda così enunciata: si può dissociare l’“evento iniziale” dalla presenza? Si può concepire un evento iniziale senza presenza, un valore di *prima volta* che non si possa più pensare sotto la forma o la categoria di presenza? Sarebbe l’impossibile stesso?³²

4. Conclusioni.

Sappiamo chi sono quelli che hanno paura della decostruzione e quanto invece, oggi, della decostruzione abbiamo bisogno. Prima che venga dichiarata, come chiedono in molti, un “reato universale”. Ad aver paura della decostruzione, sono gli stessi che hanno paura del genere, cioè quegli stessi impresari della paura che fanno e si fanno paura, che hanno paura di fantasmi creati ad arte:

Perché nell’umanità per lo meno, la sovranità non ha mai funzionato che come fantasma, che si tratti dello Stato-nazione, del suo capo, del re o del popolo, dell’uomo o della donna, del padre o della madre. La cosiddetta sovranità non ha mai avuto altro motivo o altro movente [*mobile*] che questi vecchi fantasmi che la mettono in movimento³³.

Non lo spettro (*revenant*), che è il ritorno dell’altro nello stesso e dunque fin dal primo colpo più d’uno, ma il fantasma identitario, il fantasma della trasparenza e della purezza, il mito dell’origine che non sta differenzialmente in rapporto all’altro, ma oppositivamente e che dunque per prendere corpo richiede la costruzione fantasmatica di un nemico immaginario, come inesistenti teorie quali la “teoria gender”; come se parlare di sesso e di genere non significasse sempre, da qualsiasi posizione lo si dica, entrare in un discorso, convocare dei saperi, e come se dietro questi discorsi non ci fossero ogni volta, concrete e plurali, le esistenze. Un nemico immaginario al quale imputare intenzioni malvagie o distruttive, per fare paura, per poter consacrare

³¹ J. Derrida, *La Veilleuse*, in J. Trilling, *James Joyce ou l’écriture matricide*, Circé, Paris, 2001, pp. 7-32, p. 15.

³² J. Derrida, “Qual quelle”. *Le fonti di Valéry*, in *Margini della filosofia*, pp. 353-392, p. 373. Cfr. W. Hamacher, *N’essance*, «Oxford Literary Review», (2014), Vol. 36, No. 2, pp. 212-215.

³³ J. Derrida, *Mes “humanités” du dimanche*, in «L’Humanité» 4 mars 1999, ora in *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, pp. 321-331, p. 328. Cfr. Il recente volume lavoro collettivo *Qui a peur de la déconstruction?*, I. Alfandary, A.E. Berger, J. Rogozinski (éd.), PUF, Paris, 2023, atti dell’omonimo colloquio tenutosi all’ENS e alla Sorbona nel gennaio 2023, *Introduction*, pp. 7-16.

moralmente e legittimate le proprie crociate. Gli impresari della paura sono gli stessi che agitano quale causa di disgregazione sociale e morale, di corruzione educativa le “famiglie arcobaleno”, quelli che – ogni volta senza introdurre distinzioni – chiamano utero in affitto o maternità surrogata la gestazione per altri.

Tutto questo in nome di valori non negoziabili, legati ad una concezione della nascita, intesa come origine: da un lato – con le scienze naturali – in senso naturalistico o biologico, nel registro della procreazione e della proliferazione; dall’altro – con le scienze umane e storico-sociali – come storia del genere umano – ceppo o parentela, eredità o nazione – a partire dall’idea di successione nella comune appartenenza a uno stesso genere.

Venendo in superficie la problematicità del concetto e delle pratiche che si riferiscono alla nascita e, insieme ad essa, la criticità dei fenomeni storici e culturali che concorrono a definire qualcosa come una presunta identità propria e autentica, è in ragione di tutto ciò che assistiamo all’esacerbazione di fenomeni reattivi, fino agli estremi dell’omofobia, della xenofobia e del razzismo. Attorno al fantasma maggiore del “nativo” si produce una costellazione ideologica che riunisce in un insieme elementi che si rispecchiano e si sostengono vicendevolmente.

Un ordine si legittima in forza di una presunta istanza originaria, disponibile, riconoscibile e in nome di questa istituzione fantasmatica esercita i suoi effetti di potere e di violenza in ambito politico e giuridico.

Il tripode su cui si regge è composto dagli elementi della “sacralità della vita”, dell’“identità monogenealogica” e del costruito “patria-paternalismo-patriarcato”.

La prima componente è quella della vita e della sua sacralità, come se non vi fosse che la nuda vita e non vi fosse altro oltre questa, come se, oltre alla vita, non vi fosse il vivente, l’esistenza e la giustizia che l’esistenza stessa reclama quando chiede di uscire dallo schema sacrificale per poter essere una vita vivibile.

La seconda componente di questa mistificazione o inganno è quella dell’identità costituita per eredità monogenealogica, come se si desse un’identità che non contenga in sé una pluralità di differenze e che non sia visitata da altre appartenenze che la rivelano a se stessa, come se ereditare significasse aver sempre lo sguardo rivolto all’indietro verso un passato già chiuso e compiuto.

La terza componente è costituita dal costruito che lega insieme i valori di patria – suolo patrio o madre patria, dato che i miti della naturalità della paternità e della maternità, dell’originarietà paterna e materna sono speculari – quale fantasma ricostruito *ex-post* e *ad hoc*, quale mito dell’origine. Corollari di questa terzo elemento sono da un punto di vista culturale, sociale e giuridico un modello androcentrico e fallogocentrico di fraternità (fratellanza, escludente la sorellanza, secondo il codice dell’appartenenza: alla famiglia, alla comunità,

alla nazione), il paternalismo quale modalità retorica e operativa (la logica dell'infinito indebitamento del figlio, di chi avrebbe ricevuto il dono più prezioso, quello della vita, nei confronti del padre e della madre), il patriarcato quale sistema simbolico ed economico oppressivo, riconoscibile per i suoi effetti di violenza.

Attorno ad una nascita si organizzerà sempre una cultura, un ordine sociale e politico. Ma non sarà sempre lo stesso. La nascita porterà sempre con sé l'idea di natura e il suo concetto avrà a che vedere con la dimensione biologica. E tuttavia un'indagine di senso riferita alla nascita non potrà mai limitarsi a questo: il rapporto tra un figlio e i suoi genitori non potrà mai ridursi ad un puro dato di fatto; non basterà mai la definizione della maternità o paternità genetica ad esaurire il senso delle relazioni di fecondità o di filiazione, per pensare le quali le categorie di riproduzione o di procreazione risultano evidentemente insufficienti. La relazione di genitorialità e di filiazione dunque non è mai qualcosa di semplicemente dato. Una madre o un padre autentici non esistono mai, perché la categoria di genitorialità richiede lo stacco e la scelta, il salto e la discontinuità, una differenza, un colpo e dunque la stessa famiglia non potrà che essere disordinata – al di là del formato familiare etero-centrato e delle opposizioni binarie che lo sorreggono –, sarà differente, sarà plurale.

Ad ogni nascita, anarchica, imprevedibile e imprevedibile, gli ordini vanno a pezzi. Gli effetti di una nascita sono indecidibili e incalcolabili. In prospettive nuove e plurali, il futuro esplose in schegge. Dopo l'acquazzone viene l'arcobaleno³⁴.

mario.vergani@unimib.it

Bibliografia

³⁴ Derrida spezza il filo di una riflessione sulla generazione, la filiazione e la famiglia. Ai termini “genesi”, “genealogie” e “generi” propone di aggiungere quello di *le/la génie*. Il colpo di genio è un altro modo per pensare la differenza, il taglio, l'evento della nascita: «*Génie* [...] se ce n'è, ci ingiunge in effetti di pensare a ciò che sottrae una singolarità assoluta alla comunità del comune, alla generalità o alla genericità del genere e dunque del condivisibile [*partageable*] [...] Talvolta si è preteso che consistesse nel formare un genere valido solo per sé. Ma è un altro modo per dire che eccede la generalità in ogni genere o la generalità di ogni genere. Un altro modo di marcare che eccede ogni legge del genere, qual che si chiama il genere nelle arti, per esempio i generi letterari, o quel che ci chiama il genere sessuale, la differenza dei sessi. Senza parlare del genere umano in generale...», J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Galilée, Paris, 2003, p. 9 (trascrizione di una conferenza del 22 marzo 2003 per l'apertura del convegno, tenutosi alla Biblioteca Nazionale di Francia, “Hélène Cixous: Genèses Généalogies Genres”).

- Alfandary I., Berger A.E., Rogozinski J. (éd.), *Qui a peur de la déconstruction?*, PUF, Paris, 2023.
- Anidjar J., *Sollicitude*, «Derrida Today», (2023), n. 1, pp. 3-19.
- Bourlez F., *Queer psycanalyse: Clinique mineure et déconstructions du genre*, Hermann, Paris 2018 (tr. it. *Queer psicanalisi. Clinica minore e decostruzione del genere*, Mimesis, Milano 2022, V. *Al di là della differenza dei sessi*, pp. 139-179).
- Butler J., *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London, 1993 (tr. it. di S. Capelli e C. Fioravanti, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Castelvecchi, Roma 2023, pp. 34-35).
- Cixous H., Derrida J., *Lectures de la différence sexuelle, des femmes*, Paris, 1994 (tr. it. di D. Garritano, *H. Cixous, J. Derrida. Letture della differenza sessuale*, artstudiopaparo, Napoli, 2016).
- Derrida J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *Della Grammatologia*, Orthotes, Napoli 2024).
- Derrida J., *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris 1972 (tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997).
- Derrida J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974 (tr. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006).
- Derrida J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978 (tr. it. di S. Agosti, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991).
- Derrida J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Mimesis, Milano 2017).
- Derrida J., *La legge del genere*, in *Parages*, Galilée, Paris 1986 (tr. it. di S. Facioni, *La legge del genere*, Jaca Book, Milano 2000).
- Derrida J., *Circonfession*, in Bennington G, Derrida J., *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991 (tr. it. di F. Viri, J. Derrida, *Circonfessione*, in G. Bennington, *Derridabase*, Lithos, Roma, 2008).
- Derrida J., *Choréographies*, in *Points de suspensions. Entretien*, Galilée, Paris, 1992.
- Derrida J., *Khôra*, Galilée, Paris, 1993 (tr. it. di F. Garritano, *Chōra*, Jaca Book, Milano, 2019).
- Derrida J., *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996 (tr. it. di G. Berto, *Il monologismo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano, 2004).
- Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre. Tome 1*, Galilée, Paris, 1997 (tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 1*, Jaca Book, Milano, 2008).

- Derrida J., *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999 (tr. it. Di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002).
- Derrida J., *Mes "humanités" du dimanche*, in «L'Humanité» 4 mars 1999.
- Derrida J., Roudinesco É., *De quoi demain... Dialogue*, Fayard et Galilée, Paris 2001 (tr. it di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004).
- Derrida J., *La Veilleuse*, in J. Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Circé, Paris, 2001, pp. 7-32.
- Derrida J., *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001.
- Derrida J., *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Galilée, Paris, 2003.
- Derrida J., *La mano di Heidegger (Geschlecht II)*, in *Psyché. Inventiones de l'autre. Vol. II*, Galilée, Paris, 2003 (tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Volume II*, Jaca Book, Milano, 2021).
- Derrida J., "Justices", «Critical Inquiry», 3 (2005), pp. 689-721 (tr. it. di S. Dada, "Justices", ETS, Pisa, 2019, p. 46).
- Derrida J., *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible (1979-2005)*, Éditions de la Différence, Paris, 2013 (tr. it. di A. Cariolato, *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, Jaca Book, Milano, 2016).
- Derrida J., *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, Paris, 2018 (tr. it. di R. Frauenfelder, *Geschlecht III. Sesso, razza, nazione, umanità*, Jaca Book, Milano 2018, p. 41).
- Derrida J., *Hospitalité. Vol. I Séminaire (1995-1996)*, Seuil, Paris, 2022.
- Kamuf P., *Derrida and gender: the other sexual difference*, in T. Cohen (ed.), *J. Derrida and the Humanities*, Cambridge University Press, Albany, 2002.
- Hamacher W., *N'essance*, «Oxford Literary Review», (2014), Vol. 36, No. 2, pp. 212-215.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA 40, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983 (tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1968).
- Luhmann N., *Sozialsystem Familie*, in *Soziologischje Aufklärung* 5, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen, 1990 (tr. it. di G. Corsi, *Sistema sociale famiglia*, in *Famiglia ed educazione nella società moderna*, Studium, Roma, 2023, pp. 35-65).
- Luhmann N., *Différences. Systemtheorie zwischen Deonstruktion und Konstruktivismus*, Fräncke, Tübingen-Basel, 1993, pp. 9-35 (tr. it. di G. Leghissa, *Decostruzione come osservazione di secondo ordine*, «Aut Aut» (2019), n. 383, pp. 9-36).
- Marty É., *Le sexe des modernes*, Seuil, Paris, 2021 (tr. it. di S. Facioni, *Il sesso dei moderni. Pensiero del neutro e teoria del genere*, Castelvecchi, Roma, 2024).

Naas M., *The mother, of All the Phantasms...*, in Mitchell A.J., Slote S. (eds.) *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, State University of University Press, Albany, 2013.

Parker A., *The Theorist's Mother*, Duke University Press, Durham/London, 2012.

Biografia

Mario Vergani is Full Professor of Theoretical Philosophy at the Riccardo Massa Department of Human Sciences for Education, University of Milan-Bicocca. Among his publications: *Fatticità e genesi in Edmund Husserl* (La nuova Italia, Firenze 1998); *Jacques Derrida* (Bruno Mondadori, Milano 2000); *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni* (Morcelliana, Brescia 2011); *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro* (Cortina, Milano 2015); *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza* (Carocci, Roma 2020); *Dizionarietto di filosofia per educatori* (Morcelliana, Brescia 2024).