

Filosofia dell'azione, astrazione ed esperienza in de Beauvoir e Fraser: femminismi materialisti a confronto

Viola Carofalo

Philosophy of Action, Abstraction, and Experience in Beauvoir and Fraser: A Comparative Materialist-Feminist Reading

Abstract: In this text, we will compare the philosophies of action of de Beauvoir and Fraser. Both philosophies are marked by a tendency to generalize the demands of specific categories of exploited/marginalized subjects. However, this generalization is politically effective and ethically sound only if it preserves and values difference, as de Beauvoir shows in her autobiographical writing.

Keywords: Identity; Freedom; Materialist feminism; Subalternity; Autobiography.

1. Un concetto minimale di donna

Nel suo *Il piacere rimosso*, Catherine Malabou sottolinea che in questo momento ci troviamo dinanzi a un conflitto apparentemente insanabile nel campo femminista, a una *doppia negazione*: da un lato la “negazione della plasticità del genere” dall’altro quella “di una nozione non essenzialista della donna (o delle donne)”¹. Se per un verso l’emergere e il rafforzarsi dei cosiddetti *femminismi nemici*² – punitivisti, transescludenti, neoliberali, etc. – evidenziano la pericolosità di un racconto e di una difesa della ‘donna in quanto tale’, per l’altro Malabou sottolinea la necessità di rappresentare il femminile, di non neutralizzarlo o disincarnarlo. Il rischio della neutralizzazione della differenza non è più legato, nel nostro tempo, solamente alla critica della falsa universalità, che nasconde e mistifica i rapporti di dominio materiali e simbolici – il maschile che fagocita e mette al proprio servizio il femminile – di cui hanno parlato femministe come Luce Irigaray, ma ha a che fare con la difficoltà a costituire un fronte comune,

* Università degli Studi di Napoli L’Orientale (vcarofalo@unior.it; ORCID: 0000-0002-5849-3894).

¹ Malabou (2020, 16).

² Cfr. Lewis (2025).

una linea di demarcazione tra soggetti appropriati/appropriabili e appropriatori a partire da bisogni e istanze concreti.

Facendo tesoro del pensiero della differenza e mettendolo al servizio dell'oggi, Malabou propone un *concetto minimale* di donna³, o meglio di *femminile*, che non riguarda sole le persone assegnate come tali dalla nascita, nemmeno quelle che procedono in un percorso di transizione, ma, comprendendo e allo stesso tempo superando lo snodo sesso/genere, tutti quei soggetti che sono implicati in un processo di *femminilizzazione*. Secondo questo approccio *minimale*, che dal punto di vista quantitativo si rivela però estremamente *estensivo*, i *soggetti femminilizzati* sarebbero tutti quelli che sono esposti ad un certo tipo di violenza, sfruttamento e appropriazione – si pensi all'espressione 'femminilizzazione del lavoro'.

Il dibattito su violenza materiale e epistemologica, su redistribuzione e riconoscimento, ma anche su affermazione dell'identità e universalizzazione dei diritti, dunque, non è certo nuovo, ma ritorna con forza in un'epoca, la nostra, in cui la falsa opposizione tra valorizzazioni dei vissuti particolari, e delle identità, sempre più parcellizzate, e rivendicazioni materiali si è fatto così aspro da porre i due poli in opposizione.

Nel suo *Capitalismo cannibale*⁴, Nancy Fraser denunciando il *free riding* del sistema capitalistico nella sfera della vita e della riproduzione, ma anche la sua fame di diseredati, la sua tendenza a divorare sé stesso, inserisce, superando questa dicotomia, i meccanismi di sfruttamento e di appropriazione in un dispositivo più ampio di messa a valore e mercificazione della differenza. La categoria di riconoscimento, come reciprocità tra soggetti capaci di leggere l'altro come *distinto da* e *uguale a sé*, riguarda infatti la possibilità di essere riconosciuti nella propria autonomia e individualità e nel fondo comune che ci associa come viventi, rappresenta un elemento fondamentale anche e soprattutto per individuare la base – morale e normativa – di ogni rivendicazione sul piano sociale e politico. La sfera della redistribuzione – e delle relazioni di produzione – non può essere dunque concepita come distinta da quella del riconoscimento: deprivazione materiale e disconoscimento vanno di pari passo.

Proveremo poi a vedere come questa *estensione*, questo passaggio continuo dal particolare al generale e viceversa possa essere raccontato, e dunque trovare forma, attraverso il metodo e nella scrittura filosofico-autobiografica di Simone de Beauvoir. Fraser e de Beauvoir estendendo,

³ Cfr. Malabou (2009).

⁴ Fraser (2022).

fanonianamente⁵, le categorie del marxismo, rifiutando ogni economicismo o banale riduzionismo di classe, fanno dell'esperienza soggettiva il motore della lotta per trasformare l'esistente, ma sono anche consapevoli del rischio sempre presente nell'apologia e nell'assolutizzazione del vissuto personale e della necessità di tendere alla generalizzazione, di rifondare, ciascuna a suo modo e nel proprio tempo, l'idea di un universale *incarnato*.

2. Riconoscimento e redistribuzione

Alla soglia degli anni duemila, Nancy Fraser, come molte altre filosofe politiche femministe – scontato è il riferimento a Judith Butler e Wendy Brown – si è interrogata sul senso della parola *democrazia*. In particolare, sulla sua polisemia e sulla sua capacità di contenere istanze e richieste materiali e simboliche differenti. Cosa dovremmo intendere per democrazia? Il libero sviluppo dell'economia di mercato o la garanzia di sostegno per chi vive condizioni precarie? *La sovranità all'interno di un territorio etnicamente omogeneo* o la possibilità di coabitazione tra persone e gruppi con caratteristiche differenti?⁶ Alle spalle di questi interrogativi ce n'è uno che ci appare forse meno immediato, ma da cui l'idea stessa di democrazia discende, così come da esso deriva la sua applicazione sostanziale e concreta: quello sul rapporto tra particolare e universale cui è collegata la domanda sul soggetto, sul valore della sua *esperienza* e sulla sua possibilità di azione concreta e trasformativa sul mondo.

Negli ultimi decenni, sottolinea l'autrice, il tema del riconoscimento/disconoscimento è stato declinato in un'ottica 'culturalista' che finiva per depotenziarne la portata e alterarne il senso profondo⁷. Paradossalmen-

⁵ Il riferimento è alla celebre proposta di Frantz Fanon di ampliare, *distendere* le categorie marxiane per comprendere il fenomeno coloniale e porvi rimedio, cfr. Fanon (1961, 7).

⁶ Cfr. Fraser (1997, 207).

⁷ "Negli anni Novanta [...] la nuova sinistra era solo un ricordo, e il marxismo sembrava a molti lettera morta. [...] Seguendo il più ampio esodo intellettuale dal marxismo, la maggior parte delle teoriche femministe imboccò la "svolta culturale". [...] Oggi, di conseguenza, la teoria di genere è per gran parte una branca degli studi culturali. [...] Come sempre, le vicissitudini della teoria seguono quelle della politica [...]. Se la generazione del Sessantotto sperava, tra le altre cose, di ristrutturare l'economia politica così da abolire la divisione di genere del lavoro, le femministe della generazione successiva [...] cercavano il riconoscimento della differenza sessuale, mentre altre preferivano decostruire l'opposizione categoriale tra maschile e femminile. Il risultato è stato uno spostamento del centro di gravità della politica femminista [...] sull'identità e la rappresentanza", Fraser (2013, 188-189).

te “lo spostamento dalla redistribuzione al riconoscimento è avvenuto proprio mentre” si inaspriva “la disuguaglianza economica [...]. Invece di giungere a definire un paradigma più ampio e ricco, che abbracciasse redistribuzione e riconoscimento, abbiamo scambiato un paradigma monco con un altro, cioè un economicismo monco con un culturalismo monco”⁸. Il *focus* del dibattito diviene dunque, anche a partire dal crollo del blocco socialista, quello dell’identità, dei vissuti e della ‘differenza’, lasciando sullo sfondo, se non accantonando totalmente, il piano, generale, dell’economia politica e della sua critica⁹.

Fraser distingue questa, pur legittima e doverosa, richiesta di rinnovamento simbolico, dal riconoscimento autentico che, secondo l’autrice, non può che essere collegato alla redistribuzione, ovvero all’individuazione del rapporto di interdipendenza tra sfera produttiva e riproduttiva. Le rivendicazioni legate al piano puramente identitario – a quelle che Fraser definisce *politiche dell’identità* – appaiono dunque come un ripiegamento su una battaglia che sembra più alla portata, come espressione di *disinganno*, addirittura di impotenza, non come affinamento di una *sensibilità morale*¹⁰.

I rischi di una riflessione e una politica che concentrano i loro sforzi unicamente sul piano del riconoscimento e della cosiddetta *sintesi identitaria*¹¹, ovvero su discorsi e rappresentazioni, rischia di scadere in forme di parcellizzazione identitaria, di ‘separatismo’ differenzialista¹², di *astrazione*. L’effetto di questa sintesi è così anche quello di generare una (paradossale) privatizzazione¹³ del discorso legato alle relazioni tra i generi – ma anche del rapporto interculturale, interetnico, etc.

⁸ Ivi (189). È necessario sottolineare che Honneth, interlocutore privilegiato di Fraser, assieme a Anderson, Butler e Rorty (cfr. Fraser, 2008), non concorda su questa scansione temporale, né sul prevalere del tema culturalista del riconoscimento, cfr. Honneth (2017, 101 e ss); Honneth (2015, 43 e ss); Fraser, Honneth (2003, in part. 129 e ss).

⁹ In questo possiamo individuare la distanza critica con la *teoria dell’agire comunicativo* di Habermas, cfr. Fraser (2018, 18 e ss). Sull’autoreferenzialità e l’approccio culturalista delle sinistre del ventunesimo secolo e sulla rinuncia a pensare – e a intervenire – sul piano della redistribuzione cfr. Cavaliere (2023, 80 e ss).

¹⁰ Cfr. Honneth. (2017, 102).

¹¹ Si fa riferimento al dibattito ripreso tra gli altri da Yascha Mounk (2023); in Italia: Mimmo Cangiano (2024).

¹² Mounk (2023, 20).

¹³ Come sarà esplicitato meglio più avanti, con l’espressione privatizzazione si intende il ripiegamento sulla sfera interpersonale; questa privatizzazione produce così di fatto un’inversione: si passa dall’analisi di come il sociale informi la sfera intima/relazionale alla cancellazione della dialettica tra dimensione strutturale e sovrastrutturale nella riflessione sulla relazione tra i generi.

Per Fraser l'antidoto a questi mali, la separazione – destrutturazione di un fronte delle persone oppresse o, à la Malabou, *femminilizzate* – e la privatizzazione delle dinamiche di sfruttamento e marginalizzazione, consiste nel ripensare il genere come *concetto bidimensionale*¹⁴. Non basta procedere per sommatoria: “una piena comprensione diventa possibile solo quando le due lenti sono sovrapposte”¹⁵, nessuna delle due sfere – piano simbolico e materiale – è da considerarsi un *effetto epifenomenico dell'altra*¹⁶. Le due forme di deprivazione e disconoscimento, materiale e simbolico, contribuiscono all'inferiorizzazione e alla possibilità di totale appropriazione dell'Altro. Se per un verso gli ‘oltraggi’ nei confronti dei subalterni – discriminazione, stereotipizzazione – “sono ingiustizie dovute al mancato riconoscimento. Sono relativamente indipendenti dall'economia politica e non sono meramente ‘sovrastrutturali’. Dunque, non possono essere superate attraverso la sola redistribuzione”¹⁷, per l'altro la prospettiva legata al mero riconoscimento è carente, finisce per trascurare altre linee di subordinazione (compresenti) e le loro reciproche connessioni (intergruppo e intragruppo), finisce per portare un intervento che può scadere divenendo puramente formale, trascurando il fatto che la parità è primariamente una condizione *qualitativa*.

La *femminilizzazione*, intesa come sfruttamento e disconoscimento del *valore* di queste ‘risorse’ non passa soltanto, sul piano economico, per la loro appropriazione, per il loro utilizzo totalmente (o semi) gratuito e senza *misura*¹⁸, ma anche per la naturalizzazione e invisibilizzazione – l'assenza di racconto – di questo sfruttamento, per la rimozione, attraverso la rappresentazione di sfera produttiva e riproduttiva come separate, della loro interdipendenza. Questo processo, proprio come il disconoscimento di una sfera rispetto all'altra, non ha solo una matrice economica – la produzione dipende dalla riproduzione –, ma si configura come sconfinamento continuo tra le due sfere e cancellazione del confine tra beni di mercato (o mercatizzabili) e beni simbolici.

Mentre alcune pensatrici femministe teorizzano l'esternità della riproduzione sociale al modo di produzione¹⁹ o la interpretano come semplice

¹⁴ Cfr. Fraser (2013, 191) e Fraser, Honneth (2003, 215).

¹⁵ Ivi (191).

¹⁶ Cfr. ivi (194-195).

¹⁷ Ivi (192).

¹⁸ Cfr. Guillaumin (2020, 48).

¹⁹ Si fa riferimento per un verso al ragionamento ecofemminista, à la Vandana Shiva, che vede la riproduzione in sé come strumento resistenziale e cifra dell'alterità del femminile, per l'altro a un certo femminismo culturale di matrice statunitense.

riproduzione della forza lavoro, per Fraser questa scorporazione si configura come impossibile e la sua rappresentazione come inquietante, pericolosa; la *riproduzione sociale* non può e non deve essere letta come ambito esterno rispetto a quello della produzione in quanto “comprende la creazione, la socializzazione e la soggettivizzazione degli esseri umani più in generale, in tutti i loro aspetti. Include [...] la solidarietà, i significati sociali e gli orizzonti di valore nei quali e attraverso i quali vivono e respirano”²⁰. Piuttosto che idealizzare un presunto esterno – come spazio di fuga o addirittura soluzione alle contraddizioni e agli squilibri dell’attuale sistema sociale, e come luogo di un riconoscimento possibile – sembra dunque necessario ricomporre ciò che è stato separato, materialmente e simbolicamente.

Un esito meno esplorato di questa separazione tra sfera della produzione e della riproduzione sociale è l’effetto di de-soggettivazione, di *deprivazione di sé*, e la conseguente impossibilità di azione sul mondo che essa produce. Il tentativo di uscire dalla trappola della naturalizzazione, di superare il ‘mito della donna’ muove proprio da questa necessità di riconoscimento, di *diventare soggetti*²¹. Se Fraser insiste sulla necessità di ricongiungere la sfera della produzione da quella della riproduzione sociale, la rivendicazione legata a pratiche redistributive alla politica dell’identità, è perché sa che questa divisione, addirittura in alcuni casi contrapposizione teorica e rivendicativa, può compromettere il soggetto stesso, farlo appassire nell’impotenza, abituarlo a convivere con l’impossibilità del cambiamento. Ciò che infatti rischia di perdersi in questa separazione è l’idea stessa di modificabilità del mondo e dei suoi equilibri, di possibilità dell’azione trasformativa.

3. De Beauvoir e Sartre: due libertà

È proprio muovendo dall’interrogativo sulla possibilità dell’azione, a partire dalla de-naturalizzazione della condizione femminile e dalla decostruzione dei ‘miti’ legati alla donna, che il pensiero e il metodo filosofico-autobiografico di Simone de Beauvoir ci vengono in soccorso nell’esaminare i pericoli delle politiche identitarie messi in luce da Fraser e dare un nuovo senso all’esperienza, come conoscenza e tendenza al generale a partire dal particolare, dei subalterni, dei *soggetti femminilizzati*.

Per parlare di ‘filosofia dell’azione’ in de Beauvoir non si può che partire da un testo della seconda metà degli anni Quaranta, scritto su solle-

²⁰ Fraser (2018, 59).

²¹ Cfr. Wittig (1991, 39).

citazione di Albert Camus – come la filosofa stessa ricorderà nel suo *La forza delle cose* – ovvero *Per una morale dell'ambiguità*²². A dispetto delle voci critiche del tempo che volgarizzano l'esistenzialismo descrivendolo come una filosofia dell'assurdo e dell'angoscia, de Beauvoir vuole rivendicare una filosofia della trasformazione, non della disperazione. Agire, essere calati nella realtà concreta, nella *situation*, è l'unico modo di essere nel mondo. La riflessione hegeliana, spesso ripresa criticamente nel testo²³, e la sua influenza sui pensatori successivi determinerebbero, al contrario, l'impossibilità dell'azione, e in particolare l'impossibilità dell'azione politica e trasformativa. Nel pensiero hegeliano la particolarità e la differenza – ciò che emerge dalla *situazione* specifica e contingente del soggetto oppresso e che inevitabilmente finisce per dargli forma – non è che un passaggio, la particolarità non è che un momento della totalità, nella quale deve superarsi. Per l'esistenzialismo invece – ma, come vedremo, anche su questo per de Beauvoir sarà poi necessario operare dei distinguo, innanzitutto rispetto alla posizione sartriana – la fonte di tutti i valori non è l'Uomo (*Homme*) – e il termine rischia qui di avere, quanto mai, valore impersonale, universale.

La fonte dei valori ha a che fare con l'umanità nella sua concretezza e particolarità. Se non si tiene conto di questa particolarità il mondo scompare, sfugge alla nostra azione: *si rischia di perdere con Hegel la verità del mondo*²⁴ e l'idea stessa della sua trasformabilità.

Come per Fraser il disconoscimento di una condizione 'particolare', sia sul piano simbolico, attraverso i processi di *naturalizzazione* ben descritti da Guillaumin²⁵, che materiale, comporta il blocco dell'esperienza e dell'azione. La persona oppressa, intrappolata in una condizione di astrazione dalla materialità della propria condizione e/o di rimozione e reificazione – condizioni che non si escludono, ma che coesistono e si rafforzano a vicenda – non può essere parte di alcun processo di riconoscimento, non può farsi soggetto, non può agire.

La priorità di de Beauvoir è dunque quella di restituire la concretezza dell'esperienza, di questa *verità del mondo*, di de-naturalizzare la condizione dell'essere umano, e in particolare della donna. Si tratta di riportare questa condizione nella Storia, al piano di ciò che è *prodotto* e che è dunque modificabile e trasformabile²⁶.

²² De Beauvoir (1947).

²³ Sulla critica a Hegel in quest'opera si veda Gothlin (1996); Card (2003, 45-46).

²⁴ Cfr. de Beauvoir (1947).

²⁵ Cfr. Guillaumin (2016).

²⁶ Cfr. Barthes (1956).

Per le stesse ragioni, come è noto, la pensatrice criticherà la filosofia della libertà e dell'azione di Sartre. Questa critica, per certi versi, si avvicina a quella mossa nei confronti del pensiero hegeliano: in entrambi i casi a essere chiamato in causa è il rapporto astratto/concreto, sia pure a partire da presupposti opposti. Se Hegel diviene, in questa circostanza, il nome dell'impossibilità dell'azione sul mondo – non si può nulla, non si è altro che agenti della Storia – Sartre nel suo affermare *che si può ogni cosa*, che siamo libertà, rischia di rimuovere, di fatto, il piano materiale su cui si svolge l'azione. Sartre sottolinea ripetutamente nelle sue opere che libertà di azione non significa né totale assenza di vincoli, né, tantomeno, garanzia di riuscita, ovvero che 'volere è potere', ma semplicemente significa autonomia della scelta²⁷. È evidente dunque che la libertà, lo scegliersi, non abbia a che fare con un potere assoluto sul mondo, né con circostanze che esulano dal quadro storico-sociale. Nonostante queste puntualizzazioni, de Beauvoir evidenzia la necessità di differenziare questa concezione della libertà dalla propria. Nella riflessione accennata in *Per una morale dell'ambiguità* e sviluppata ne *L'età forte*, la pensatrice francese sottolineerà che bisogna distinguere *due libertà*: una che è modo e struttura profonda dell'esistenza, l'altra che ha a che fare con le condizioni concrete di ciascun individuo (e ciascun gruppo). Senza tener conto di questa seconda libertà – il cui perimetro è e deve essere sempre considerato modificabile – la posizione di Sartre rischia, a dispetto di ogni precisazione in senso contrario, di scivolare nel volontarismo.

Se la libertà per Sartre è condanna assoluta e compito ultimo, per Simone de Beauvoir libertà ed esperienza, libertà e vissuto sono indistricabili: esiste una libertà che è vincolata alla situazione, alla condizione concreta nella quale si è calati. Questa diversa concezione della libertà è uno dei sintomi della differente postura dei due pensatori nel relazionarsi riflessivamente alla propria esperienza biografica e posizione nel mondo.

De Beauvoir è privilegiata rispetto alle donne nate in altre condizioni e latitudini²⁸ e lo sa – Sartre invece fa fatica a comprenderlo, a tenerne conto –, proprio perché l'accesso a quell'universale – neutro e maschile assieme –, a differenza del compagno di vita, le è stato precluso. Dirà nell'*Età forte*:

²⁷ Sartre (1943).

²⁸ Cfr. Garcia (2018, in part cap. 5). Alcune pensatrici hanno sottolineato come la condizione privilegiata di de Beauvoir le abbia impedito un'analisi obiettiva e complessa della condizione femminile, producendo un'analisi valida solo per "le donne di Saint-Germain", ad es. Okely (1986).

Su questo punto [la libertà], tra Sartre e me c'era una grande differenza. A me sembrava miracoloso di essermi strappata al mio passato, di bastare a me stessa, di decidere di me stessa; avevo conquistato la mia autonomia una volta per tutte, nulla me l'avrebbe più tolta. Sartre, dal canto suo, entrava semplicemente in una fase della sua esistenza d'uomo che aveva prevista da molto tempo, e con disgusto; aveva perduto l'irresponsabilità della prima giovinezza, entrava nell'universo, detestabile, degli adulti.²⁹

Differentemente, Sartre scriverà nell'*Essere e il nulla*: “La costrizione non può avere alcuna presa su una libertà”, “tutto ciò che mi accade, accade per opera mia [...] non sono forse io che decido del coefficiente di avversità le cose, e persino della loro imprevedibilità, decidendo di me stesso?” e ancora “qualunque sia il nostro essere, è scelta; e dipende da noi sceglierci come un ‘grande’ o ‘nobile’ o ‘basso’ e ‘umiliato’”³⁰. Per de Beauvoir questo volontarismo astratto paralizza il soggetto, e in particolare il soggetto subalterno. Così la libertà va scissa in due, quella universale che siamo destinati a mantenere come orizzonte e senso ultimo dell'esistenza e quella che si deve provare a conquistare, allargando le maglie della rete di oppressioni che stringe e avvilkappa il soggetto. Non averlo intuito fin da principio non ha a che fare semplicemente con un limite del pensiero sartriano, ma con la condizione peculiare, di classe, genere, che marca i due pensatori:

Il nostro errore era di credere che la libertà di scegliere e di fare fosse cosa possibile a tutti; in questo la nostra morale restava idealista e borghese; immaginavo di cogliere in noi l'uomo nella sua generalità; e in tal modo dimostravamo senza accorgercene la nostra appartenenza a quella classe privilegiata che credevamo di ripudiare.³¹

Questa breve disamina sul concetto situato ed incarnato della libertà in de Beauvoir ci riporta a una delle questioni determinanti che la legano al pensiero di Fraser: il rifiuto dell'astrazione come trappola e limitazione alla possibilità dell'agire trasformativo.

L'idealismo e, specularmente, l'ideologia neoliberista³², filosofie dello *status quo*, si servono dell'astrazione per affermare un concetto di libertà di per sé inutilizzabile: vuoto, monco, privo di effetto, incapace di trasfor-

²⁹ De Beauvoir (1960, 23); su questo tema cfr. Garcia (2018).

³⁰ Sartre (1943, 616, 615, 530).

³¹ De Beauvoir (1960, 38); “Tagliato fuori [...] da ogni contatto con la materia, protetto contro il bisogno, il borghese ignora le resistenze del mondo reale: si può dire che respiri da idealista”, de Beauvoir (1955, 96).

³² C. A. McKinnon individua tale analogia nel suo *Postmodernismo e diritti umani* (in 2012, 153 e ss).

mazione. Che nasconde il soggetto subalterno o che lo esclude dalla scena dell'azione. Questa libertà, intesa e concepita nella sua forma assoluta e dunque inconcreta, rischia di rovesciarsi continuamente dalla generalizzazione/astrazione alla privatizzazione. Ad esempio, Fraser legge nelle immagini, potenti quanto quotidiane, di donne che usano il tiralatte in macchina mentre corrono a lavoro³³, non la libertà di poter gestire il corpo e le sue funzioni (in questo caso la maternità) in piena libertà, sciolte da vincoli morali e di ruolo, ma la sua deformazione su un piano privato e individualizzante. Senza nessuna nostalgia per il passato, né fascinazione per quelle correnti di pensiero che vedono nel corporeo la salvezza da un meccanismo produttivo che stritola e disumanizza l'individuo, Fraser legge questa interpretazione della libertà e dell'autonomia come sintomi del disconoscimento proprio di quelle relazioni di dipendenza che il modo di produzione capitalistico istituzionalizza e, contemporaneamente, disconosce.

Sia pure in termini diversi, per de Beauvoir come per Fraser la *rimozione dell'interdipendenza*³⁴ e l'impovertimento dell'*esperienza*, comportano una perdita di mondo e di possibilità dell'azione. Il disconoscimento della sfera della riproduzione sociale determina forme di destabilizzazione radicali e di blocco dell'esperienza: la cancellazione della (inevitabile) interdipendenza tra i soggetti e tra le sfere e la rimozione degli elementi fragili dal discorso e dalla tutela comunitaria. Il superamento del 'mito della donna' – e dei soggetti subalterni/femminilizzati in generale –, il ritorno al concreto delle condizioni e della possibilità dell'azione mettono necessariamente in discussione un'idea di soggetto e di libertà astratta. Quel modo di intendere la libertà, nel quale Sartre, soprattutto il primo Sartre, pure indugia, rischia di rimuovere l'interdipendenza non solo tra il soggetto e il contesto storico-sociale in cui si muove, ma tra i soggetti stessi. Fare esperienza è conoscere il limite di tale libertà e forzarlo, continuamente e collettivamente.

Bisogna *liberare la libertà*³⁵, ovvero incarnarla, senza perdersi nell'oscillazione tra il potere tutto – l'assoluta possibilità e autonomia della scelta – e il non potere nulla – che legge il subalterno come colui/colei che si soggettiva unicamente attraverso l'oppressione e non anche attraverso la sua possibilità di resistere e rispondere ad essa. Il 'potere tutto' della libertà disincarnata e astratta e il 'non potere nulla' dell'inquadrare l'individuo dominato come escluso da qualsiasi possibilità di resistenza e azione sono

³³ Cfr. Fraser (2018, 237).

³⁴ Non ci soffermeremo qui su questo primo punto, per il quale rimandiamo a Fraser (2013, 113).

³⁵ De Beauvoir (1960, 487-488), un primo abbozzo di questo ragionamento è in de Beauvoir (1947).

due modi speculari di cancellare, di 'perdere' il soggetto e con esso la possibilità di intervenire sul mondo e di entrare in contatto e in dialogo con l'Altro. Chiudersi nella particolarità dell'esperienza e rimuoverla e negarla nell'astrazione non sono che due facce della stessa medaglia e producono, paradossalmente, il medesimo effetto.

4. Il 'metodo' autobiografico

Lo strumento e il metodo per incarnare l'universale, dunque coniugare queste due forme di libertà – quella che è effettivamente possibile agire qui ed ora e quella che è tutta da conquistare superando la condizione particolare del soggetto subalterno – è, nel metodo filosofico beauvoiriano, la scrittura autobiografica.

Le opere autobiografiche di Simone de Beauvoir sono state scritte nel periodo che intercorre tra il 1958 e il 1971³⁶. De Beauvoir scrive i quattro volumi della sua autobiografia a partire dai suoi cinquant'anni, e questo certamente può far pensare, superata la metà dell'esistenza, a un guardarsi alle spalle nella fase della maturità, a un tirare le somme. Ma se leggiamo la scrittura autobiografica di de Beauvoir nella chiave che stiamo qui proponendo, ovvero come realizzazione di una *filosofa dell'azione*, allora non possiamo che proiettarla nel futuro, come compimento di un progetto politico e un metodo filosofico che guarda all'universale – cosa ne è dell'essere umano, della sua libertà e responsabilità – attraverso il prisma del particolare, dell'esperienza soggettiva.

La scrittura autobiografica di de Beauvoir è infatti l'esatto contrario di una riflessione sulla propria esistenza singolare, è disamina del rapporto tra esperienza e Storia, è comprensione dell'interdipendenza e della compresenza di particolare e generale, "d'un tratto la Storia mi cascò addosso e scoppiò: mi ritrovai sparpagliata ai quattro angoli della terra, legata con tutte le mie fibre a tutti e a ciascuno"³⁷. Così lo stesso *Il secondo sesso* (1949) lungi dall'essere l'opera più compiuta della filosofa francese, può essere

³⁶ Possiamo identificare quattro testi propriamente autobiografici (*Memorie di una ragazza perbene*, *L'età forte*, *La forza delle cose* e *A conti fatti*) e altri due che, anche se hanno carattere finzionale, possono essere inclusi in questo lavoro autobiografico, *Una morte dolcissima* sulla dipartita della madre della filosofa e *La cerimonia degli addii* sugli ultimi anni di vita con Sartre, ma sono forse altrettanto autobiografiche le opere come *I Mandarini* o *Le inseparabili* – quest'ultima in particolare.

³⁷ De Beauvoir (1960, 329).

considerata – come lei stessa sottolinea ne *La forza delle cose*³⁸ – una sorta di lavoro preparatorio alla vera opera della sua vita, il suo lungo lavoro autobiografico³⁹. Si rovescia una lettura classica, e certamente stantia, secondo la quale la de Beauvoir filosofa sarebbe da ricercarsi (solo) nei suoi testi teorici, ma anche quella, certo più equilibrata, per cui per comprendere a fondo la proposta beauvoiriana sarebbe necessaria una lettura che integri le varie forme di scrittura alle quali essa si dedica – finzionale, del teatro e dei romanzi, autobiografica, saggistica. La tesi qui portata è forse più radicale: si vuole sostenere, pur senza negare l'importanza del resto della sua produzione, che essa è corollario, e in un certo senso subordinata a quella autobiografica. Perché è necessario fare gerarchie tra i testi? Certamente non lo è, nemmeno per supportare la tesi secondo cui tutta la filosofia beauvoiriana si condenserebbe in autoriflessione e racconto di sé. Ciò che si vuole rimarcare con tale inversione del senso tradizionale e cronologico di leggere l'evoluzione della filosofa, è che la scelta dell'autobiografia è una scelta filosofica e politica, in senso ampio, che segnala la ricerca della risposta a una domanda, forse la domanda centrale per l'autrice, relativa alla ricerca di una via per l'analisi, la costruzione, la proposta metodologica di un universale incarnato.

Il racconto delle esperienze vissute diviene così la porta d'accesso al significato e senso del mondo. Come nota Manon Garcia il titolo del secondo volume de *Il secondo sesso*, "L'esperienza vissuta" è una *traduzione diretta*

³⁸ "In realtà avevo voglia di parlare di me. Mi piaceva *L'Âge d'homme* di Leiris; e mi interessavano i 'saggi-martirio' nei quali ci si spiega senza un pretesto. Cominciavo a pensarci, a prendere degli appunti, e ne parlai a Sartre. Mi resi conto che c'era una prima domanda a cui rispondere: che significato aveva avuto per me essere una donna? [...] 'Per quanto mi riguarda,' dissi a Sartre, 'questo fatto per così dire non ha mai contato'. 'Eppure non siete stata educata allo stesso modo di un ragazzo: dovrete pensarci più a fondo'. Lo feci ed ebbi una rivelazione: il mondo in cui vivevo era un mondo maschile, la mia infanzia si era nutrita di miti coniaty dagli uomini e a questi io certamente non avevo reagito come un maschio. La cosa mi prese talmente che abbandonai l'idea di una confessione individuale per occuparmi del problema della donna in generale. Cominciai a cercare alla Biblioteca nazionale dei libri sull'argomento e mi misi a studiare i miti della femminilità", de Beauvoir (1963, 96-96).

³⁹ "La domanda centrale alla quale *Il secondo sesso* cerca di rispondere è infatti ciò che i filosofi da Socrate in poi hanno chiamato la questione dell'essenza, poiché si interroga sull'essenza o sulla natura di un concetto: 'che cos'è una donna?'. Come spiega nelle sue memorie, Beauvoir concepisce e scrive *Il secondo sesso* come un preambolo alla propria opera autobiografica: mentre è bloccata nella scrittura di quest'ultima, durante una discussione con Sartre prende coscienza del fatto che un esame della propria femminilità è la condizione preliminare necessaria per qualunque impresa autobiografica. Decide allora che prima di poter scrivere su se stessa e sulla propria vita avrà bisogno di rispondere alla domanda filosofica per eccellenza formulata secondo la struttura delle domande socratiche: 'che cos'è una donna?'" , Garcia (2018, 52).

del concetto husserliano di 'Erlebnis': "Il messaggio è chiaro: il suo obiettivo sarà studiare le esperienze vissute dalle donne per accedere al senso che ha la realtà 'donna' nel mondo"⁴⁰. La visione del soggetto è in de Beauvoir diversa da quella che Sartre ha ereditato da Husserl e prima ancora da Cartesio. Come afferma Michèle Le Doeuff, "l'idea sartriana di 'soggetto' deriva dall'idea che non ci sia un 'io' e un mondo: il mondo è ancora posto dall' 'io' [...]. Al contrario, sotto alla penna di Simone de Beauvoir, le distinzioni 'io/tu', 'interno/esterno', lontano dal costruirsi nell'*ego*, sono costituenti della modalità particolare di un certo tipo di 'soggetto' piuttosto che un altro"⁴¹. Per la prima volta la coscienza di appartenere a un insieme, con caratteristiche diverse ma con minimi comuni denominatori, "viene fatta derivare dall'appartenenza a un gruppo"⁴², dunque non si tratta di uniformare ma di costruire una categoria nella quale riconoscersi e che dunque rende possibile l'azione. La verità che costruisce de Beauvoir a proposito delle donne non ha come caratteristica quella di essere ultima e definitiva, ma, brechtianamente, di essere *maneggevole*⁴³, ovvero di essere politicamente produttiva, di disporre all'azione, di renderla possibile. Il punto allora non è soltanto il dovere di agire, ma le condizioni di possibilità dell'azione. Condizioni oggettive che hanno a che fare con la situazione e dunque col contesto, ma anche condizioni soggettive che poggiano proprio sulla *pratica del riconoscimento* come dimensione estesa.

L'opera beauvoiriana si pone allora "al crocevia tra l'intimo e il politico"⁴⁴ utilizzando la scrittura autobiografica per attivare un processo di *reintroduzione* del particolare nell'universale (e viceversa)⁴⁵. Questa reintroduzione non è che la reintegrazione degli elementi e delle condizioni particolari e specifiche dei soggetti – che li distinguono e li raggruppano – su un livello generale, universale, che non li fagociti o li cancelli, che sia ricercato e costruito a partire dalla consapevolezza della necessità di un piano comune, non solo di rivendicazione, ma di esistenza e coabitazione possibile.

Spesso la scrittura autobiografica è stata associata alla possibilità – l'unica possibilità – di racconto per i soggetti subalterni. Laddove lo spazio ufficiale della scrittura, quello delle opere 'alte', della storia ufficiale, del 'saggio', era già occupato, il racconto del proprio vissuto ha avuto un va-

⁴⁰ Ivi (96).

⁴¹ Le Doeuff (1987, 111-112).

⁴² Ivi (114).

⁴³ Brecht (1934, 120).

⁴⁴ Kristeva (2016, 38).

⁴⁵ Cfr. Le Doeuff (1987, 123).

lore testimoniale e pedagogico, ha avuto la capacità di far emergere nuove soggettività, le *soggettività femminilizzate*, nuovi volti dell'umano, nuovi modi di raccontare la Storia ufficiale⁴⁶. Ne è un esempio lampante l'impiego massiccio che è stato fatto di questa forma di scrittura nei movimenti di liberazione delle donne, nei contesti di colonizzazione esterna o interna – non a caso sarà uno dei modelli di scrittura privilegiato dal movimento del Black Power. Ma nella scrittura autobiografica di de Beauvoir c'è molto più di questo. Non solo una strategia legata alla necessità di produrre immedesimazione e di raccontare ciò che prima non aveva avuto spazio, ma un metodo filosofico per l'azione che propone un nuovo modo di farsi soggetto integrando la dimensione del familiare, dell'intimo, dell'esperienza alla tensione verso l'universale – e non facendola riassorbire in essa. *Singularizzando il politico e politicizzando il singolare* de Beauvoir ha la “capacità di incarnare una filosofia politica della libertà nel microcosmo dell'intimo”⁴⁷. È lei stessa a dircelo, “lo scrittore mira all'universale, ma a partire dalla propria singolarità”⁴⁸, chi scrive “non pretende di esporre una dottrina, ma [di] comunicare ciò che non può essere saputo: il senso vissuto del suo essere nel mondo”⁴⁹. Attraverso la mediazione della scrittura, della fantasia, del racconto, il vissuto di una persona si fa patrimonio condiviso, di più, si fa elemento e punto di partenza per l'azione comune, per la costruzione di un fronte.

Se l'autobiografia si è diffusa a partire dall'ascesa della borghesia, classe che più di ogni altra ha consolidato il suo universo simbolico sull'autonomia dall'altro – quando non sull'aperta concorrenza –, sul valore del vissuto singolare e sull'individualismo, la scrittura autobiografica beauvoiriana ripensa la posizionalità dell'individuo non ponendolo al centro della storia, anche quando ne è protagonista – chi non è protagonista della sua stessa vita? – ma pensandolo come *visibile* e capace di agire solo in quanto è in relazione, in rapporto alla dimensione collettiva, storica, sociale. Non esistiamo che con gli altri: inseriti in una dimensione di interdipendenza. Questa torsione della scrittura autobiografica non ha evidentemente solo una ricaduta estetica, ma anche e soprattutto etico-politica: “l'io” di cui mi servo e spesso in verità un ‘noi’ o un ‘si’, che fa allusione al mio intero

⁴⁶ Cfr. Coetzee (2001, 136 e ss).

⁴⁷ Kristeva (2016, 44); “l'universale si incarna (è così già nel *Secondo sesso* fino ai romanzi) nell'esperienza di ciascun uomo, di ciascuna donna. Non lo ripeteremo mai abbastanza: l'universale della Beauvoir si coniuga al singolare. [...] L'universalismo della Beauvoir è costantemente ripensato, ricomposto”, ivi (95-96).

⁴⁸ De Beauvoir (1970, 369).

⁴⁹ Ivi (369).

secolo piuttosto che a me stessa”⁵⁰. Si parte dalla singolarità per *ritrovare la generalità*, solo in questa tensione verso il generale l'autobiografia smette di essere aneddotica⁵¹, un insieme di vicende intime, più o meno coinvolgenti dal punto di vista narrativo, e inizia ad assumere la sua funzione attivante e trasformativa.

5. Un universale incarnato

Non è dunque il vissuto in sé – lo sguardo particolare, la posizionalità, come vuole un'idea volgarizzata della *standpoint theory* – a poter costituire il fondamento per una filosofia dell'azione politicamente proficua, ma il vissuto che si generalizza, e solo così diviene esperienza, ovvero conoscenza e integrazione della dimensione particolare e universale assieme nella forma dell'integrazione e della reintroduzione.

Il metodo autobiografico beauvoiriano può così contrastare quel disconoscimento che Fraser ha definito *blocco dell'apprendimento*, o ancora *blocco dell'esperienza*, ovvero la difficoltà a elaborare, mettere a frutto e, potremmo aggiungere, *riconoscersi* nella propria esperienza di vita, in quanto questo congelamento rende “inaccessibile un'intera gamma di esperienze sociali”⁵². L'impossibilità di apprendere e di elaborare l'esperienza infatti non ha a che fare soltanto, sul piano individuale, con l'impossibilità del soggetto di riconoscersi, ma gioca anche su un piano sociale, collettivo, riguarda “le capacità di una forma di vita di dare un senso alle contraddizioni poste dalle sue stesse pratiche sociali e di trasformarsi conseguentemente”⁵³, è per un verso un blocco della capacità di adattarsi – e dunque di sopravvivere agli interventi predatori che espropriano e distruggono la sfera della riproduzione e, in senso ancora più ampio, la *vita*, come nella catastrofe ecologica – per l'altro, ed è forse questo l'aspetto più rilevante, è un blocco della possibilità di concepire il mondo come trasformabile, ovvero di intendere la propria azione su di esso come efficace⁵⁴.

⁵⁰ De Beauvoir (1966, 126).

⁵¹ Ivi (125-126); “[Molte] raccontano la loro vita senza preoccuparsi di sapere se gli episodi abbiano un qualche interesse per qualcuno. E se non superano l'aneddoto, rimangono nella faticità della vita quotidiana. I loro racconti sono inutili”, ivi (126).

⁵² Fraser (2018, 237).

⁵³ Ivi (238); cfr. Jaeggi (2018).

⁵⁴ Si tratta di una impasse, più o meno duratura, simile a quelle *sterilità*, tipica del contemporaneo, di cui ha parlato Fisher: l'esaurimento del futuro, la sensazione profonda e diffusa che nessun cambiamento sia possibile, o anche soltanto pensabile, Fisher (2009, 25 e ss).

Queste due forme di blocco hanno una radice comune, la naturalizzazione della sfera della riproduzione, la sua svalorizzazione e separazione da quella della produzione rappresentando mondo e soggetto come immobili, come materia inerte, e l'azione dell'individuo – persa ogni capacità di elaborare il proprio vissuto e il proprio tempo, e la loro connessione – come del tutto vana. Questo disconoscimento dell'attività collegata alla sfera della riproduzione e del suo valore trasformativo - e non solo di replicazione dell'esistente – ha un effetto mortifero, priva gli individui che ne sono investiti, sia sul piano individuale che su quello collettivo⁵⁵, della capacità di elaborare l'*esperienza*. Per riprendere le parole di Wittig: “interrompendo i processi di apprendimento, ostacola la nostra capacità di trovare soluzioni adeguate a determinati tipi di crisi, perché estromette le risorse di cui abbiamo bisogno per sperimentare la nostra situazione in un modo sufficientemente intenso da cogliere pienamente i problemi da affrontare”⁵⁶. Se ci è *impedito di imparare*, e dunque di trasformare/privarci degli strumenti per operare in senso trasformativo, allora l'unico destino possibile sembra essere quello della ripetizione.

Questa particolare relazione di *separazione-dipendenza-disconoscimento* in quanto “fonte strutturale di potenziale instabilità”⁵⁷ e l'approfondimento di una crisi – che gioca al contempo sul piano economico, politico, ambientale – del riconoscimento, ci mette di fronte alla contraddizione intrinseca di un modo di produzione che erode i propri *presupposti di sopravvivenza*⁵⁸. Di fronte a questo baratro, la crisi si presenta anche sotto la veste dell'*occasione*: le attuali modalità e i dispositivi di sfruttamento e di dominio, Fraser non manca di sottolinearlo, non sono semplicemente sovrapponibili, integrati, funzionali, ma occupano posizioni spesso contraddittorie – favoriscono l'accumulazione, ma anche la creazione di punti di rottura. Allo stesso modo de Beauvoir ha evidenziato come lo choc della guerra abbia potuto far sì che il suo corpo andasse in mille pezzi, si *sparpagliasse* in ogni angolo della Terra e contemporaneamente si *legasse* a ogni altra persona, non restasse chiuso nella particolarità del suo percorso individuale. Lungo queste faglie e a partire da queste crisi è possibile trovare lo spazio per ripensare la trasformazione, per porre rimedio all'*auto-dislocazione interna*⁵⁹ vissuta dai soggetti non riconosciuti.

⁵⁵ Cfr. Wittig (1991, 39).

⁵⁶ Fraser (2018, 235-236).

⁵⁷ Cfr. Fraser (2017, 18).

⁵⁸ Fraser (2020, 31).

⁵⁹ Fraser (2013,198).

La scrittura autobiografica beauvoiriana non ci parla – solo – di un modo di raccontare, ma di un modo di intenderci, offre una strategia etico-politica per l'azione, non soltanto una possibilità di rappresentazione, di attivare un processo di visibilizzazione del subalterno ma di soggettivazione. Supera così la dissociazione tra prospettive culturaliste, volte al riconoscimento, e economiciste, volte alla redistribuzione – dissociazione che genera il blocco dell'esperienza e dell'agentività. Questo metodo anticipa l'intuizione di Fraser che legge il capitalismo non solo come rapporto sociale, ma come sfera di vita e ordine sociale istituzionalizzato, come sistema di appropriazione e messa a valore dei regni non economici e vede il percorso per la costruzione di un fronte comune delle soggettività espropriate/sfruttate e di una democrazia sostanziale contraddistinto da una tensione verso l'universale che conserva la differenza.

La parcellizzazione delle identità rischia di 'privatizzarle' e di farle divenire politicamente improduttive e la rimozione della differenza rischia di legittimare un'interpretazione astratta e inconcreta dei rapporti di forza che governano l'esistente – dunque altrettanto inutilizzabile e sterile. Contro tale tendenza, la lettura femminista materialista di de Beauvoir e Fraser propone e offre gli strumenti per la costituzione di un universale incarnato. Il femminismo diviene così a tutto tondo una pratica sociale e “un discorso in difesa dei soggetti femminilizzati”⁶⁰, nel quale il femminile si *snatura* nel senso migliore del termine: si estende e si generalizza, si fa portatore di un'istanza collettiva, invece di essere cancellato o individualizzato.

Bibliografia

- Barthes R. (1956), *Le mythe, aujourd'hui*, in *Mythologies*, Parigi: Seuil, 1957; tr. it. *Miti d'oggi*, Torino: Einaudi, 1974.
- Brecht B. (1934), *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit*, in *Schriften zur Literatur und Kunst*, Francoforte sul Meno: Suhrkamp, 1967; tr. it. *Cinque difficoltà per chi scrive la verità*, in *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, Torino: Einaudi, 1973.
- Cangiano M. (2024), *Guerre culturali e neoliberalismo*, Roma: Nottetempo.
- Card C. (ed.) (2003), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavaliere A. (2023), *Una giustizia a due dimensioni. Redistribuzione e riconoscimento nell'opera di Nancy Fraser*, Torino: Giappichelli.

⁶⁰ Malabou (2020,20).

- Coetzee J.M. (2001), *Stranger Shores. Literary Essays*, New York: Viking; tr. it. *Spiagge straniere*, Torino: Einaudi, 2006.
- de Beauvoir S. (1947), *Pour une morale de l'ambiguïté*, Parigi: Gallimard; tr. it. *Per una morale dell'ambiguità*, Varese: Sugar, 1964.
- *Le deuxième sexe*, Parigi: Gallimard; tr. it. *Il secondo sesso*, Milano: Il Saggiatore, 2016.
- de Beauvoir S. (1955), *Faut-il brûler Sade ?*, in *Privilèges*, Parigi: Gallimard; tr. it. *Dobbiamo bruciare Sade*, Milano: PGreco, 2020.
- (1960), *La force de l'âge*, Parigi: Gallimard; tr. it. *L'età forte*, Torino: Einaudi, 1961.
- de Beauvoir S. (1963), *La force des choses*, Parigi: Gallimard; tr. it. *La forza delle cose*, Torino: Einaudi, 2011.
- (1966), *La femme et la creation*, in Rancis C., Gontier F. (eds.), *Écrits: 458-474*, Parigi: Gallimard, 1979; tr. it. *La donna e la creatività*, Milano-Udine: Mimesis, 2021.
- (1970), *La vieillesse*, Parigi: Gallimard; tr. it. *La terza età*, Torino: Einaudi, 1971.
- Fanon F. (1961), *Les damnés de la terre*, Parigi: Maspero; tr. it. *I dannati della terra*, Torino: Einaudi, 1961.
- Fisher M. (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester: Zero Books; tr. it. *Realismo capitalista*, Roma: Nero, 2018.
- Fraser N. (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York: Routledge; tr. it. *La giustizia incompiuta. Sentieri del Post-Socialismo*, Lecce: Pensa Multimedia, 2011.
- (2008) (con Butler J., Rorty R., Young I. M. et al.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, Londra: Verso; tr. it. *Il danno e la beffa. Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento, partecipazione*, Lecce: Pensa Multimedia, 2012.
- (2013), *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Londra: Verso; tr. it. *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, Verona: Ombre corte, 2014.
- (2017), *Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism in Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*, Bhattacharya T. (ed.), Londra: Pluto Press; tr. it. *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Milano: Mimesis, 2017.
- (2018), *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Cambridge: Polity Press; tr. it. *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Roma: Meltemi, 2019.

- (2020), *What should socialism mean in the 21 st century?*, (testo della *lectio magistralis* tenuta nell'ambito della rassegna di incontri "Ripensare la comunità" a cura di Castelvecchi editore e Filosofia in movimento); tr. it. *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*, Roma: Castelvecchi, 2020.
- (2022), *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet - And What We Can Do About It*, Londra: Verso; tr. it. *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Bari: Laterza, 2023.
- Fraser N., A. Honneth (2003), *Umverteilung oder Anerkennung?: Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Francoforte sul Meno: Suhrkamp; tr. it. *Redistribuzione o riconoscimento?*, Roma: Meltemi, 2020.
- Garcia M. (2018), *On ne naît pas soumise, on le devient*, Parigi: Climats; tr. it. *Sottomessa non si nasce, lo si diventa*, Milano: Nottetempo, 2023.
- Gothlin E. (1996), *Sex and Existence*, Middletown: Wesleyan University Press.
- Guillaumin C. (2016), *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Parigi: iXe; tr. it. *Sesso, razza e pratica di potere. L'idea di natura*, Verona: Ombre Corte, 2020.
- Honneth A. (2015), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Berlino: Suhrkamp; tr. it. *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Roma: Meltemi, 2019.
- (2017), *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Jaeggi R. (2018), *Critique of Forms of Life*, Cambridge: Harvard University Press.
- Kristeva J. (2016), *Beauvoir présente*, Parigi: Fayard; tr. it. *Beauvoir presente*, in *Simone de Beauvoir. La rivoluzione al femminile*, Roma: Donzelli, 2018.
- Le Doeuff M. (1987), *L'étude et le rouet*, Parigi: Seuil; tr. it. parz. *Simone de Beauvoir. La biografia di una vita e di un pensiero*, Milano: Marinotti, Milano 2013.
- Lewis S. (2025), *Enemy Feminisms: TERFs, Policewomen, and Girlbosses Against Liberation*, Chicago: Haymarket Books.
- Malabou C. (2009), *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Parigi: Galilée.
- (2020), *Le plaisir effacé. Clitoris et pensé*, Parigi: Payot&Rivages; tr. it. *Il piacere rimosso. Clitoride e pensiero*, Salerno-Napoli: Orthotes, 2022.
- McKinnon C.A. (2012), *Le donne sono umane?*, Roma-Bari: Laterza.

- Mounk Y. (2023), *The Identity Trap: A Story of Ideas and Power in Our Time*, Londra: Penguin Press.
- Okely J. (1986), *Simone de Beauvoir. A Re-Reading*, Londra: Virago.
- Sartre J.-P. (1943), *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Parigi: Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Milano: Net, 2002.
- Wittig M. (1991), *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon Press; tr. it. *Il pensiero eterosessuale*, Verona: Ombre corte, 2021.