POLITECNICO DI TORINO
Repository ISTITUZIONALE

Pensare le categorie di genere come tropi

Original
Pensare le categorie di genere come tropi / Tripodi, V.. - In: RIVISTA DI FILOSOFIA. - ISSN 0035-6239. - STAMPA. - 3(2009), pp. 347-372. [10.1413/30460]

Availability:
This version is available at: 11583/2991790 since: 2024-08-19T15:40:09Z

Publisher:
il Mulino

Published
DOI:10.1413/30460

Terms of use:

This article is made available under terms and conditions as specified in the corresponding bibliographic description in the repository

Publisher copyright

(Article begins on next page)

18 November 2026

VERA TRIPODI

Pensare le categorie di genere come tropi

1. *Preambolo*

È possibile offrire una spiegazione «oggettiva» e metafisicamente valida delle categorie sessuali? La dicotomia donna / uomo esiste perché *riconosciamo* distinzioni reali nel mondo oppure perché *siamo concordi* nell'utilizzare le espressioni di «genere»[1] in un modo che conferisce loro una forza categoriale?

Vi è un genuino disaccordo in metafisica sulle classificazioni di genere, sul fatto che queste catturino un «tipo naturale» o un «tipo sociale». Secondo un approccio genuinamente nominalista[2], il mondo in sé non ci dice cosa il «genere» sia e le categorie di genere non sono altro che costruzioni linguistiche che gli esseri umani stabiliscono in riferimento al loro comportamento

[1] In quest'articolo, l'espressione «genere» (*gender*) non denota una categoria «grammaticale», vale a dire non si riferisce ai modi di classificare le parole in femminile (ad es., la bicicletta) e maschile (ad es., il libro). Piuttosto, qui l'espressione «genere» è utilizzata con un significato referenziale e non linguistico per denotare la costruzione di un'identità che può essere maschile o femminile. Sono profondamente grata a Francesco Berto, Andrea Borghini, Elena Casetta, Philipp Keller, Tito Magri, Daniele Santoro e Achille Varzi per avermi aiutato pazientemente, con i loro suggerimenti e le loro obiezioni, a chiarire gran parte delle questioni che sono discusse in questo articolo.

[2] Cfr. L. Alcoff Martin, «The Metaphysics of Gender and Sexual Difference», in *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, 2006, pp. ***; J. Butler, *Gender Trouble*, London, Routledge, 2nd edition, 1999; C. Heyes, *Line Drawings*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2000; K. Millett, *Sexual Politics*, London, Granada Publishing, 1971.

sessuale: una persona è considerata «donna» o «uomo» perché *si è indotti* a credere che gli esseri umani si dividano in «donne» o «uomini». Diversamente, i realisti ritengono che gli esseri umani siano differenziati sessualmente e che la dicotomia donna / uomo esista nel nostro modo di parlare e di pensare, perché questa differenza *è* di fatto nella realtà: cogliamo nel mondo distinzioni reali che corrispondono ad un ordine naturale e in questo processo il nostro contributo è quello di dare un nome a ciò che afferriamo[3].

Di recente Sally Haslanger ha difeso una forma metafisicamente «debole» di realismo sui generi che può essere schematicamente caratterizzata dalle seguenti tesi: (i) c'è una *base* oggettiva (non casuale e non arbitraria) per le distinzioni di «genere»; (ii) questa *base* non è discorsivamente costruita[4]. Contrariamente a quanto sostenuto da Haslanger, in quest'articolo si propone una posizione non realista dei generi e si mostra che le entità sessuali non siano né tipi naturali (essenze comuni che un gruppo può condividere) né tipi oggettivi (entità senza una sottostante essenza). Come si vedrà, l'approccio di Haslanger è inadeguato ed emerge un conflitto tra la sua posizione realista (seppur moderata) e la sua spiegazione sociale delle distinzioni tra sessi. Secondo la proposta che si vuole qui difendere, questo contrasto può essere superato pensando le categorie sessuali come «tropi»[5],

[3] Sulle posizioni realistiche di tipo «essenzialista», si veda in particolare B. Friedan, *Feminine Mystique*, Harmondsworth, Penguin, 1963; C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989; N. Stoljar, *ffssence, Identity and the Concept of Woman*, «Philosophical Topics», XXIII, 1995, pp. 261-94; A. Stone, *ffssentialism and Anti-ffssentialism in Feminist Philosophy*, «Journal of Moral Philosophy», I, 2004, pp. 135-53; A. Stone, *An Introduction to Feminist Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 2007; C. Witt, *Anti-ffssentialism in Feminist Theory*, «Philosophical Topics», XXIII, 1995, pp. 321-44.

[4] Vedi S. Haslanger, *Feminism and Metaphysics: Negotiating the Natural*, in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, a cura di M. Fricker e J. Hornsby, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 107-26.

[5] Il termine «tropo» è stato introdotto da D.C. Williams (*On the fflements of Being,* «Review of Metaphysics», VII, 1953, pp. 3-18 e pp. 71-

vale a dire come manifestazioni di proprietà particolari che possono esistere solo come localizzate ad un tempo *t*. Prima di procedere oltre però, sarà opportuno chiarire e contestualizzare il quadro di riferimento degli studi sul genere[6].

2. *L'ambito di discussione e un po' di terminologia*

Da un punto di vista strettamente filosofico, in quale ambito di ricerca rientra il tema della definizione del genere? Storicamente buona parte della riflessione sul genere si è sviluppata intorno a quell'ambito di ricerca che prende il nome di «studi di genere». Questi studi prendono in esame i significati socio-culturali della sessualità e dell'identità di genere e sono il risultato di un incrocio di metodologie differenti che abbracciano diversi aspetti della vita umana, del rapporto tra individuo e società e quello tra individuo e cultura d'appartenenza. Nati negli Stati Uniti tra gli anni '60 e '70, tali studi si diffondono poi in Europa negli anni '80 a partire da un certo filone del pensiero femministico[7]. Soprattutto ai loro inizi gli studi di genere vennero caratterizzati, sia

92, trad. it. di A. Borghini con il titolo *L'alfabeto dell'essere*, *Metafisica*, a cura di A. Varzi, Roma – Bari, Laterza, 2008, pp. 340-56) e rimanda alla nozione leibniziana di «accidente individuale». In tempi recenti, la teoria dei tropi è stata sviluppata da K. Campbell, *Abstract Particulars*, Oxford, Blackwell, 1990, da J. Bacon, *Universals and Property Instances: the Alphabet of Being*, Oxford, Blackwell, 1995, e da D.W. Mertz, *Moderate Realism and its Logic*, New Haven, Yale, 1996. Per un quadro più dettagliato, vedi C. Macdonald, *Tropes and Other Things*, in *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, a cura di S. Laurence e C. Macdonald, Oxford, Basil Blackwell, 1998, pp. 329-50; J. Bacon, *Trope*, in *The Stanford ffncyclopedia of Philosophy*, a cura di E.N. Zalta, Fall 2008 Edition, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/tropes.

[6] Per un'introduzione dettagliata a questi temi rimando a P. Garavaso – N. Vassallo, *Filosofia delle donne*, Roma – Bari, Laterza, 2007.

[7] I primi studi di genere si richiamano al post-strutturalismo e decostruzionismo francese (soprattutto Michel Foucault e Jacques Derrida) e alla psicologia e filosofia del linguaggio (Jacques Lacan e, in una prospettiva postlacaniana, Julia Kristeva).

pur con approcci e risvolti diversi, da un'impronta fortemente politica: proporre teorie applicandole alle analisi della cultura e realizzare cambiamenti politico-sociali volti al perseguimento della parità e delle pari opportunità tra uomo e donna.

Come ogni ambito di ricerca, anche la riflessione sul genere ha assunto tratti caratteristici e una terminologia propria[8]. In ambito femministico, si accetta comunemente la distinzione tra «sesso» e «genere»: il primo termine si riferisce agli esseri umani in quanto *femmine* e *maschi* ed è strettamente connesso a fattori biologici (quali cromosomi, organi sessuali, ormoni ecc.); il secondo termine, invece, si riferisce agli esseri umani in quanto *donne* e *uomini* e dipende da fattori sociali (quali ruoli e posizioni all'interno di una comunità, norme sociali, relazioni ecc.). Storicamente, tale distinzione fu introdotta principalmente per contrastare l'idea che la «natura» fosse in qualche modo un «destino»[9] per le donne e si richiama alla massima di Simone de Beauvoir che afferma «donna non si nasce, piuttosto lo si diventa»[10]. L'idea è che la cultura (distinta dalla natura) determini la costruzione della differenza (e discriminazione) sessuale. Chi si appella a questa tradizione è incline infatti a pensare che il genere – diversamente dal sesso – sia strettamente legato all'insieme di comportamenti, doveri, credenze, aspettative che un particolare gruppo culturale ritiene definisca

[8] Sulla terminologia del genere si veda: L. Nicholson, *Interpreting Gender*, «Signs», XX, 1994, pp. 79–105,; L. Nicholson, *Gender*, in *A Companion to Feminist Philosophy*, a cura di A. Jaggar e I.M. Young, Malden (MA), Blackwell, 1998, pp. ***; M. Mikkola, *Feminist Perspectives on Sex and Gender,* 2008 (http://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender); G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the «Political ffconomy» of Sex*, in *Toward an Anthropology of Women*, a cura di R. Reiter, New York, Monthly Review Press, 1975, pp. ***; R.J. Stoller, *Sex and Gender: On The Development of Masculinity and Femininity*, New York, Science House, 1968.

[9] S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, p. 112, trad. it. di M. Adreose e R. Cantini con il titolo *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 2008, p. 83.

[10] S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, cit., p. 285, trad. it. cit., p. 271.

la condizione della donna e dell'uomo. In breve, è la differenza sessuale tra individui socialmente e culturalmente costruita (e non la differenza tra sessi determinata dalla natura) che regola la divisione sociali dei ruoli e i processi di socializzazione tra donne e uomini. Secondo tale prospettiva, appartenere a un genere significa in primo luogo appartenere a una comunità[11]. Se è così, allora «essere donna» e «essere uomo» risultano prodotti della cultura umana strettamente connessi alle dinamiche sociali in cui gli individui sono coinvolti.

Nella filosofia anglo-americana di orientamento analitico, si assiste oggi a un nuovo e crescente interesse per la riflessione sui generi sessuali. In particolare negli Stati Uniti, vi è un genuino dibattito sulle classificazioni di genere che prende le mosse da interrogativi del tipo: «è possibile trovare un fondamento oggettivo delle categorie sessuali?»; «la differenza tra i generi è esclusivamente di natura biologica o esclusivamente di natura culturale?»; «le categorie di genere sono solo costruzioni linguistiche che gli esseri umani stabiliscono in riferimento al loro comportamento sessuale?».

A differenza di quello sviluppatosi negli anni '60-'70, fortemente connotato in senso ideologico, il dibattito attuale su questi temi mira a essere «neutrale» e tenta di spiegare i «generi» non solo in termini politici e sociali. La novità di questo nuovo approccio consiste nel guardare anche alle scienze (specie alla biologia), nel considerare la questione del genere congiuntamente a quella della razza e nel tener conto dei più recenti sviluppi della filosofia del linguaggio[12]. Inoltre, nel dibattito fi-

[11] Per un trattamento più dettagliato della posizione di Simone de Beauvoir rimando a J. Butler, *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*, «Yale French Studies», LXXII, 1986, pp. 35-49.

[12] Per esempio, oggi si assiste a un intenso dibattito sulla possibilità di analizzare la pornografia alla luce della teoria degli atti linguistici. Vedi R. Langton, *Speech Acts and Unspeakable Acts*, «Philosophy and Public Affairs», XXII, 1993, pp. 293-330; J. Saul, *Pornography, Speech Acts and Context*, «Proceeding of the Aristotelian Society», CVI, 2006, pp. 61-80; C. Bianchi, *Indexicals, speech acts and pornography*, «Analysis», LXVIII, 2008, pp. 310-16.

losofico sul genere degli ultimi decenni è stata rivolta un'attenzione sempre maggiore ai movimenti degli omosessuali e delle minoranze etniche e linguistiche.

Nel paragrafo successivo vedremo di esplicitare maggiormente le ragioni che animano le controversie filosofiche sulla possibilità di offrire una definizione oggettiva del genere e del perché sia così arduo stabilire un confine netto tra la natura biologica e natura culturale delle entità sessuali.

3. *Una distinzione biologica o culturale?*

Due approcci in particolare hanno da sempre monopolizzato l'attenzione degli studiosi sul tema del genere: quello biologico e quello culturale. Tuttavia, nessuno dei due approcci riesce a fornire una spiegazione metafisicamente oggettiva della differenza tra individui appartenenti a generi diversi. Di fatto, quando si prova a rispondere filosoficamente alla domanda «perché dividiamo gli esseri umani in due generi diversi?», ci si imbatte in un'*impasse* da cui sembra difficile uscire: la differenza tra i generi non può essere né esclusivamente di natura biologica, né esclusivamente di natura culturale. Iniziamo con l'esaminare più da vicino l'inadeguatezza dell'approccio biologico alle distinzioni di genere.

Una prima possibile risposta alla domanda sul perché tendiamo a classificare gli esseri umani in donne e uomini potrebbe essere la seguente: perché il corpo umano assume due forme anatomiche diverse. Tuttavia, la differenza biologica tra femmine e maschi – il fatto di avere corpi con parti anatomiche differenti – non sembra affatto un dato sufficiente a fare di noi una «donna» o un «uomo», né a determinare la nostra diversa posizione nella società. Tale approccio infatti sembra poco plausibile data la difficoltà di stabilire cosa voglia effettivamente dire che «femmina» e «maschio» siano

categorie «naturali» o «biologiche»[13]. Nel sistema sesso/genere, la stessa nozione di «naturale» può variare in modo rilevante a seconda delle culture[14]. Per esempio, ci sono casi in cui un certo comportamento sessuale di un individuo – convenzionalmente ritenuto come *naturale* in una data società – possa non essere riconosciuto come tale in altri contesti sociali. Analogamente, l'idea per cui il possesso di un corpo fatto in un certo modo sia un dato *naturale* potrebbe non essere unanimemente riconosciuta da tutte le comunità. Di fatto, comunità diverse potrebbero riconoscere e utilizzare modi diversi di classificare le entità sessuali[15].

Che cosa c'è dunque di «naturale» nelle nostre distinzioni di sesso e di genere? Appellarsi alla biologia per rispondere a questa domanda non sembra essere di grande aiuto. Piuttosto, la biologia offre diversi esempi del fatto che non esiste un modo di teorizzare unico e

[13] L'idea che alla base delle differenze di genere vi siano cause biologiche è conosciuta come «determinismo biologico». Un noto esempio di questa corrente di pensiero è quello offerto alla fine dell'Ottocento da Geddes e Thompson, secondo cui i tratti psicologici e comportamentali sarebbero da ricondursi al metabolismo. Secondo tale approccio, le donne, per esempio, sono in grado di conservare più energia degli uomini e questo le renderebbe passive, conversative e disinteressate alla politica (P. Geddes – A. Thomson, *The ffvolution of Sex*, London, Scott, 1889). Negli anni '70, argomenti di questo tipo sono stati utilizzati per impedire alle donne di accedere ad alcuni tipi di lavori, come quello di pilotare un aereo: il ciclo mestruale mensile, si è sostenuto, rende le donne instabili da un punto di vista emotivo e dunque non in grado di essere performative in certi contesti come invece potrebbero esserlo gli uomini.

[14] Per sistema «sesso / genere» qui si intende quel sistema che considera la dicotomia donna / uomo come corrispondente a quella femmina / maschio.

[15] Recentemente Anne Fausto-Sterling ha sostenuto che la distinzione degli esseri umani in femmine e maschi non sia del tutto soddisfacente. L'1,7% della popolazione mondiale non rientra in questa classificazione e possiede diverse combinazioni di aspetti solitamente attribuite o al sesso maschile o a quello femminile. Pertanto, il modello che riconosce solo due sessi non è sufficiente ed è necessario individuare almeno cinque forme diverse di sesso. Vedi A. Fausto-Sterling, *The Five Sexes: Why Male and Female are Not ffnough*, «The Sciences», XXXIII, 1993, pp. 20–24; A. Fausto-Sterling, *The Five Sexes: Revisited*, «The Sciences», XL, 2000, pp. 18-23; T. Moi, *What is a Woman?*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

concorde su ciò che sia «naturale». Quando un biologo asserisce, per esempio, che i pipistrelli, in quanto mammiferi, sono «più vicini» agli esseri umani che agli uccelli, sta forse esprimendo una relazione reale, presente in natura, che si rivela agli esseri umani? Oppure, egli sta semplicemente utilizzando una convenzione arbitraria, qualcosa che semplicemente ci aiuta a organizzare informazioni, ma che in realtà non porta con sé nessuna «verità», né un significato che vada oltre questa sua utilità? Tra i tassonomisti infatti non c'è accordo sul fatto che il loro compito sia quello di scoprire (come sostiene il realista) o di stipulare (come sostiene il nominalista) le distinzioni tra generi o specie animali. Sembrerebbe pertanto arduo, anche in ambito biologico, stabilire un confine netto tra naturale e non-naturale o tra femmina e maschio, e che l'esatta linea di demarcazione dipenda in gran parte da come scegliamo di formulare per convenzione questi confini. Come evidenziano alcune ricerche della biologia[16], in natura la distinzione tra femmine e maschi non è sempre così netta, anzi, talvolta neppure si dà[17]. L'idea dunque che il mondo contenga in sé «donne» e «uomini» – e che questa distinzione debba essere intesa come corrispondente a quella presente in natura tra femmina e maschio – dovrebbe essere considerata come sospetta.

La tesi del genere come «costruzione sociale»[18] sembra allora quanto meno più plausibile di quella pura-

[16] Cfr. M.T. Ghiselin, *The economy of nature and the evolution of sex*, Los Angeles, University of California Press, 1974; R. Reinboth, *Intersexuality in Animal ffingdom*, Berlin, Springer, 1975; K. Sterling – P.E. Griffiths, *Sex and Death: An Introduction to the Philosophy of Biology*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

[17] M. La Greca, *La Zoologia degli invertebrati*, Torino, UTET, 1990; L. Mithchell – G.J.A. Mutchmor – W.D. Dolphin, Zoology, Don Mills (ONT), The Benjamin/Cummings Publishing Company, 1988, trad. it. di A. Suvero con il titolo *Zoologia*, Milano, Zanichelli, 1991.

[18] N.J. Chodorow, *Gender as a Personal and Cultural Construction*, «Signs», XX, 1995, pp. 516-44; L. Nicholson, *Gender*, cit.; C. Renzetti – D. Curran, *Sex-Role Socialization*, in *Feminist Philosophies*, a cura di J. Kourany, J. Sterba e R. Tong, New Jersey, Prentice Hall, 1992, pp. ***;

mente biologica: nelle diverse società il sistema sesso/genere, vale a dire l'insieme di pratiche e di norme, impone agli individui nati *maschi* o *femmine* di divenire *uomini* e *donne* e di interpretare su questa base ruoli differenti. Il genere è non è un dato biologico, ma un prodotto della cultura umana: viene creato quotidianamente attraverso una serie di interazioni che tendono a determinare le differenze tra uomini e donne.

Tuttavia, anche l'approccio culturale al genere non è privo di difficoltà. Se ci fosse davvero qualcosa di sociale, che tutte le donne condividono, che conta come «genere», allora questo «qualcosa» dovrebbe appartenere a tutti gli individui che cadono sotto quel genere. Questo però è estremamente problematico. Se così fosse, la categoria delle donne, ad esempio, dovrebbe comprendere *tutte* le donne di *ogni* epoca storica, di *ogni* cultura, di *ogni* nazionalità e di ogni età. Il rapporto tra sesso e genere varia però a seconda delle aree geografiche, dei periodi storici, delle culture di appartenenza. I concetti di maschilità e femminilità sembrano piuttosto concetti dinamici che devono essere storicizzati e contestualizzati: ogni società stabilisce quali valori attribuire alle varie identità di genere e in che cosa consista essere uomo o donna. Di conseguenza, maschilità e femminilità appaiono come concetti relativi. Sulla base di questa osservazione, un nominalista radicale potrebbe sostenere che le «donne in quanto tali», al pari degli «uomini in quanto tali», non esistono, giacché «donne» e «uomini» non sarebbero che costruzioni filosofico-religioso-medico-scientifiche soggette nel corso del tempo a mutamenti di senso.

Se intende offrire una spiegazione oggettiva, l'approccio al genere come «costruzione sociale» deve pertanto spiegare come tenere conto di un'*essenza comune*, vale a dire di quel qualcosa che tutte le donne e gli uomini condividono, che appartiene a tutte le donne e a tutti

I.M. Young, *Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective*, in *Intersecting Voices*, a cura di I.M. Young, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. ***.

gli uomini del mondo e di tutte le epoche storiche, indipendentemente dalla loro diversa cultura, età, appartenenza religiosa, dal periodo storico o comportamento sessuale. Data la difficoltà di dare conto della «diversità» delle donne o degli uomini per la loro appartenenza a culture, religioni e orientamenti sessuali diversi, molti ritengono che sia un errore isolare il genere dall'identità della razza, dalla classe sociale, dall'età e dalla storia personale di ogni individuo[19].

Inoltre, l'assurdità di separare il genere dalla razza d'appartenenza e dal percorso personale emerge in maniera evidente, secondo alcuni, quando si chiede a una donna per esempio bianca, cattolica ed eterosessuale, se sia possibile distinguere la sua «parte di donna» dal suo «essere cattolica» o dal suo «essere bianca» o «eterosessuale»[20]. Una donna negherebbe perlopiù una distinzione di questo tipo e affermerebbe al contempo di avere *comunque* qualcosa in comune – al là delle parti anatomiche – con un'altra donna con caratteristiche di razza, di religione e di orientamento sessuale differenti.

Le difficoltà non sono però finite qui. L'approccio strettamente culturale al genere presenta almeno un altro scoglio da superare. Se il nostro modo di pensare la realtà e il nostro modo di accedere ad essa è sempre condizionato culturalmente, c'è un modo di teorizzare metafisicamente sui generi sessuali che non sia contaminato dalle nostre credenze e dai pregiudizi socio-culturali? Anche se ammettiamo che la dicotomia tra sessi abbia un'origine culturale in senso ampio, possiamo dire che esiste una proprietà di tipo «sociale» che identifica il

[19] Vedi in particolare: A. Harris, *Race and ffssentialism in Feminist Legal Theory*, in *Feminist Legal Theory: Foundations*, a cura di D.K. Weisberg, Philadelphia, Temple University Press, 1993, pp. ***; S. Haslanger, *Gender and Race: (What) are They? (What) Do We Want Them To Be?*, «Noûs», XXXIV, 2000, pp. 31-55; J. Saul, *Gender and Race*, «Proceedings of the Aristotelian Society», LXXX, 2006 (supplementary volume), pp. 119-43; A. Stone, *An Introduction to Feminist Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 2007.

[20] N.J. Chodorow, *Gender as a Personal and Cultural Construction*, cit., pp. 516-44.

genere femminile e quello maschile? Esiste davvero «un modo di essere» in relazione a un determinato contesto sociale che ogni donna (o ogni uomo) condivide?

Poiché nessuno dei due approcci appena descritti è in grado di offrire risposte esaurienti a queste domande, è possibile individuare una terza via? Analizzeremo nel paragrafo che segue un nuovo modo di intendere il genere, mediante cui sembrano trovare soluzione le difficoltà finora incontrate. Più specificatamente, di seguito prenderemo in esame le obiezioni che Sally Haslanger rivolge alle posizioni anti-oggettiviste riguardo al genere e la portata metafisica della «tesi dell'ubiquità della mediazione del linguaggio e della conoscenza»[21].

4. *Le categorie di genere come oggettive*

L'espressione «genere» (il *kind* inglese) è utilizzata nella letteratura in modi differenti e può avere diverse accezioni[22]. Essa è solitamente impiegata per classificare le sostanze in relazione alla loro essenza. Più precisamente, il genere è una classe di oggetti i cui membri hanno un'essenza in comune. Secondo questa accezione possiamo dire, per esempio, che «le tigri» costituiscono un genere, perché condividono un certo insieme di proprietà essenziali e necessarie per l'appartenenza a *quel* genere.

Tuttavia, Haslanger preferisce utilizzare l'espressione «genere» in un modo differente. Il termine «genere» (sempre *kind*) sta per «tipo»[23]: un gruppo di individui o di oggetti i cui membri condividono un'*unità* piuttosto

[21] L'espressione «tesi dell'ubiquità della mediazione del linguaggio e della conoscenza» è presa in prestito da L. Alcoff Martin, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, cit., cap. VI.

[22] Il riferimento è alla filosofia di tradizione analitica e in particolare al pensiero femministico che a essa si richiama. Per un quadro complessivo e aggiornato, cfr. S. Haslanger, *Feminism and Metaphysics: Negotiating the Natural*, cit., p. 116.

[23] S. Haslanger, *Feminism and Metaphysics*, cit., p. 117.

che un'*essenza*. Secondo questa proposta, a rendere un tipo «oggettivo» è la peculiarità dell'unità dei suoi membri e non le proprietà essenziali che essi condividono. L'unità di tipo è un «fatto» che è indipendente da noi e può presentare forme e gradi differenti. L'insieme di tutti le cose rosse, ad esempio, costituisce un «tipo» la cui unità consiste nel loro essere tutte rosse. Questo è un esempio d'unità «forte». È possibile però individuarne forme «più deboli».

Per chiarire cosa esattamente si debba intendere per «unità» nel senso più «debole», uno degli esempi a cui Haslanger ricorre è il seguente[24]. Consideriamo il complesso degli oggetti presenti sulla mia scrivania in una specifica frazione temporale. Al momento *t* in cui sto scrivendo, ad esempio, quest'unità include oggetti molto diversi tra loro: fogli di carta, penne, foto, fazzoletti, caramelle, chiavi, gomme da masticare e un gatto. Quest'insieme di oggetti può essere considerato un'unità: l'unità degli oggetti posti sulla mia scrivania. In questo caso, la loro unità non ha a che fare con la condivisione di proprietà essenziali e ciò che tutti questi oggetti hanno in comune è il fatto appunto di essere localizzati in un tempo *t* in un luogo determinato.

La proposta di Haslanger è quella di considerare il «genere sessuale» (ora non più *kind*, ma *gender*) in maniera analoga e di riconoscere una base non-causale e non arbitraria della sua unità: la nozione donna o uomo non ha un fondamento biologico, e il genere (*gender*) è un tipo *sociale* di unità debole «non discorsivamente costruita».

Per spiegare come sia possibile difendere questa forma moderata di realismo rispetto alle distinzioni sessuali e cosa si debba esattamente intendere per unità «non discorsivamente costruita» occorre in primo luogo, secondo Haslanger, rifiutare l'attribuzione di una qualche valenza metafisica alla cosiddetta «tesi dell'ubiquità della

[24] S. Haslanger, *Feminism and Metaphysics*, cit., p. 116.

mediazione del linguaggio e della conoscenza»[25]. Da un punto di vista epistemologico, la tesi afferma che ogni nostro accesso alla realtà è sempre mediato dal linguaggio e dal nostro apparato conoscitivo. Di conseguenza non è possibile un accesso diretto alla realtà e, quando ci si riferisce a qualcosa nel mondo, si operano sempre distinzioni con confini puramente «discorsivi». Secondo Haslanger, le posizioni anti-oggettivistiche interne al dibattito sul genere (*gender*) sono strettamente connesse alla «tesi dell'ubiquità della mediazione del linguaggio e della conoscenza». Chi nega che ci sia qualcosa di oggettivo rispetto alle categorie sessuali, infatti, ricorre quasi sempre a questa tesi per sostenere che le nostre distinzioni di genere sono sempre mediate da norme culturali e dal modo in cui queste sono socialmente costruite. L'idea generale è che non c'è dunque alcuna possibilità di un riferimento senza questo tipo di mediazione né alcuna possibilità di attribuire lo statuto di oggetto ad alcuna entità o tipo. Ogni nostro atto di riferimento dipende da confini che noi stessi stabiliamo e riferirsi a un oggetto (o a un tipo) significa riferirsi a qualcosa i cui confini sono convenzionalmente determinati. Dunque, gli oggetti che possiamo conoscere o a cui possiamo riferirci non sono né pre-dati, né extra-linguistici. Però, Haslanger sostiene che questo argomento non sia corretto da un punto di vista metafisico.

Non c'è dubbio che i confini degli oggetti e dell'entità che popolano il mondo siano stabiliti dalle nostre costruzioni e convenzioni linguistiche, piuttosto che dal mondo in sé. Tuttavia, dal fatto che la nostra relazione con il mondo sia perlopiù mediata (dal linguaggio, dai concetti) non segue che non vi siano oggetti indipendenti da noi o che gli oggetti possano darsi in maniera non discorsiva. La «tesi dell'ubiquità della mediazione del linguaggio e della conoscenza» è del tutto conciliabile con l'idea che un oggetto possa darsi anche in un altro

[25] S. Haslanger, *Feminism and Metaphysics*, cit., p. 121.

modo: come precisa Haslanger, quella tesi non contiene nessuna affermazione metafisica. Attribuirle una valenza metafisica significherebbe interpretarla erroneamente come una tesi sulla dipendenza degli oggetti da noi. In breve, la «tesi dell'ubiquità della mediazione del linguaggio e della conoscenza» non implica che le categorie usate nel linguaggio abbiano un fondamento indipendente. La conclusione cui Haslanger giunge è dunque in base alla sola idea che il nostro rapporto con il mondo è sempre un rapporto *mediato discorsivamente* non abbiamo ragioni sufficienti per affermare che il «genere in sé» (*gender*) è *costruito discorsivamente*.

5. *I criteri di distinzione tra generi di Haslanger*

Se ammettiamo che l'unità del genere sia oggettiva, come possiamo stabilire i criteri di distinzione tra i sessi? Sebbene mantenga ferma una posizione metafisicamente realistica, Haslanger propone una concezione costruttivistica della distinzione donna / uomo, la quale sia in grado di dare conto di due aspetti rilevanti del genere: la dipendenza dal contesto culturale e il fatto che *comunemente* le persone vengono divise in femmine o maschi[26].

Qui è opportuna una precisazione. Haslanger precisa che per quanto l'unità del genere non sia arbitraria, ma oggettiva, un'adeguata spiegazione delle categorie sessuali non può prescindere dal riferimento a un contesto sociale di riferimento. La ragione di ciò sta nel fatto che il genere è un tipo *sociale* d'unità. Anche se non esplicitata chiaramente, alla base di questa prospettiva sembrerebbe esserci questa distinzione: il genere «in sé» (come «unità») è indipendente dalle nostre considerazioni concettuali; ma il genere come «concetto» è socialmente costruito. Secondo Haslanger, dunque, la dipendenza dal

[26] Cfr. S. Haslanger, *Gender and Race*, cit.

contesto culturale dei criteri di distinzione tra generi non deve destare preoccupazione. Per garantire un alto livello di generalità ai criteri che vogliamo introdurre è necessario non porre l'attenzione esclusivamente su un particolare contesto sociale, ma individuare un elemento comune alle diverse culture in cui viene elaborata l'appartenenza al genere. In questo senso, la dipendenza dei nostri criteri per la distinzione tra donne e uomini dal contesto culturale non riesce a intaccare l'oggettività del genere, né risulta inconciliabile con la posizione realistica. Vediamo allora come si articola questa formulazione.

Haslanger cerca di offrire definizioni in grado di catturare in termini sociali il significato della categoria donna / uomo. Questa proposta muove da due osservazioni generali: (i) il senso comune divide gli individui in due gruppi sessualmente separati; (ii) le distinzioni di genere servono comunemente per giustificare il fatto che i membri di un gruppo vengono considerati e trattati in maniera diversa rispetto a quelli dell'altro. In base a ciò, possiamo individuare alcuni principi generali[27]. Le distinzioni di genere devono essere: a) definite in relazione al modo in cui un soggetto viene posizionato-considerato-trattato socialmente e in cui la sua vita è strutturata da un punto di vista sociale-legale-economico; b) stabilite all'interno di un sistema di relazioni sociali ampio e complesso.

Haslanger sceglie dunque collocare il tipo «uomo» e il tipo «donna» in una struttura di relazioni sociali più ampia, che può essere esplicitata in termini di *subordinazione* e di *privilegio*. Proviamo allora a definire il genere «donna» e «uomo» come segue[28].

S funziona come donna in un contesto sociale *C* se e solo se:

i) *S* è sistematicamente osservato (o immaginato) in *C* come un individuo il cui corpo presenta certe caratteristiche visibili (o immaginate) considerate come prova del

[27] S. Haslanger, *Gender and Race*, cit., p. 38.
[28] S. Haslanger, *Gender and Race*, cit., p. 42.

ruolo biologico di una femmina all'interno del sistema riproduttivo animale;

ii) il fatto che *S* possieda queste caratteristiche fisiche inserisce *S* all'interno di un'ideologia sociale dominante *C* come un individuo che può occupare determinate posizioni sociali subordinate;

iii) il fatto che *S* soddisfi (i) e (ii) riveste un ruolo importante in relazione sia al tipo di subordinazione a cui sistematicamente viene sottoposto in *C*, sia alla portata che assume questa subordinazione.

S funziona come uomo in un contesto sociale *C* se e solo se:

i) *S* è sistematicamente osservato (o immaginato) in *C* come un individuo il cui corpo presenta certe caratteristiche visibili (o immaginate) considerate come prova del ruolo biologico di un maschio all'interno del sistema riproduttivo animale;

ii) il fatto che *S* possieda queste caratteristiche fisiche inserisce *S* all'interno di un'ideologia sociale dominante *C* come un individuo che può occupare determinate posizioni sociali privilegiate;

iii) il fatto che *S* soddisfi (i) e (ii) riveste un ruolo importante in relazione sia al tipo di privilegi di cui sistematicamente gode in *C*, sia alla portata che assume questa condizione privilegiata.

Queste definizioni del tutto generali sono, sostiene Haslanger, perfettamente conciliabili con il fatto che le forme di discriminazione e di subordinazione possano variare in relazione ai diversi contesti culturali e al tempo. Le definizioni date catturano due aspetti delle distinzioni di genere riconosciute anche dal senso comune: donne e uomini differiscono per il fisico e per le posizioni sociali che occupano. La questione del genere è dunque strettamente correlata all'occupazione di una posizione sociale determinata che la comunità riconosce come subordinata o privilegiata. Di fatto, ogni comunità tende generalmente a privilegiare gli individui maschi assicurando loro po-

sizioni sociali ed economiche migliori di quelle riservate agli individui femmine. Secondo Haslanger, queste definizioni sono dunque perfettamente compatibili con l'idea che il genere sia un elemento non «uniforme», come con il fatto che ci potrebbero essere contesti sociali in cui una donna (o un uomo) «non funziona socialmente» come donna (o come uomo). Per esempio, in un sistema di supremazia della razza bianca, i privilegi di un maschio di colore potrebbero essere minacciati.

In base alle definizioni offerte da Haslanger, le «donne» sono individui che occupano una particolare posizione sociale, quella «sessualmente subordinata». Più precisamente, il genere (*gender*) «donna» non è altro che un gruppo (inteso come un'unità) di individui socialmente oppressi che occupano posizioni subordinate a causa di alcune caratteristiche attribuite al loro corpo.

Sfortunatamente, i criteri di distinzione introdotti da Haslanger non spiegano esattamente che cosa sia *di fatto* oggettivo nelle differenze tra sessi. Emerge inoltre un conflitto tra la sua posizione realistica e le definizioni che presenta in termini sociali. Più specificatamente, l'analisi di Haslanger rivela due grossi limiti: non riconosce il fatto che il genere di ogni persona è unico (nel senso di «proprio», «individuale») e non dà adeguatamente conto del fatto che gli stessi criteri per le distinzioni di genere differiscono in relazione allo spazio e al tempo.

Lo scopo dei prossimi paragrafi sarà quello di mostrare che questi limiti possono essere risolti pensando le categorie di genere come «tropi», le cui particolari manifestazioni possono solo darsi in una determinata collocazione spazio-temporale.

6. *Il problema dell'individualità e quello della generalità dei generi*

Contro la posizione di Haslanger possono sollevarsi diverse critiche. Una prima generale obiezione alle de-

finizioni date sopra è che l'analisi offerta è controintuitiva. Le definizioni date non tengono presente che ci potrebbero essere alcuni contesti socio-politici in cui le donne non vengono oppresse socialmente o che queste, quando lo sono, non sono necessariamente oppresse *in quanto* donne. Essendo ciò perfettamente possibile, gli individui di sesso femminile non discriminati da un punto di vista sociale non cadrebbero sotto la categoria «donna» come formulata sopra. La Regina d'Inghilterra, per esempio, non cadrebbe sotto queste definizioni e pertanto non risulterebbe donna. Dal momento poi che le definizioni fornite si propongono di catturare il significato di una categoria definitiva in termini sociali, il fatto che vi possano essere donne o uomini che sfuggono a queste definizioni – o contesti sociali in cui le donne non sono oppresse o gli uomini non sono privilegiati – è di per sé un controesempio all'analisi offerta.

Ma c'è di più. La spiegazione offerta di Haslanger non è in grado di risolvere in maniera definitiva due serie difficoltà: l'individualità e la generalità del genere. Procediamo con ordine analizzando la prima questione.

Sfugge all'analisi di Haslanger un aspetto rilevante: l'identità di genere è data in parte anche da processi individuali (e psicologici) che si sommano – con differente registro – a quelli strettamente legati alla cultura d'appartenenza o alle relazioni socio-culturali (come la subordinazione o il privilegio). Gli individui differiscono gli uni dagli altri sotto diversi aspetti in relazione anche al tempo della propria storia personale e alle diverse situazioni collettive o personali vissute. Dunque, l'identità di genere può essere solo in parte una costruzione dipendente dal contesto culturale ed è solo in parte possibile generalizzare sui diversi modi in cui donne e uomini elaborano socialmente la propria esperienza definendo se stessi da un punto di vista sessuale. Pertanto, se prendiamo seriamente in considerazione l'individualità e la diversità di ogni singolo individuo, l'analisi di Haslanger non è in grado di spiegare gli aspetti del genere che sono strettamente personali.

La seconda difficoltà di cui la spiegazione del genere data da Haslanger non riesce a dare conto è quello della generalità. Se dobbiamo prendere seriamente in considerazione l'individualità e la diversità di ogni individuo, risulta riduttivo – non solo considerare il genere interamente come un prodotto culturale o sociale – ma anche definire la femminilità come opposta alla maschilità. La soluzione pertanto al problema della generalità dovrà essere piuttosto data nei termini della rassomiglianza o meno che un individuo, appartenente a un certo genere (*gender*), può esibire in relazione agli altri membri del suo stesso gruppo. La spiegazione del problema della generalità può essere data assumendo una forma di tropismo nominalista.

La proposta che qui si avanza ritiene che le donne e gli uomini esistano, ma che la loro esistenza e il riferimento dei termini generali «donna» o «uomo» non presupponga nessuna qualità naturale o sociale della femminilità o della maschilità. Per comprendere la posta in gioco di questo suggerimento conviene allora considerare più da vicino alcune caratteristiche dei «tropi» e fissare di seguito alcune distinzioni generali.

7. *Le categorie di genere come tropi*

Una delle caratteristiche principali della teoria dei tropi è l'eliminazione degli universali. Seguendo una certa tradizione, i tropi sono proprietà individuali[29]. Per un sostenitore di questa teoria, vale a dire, esistono solo particolari e le proprietà non sono intese come universali. Più precisamente, esistono universali (che non sono proprietà) spazialmente e temporalmente localizzati. Tutto ciò che esiste è costituito da entità temporali collocate in uno spazio. Per esempio, sono tropi la tristezza di

[29] Per un'introduzione dettagliata a questi temi rimando a G. Bonino, *Universali e tropi*, in *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Milano, Bompiani, 2008, pp. 636-44.

Andrea, la forma di un tazzina di caffè o l'atto di ballare di Marta.

Un tropo è una qualità individuale e, in quanto tale, è unico e semplice. L'individualità dei tropi è basilare e non ulteriormente analizzabile. Tuttavia, per quanto unica e semplice, questa proprietà individuale può presentare gradi diversi di similarità con altri individui. Per esempio, un tropo di bianchezza può presentare delle somiglianze con un altro tropo di bianchezza. Il colore bianco può essere esemplificato da due diversi pezzi di gessetto: due diversi tropi, due diverse istanziazioni individuali di «bianchezza». I due pezzi di gessetto condividono qualcosa che non è un universale, ma può essere caratterizzato come «il colore bianco». Come conseguenza, ciascuno dei due tropi di bianchezza è *quella* particolare bianchezza che è.

Quello che la teoria dei tropi suggerisce allora è che tutto ciò che esiste è riconducibile a qualità individuali. I tropi sono pertanto i costituenti-base di tutto ciò che è e di ciò che può essere. Essi costituiscono il mondo della realtà e quello della possibilità. Un tropo, se esiste, esiste in un mondo reale o possibile.

La teoria dei tropi può essere applicata anche alle persone e permette di spiegare egli aspetti strettamente individuali che appartengono a ognuno[30]. Una persona infatti può essere intesa come la somma di differenti tropi. Sebbene sia una qualità individuale, un tropo può coincidere o coesistere con altri tropi. Emily Dickinson, ad esempio, può essere considerata come la somma di alcune qualità individuali. Se le cose stanno così, Emily Dickinson è un tropo complesso che include almeno questi altri tropi: «scrittrice di poesia», «individuo dotato di cromosoma sessuale XX», «bianca», «borghese» ecc. Tutti questi (e molti altri) tropi compresenti costituiscono la persona Emily Dickinson.

[30] K. Trettin, *Persons and Other Trope Complexes. Reflections on Ontology and Normativity*, in *On Human Persons*, a cura di K. Petrus, Frankfurt a.M., Ontos Verlag, 2004.

L'idea qui suggerita è di introdurre anche i tropi di genere. Tale introduzione permetterebbe d'intendere l'appartenenza al genere femminile, per esempio, non più come un modo speciale in cui una donna partecipa a un universale, né come una particolare qualità posseduta da una persona di sesso femminile. L'«essere donna» sarà semplicemente *qualcosa* che una particolare persona – e solo quella – possiede. L'introduzione dei tropi permette dunque di preservare l'individualità del genere e di affermare che ogni persona ha un suo particolare genere che appartiene solo a lei.

Pensare le categorie di genere come tropi presenta diversi vantaggi. In primo luogo, ci permette di considerare una donna o un uomo senza dover identificare attributi comuni o una comune identità (naturale o sociale). Al contrario, si possono postulare oggetti particolari come complessi di coesistenti qualità particolari.

In secondo luogo, il ricorso ai tropi per chiarire le differenze sessuali ci consente di spiegare che cosa voglia dire per due occorrenze concrete (*token*) essere dello stesso tipo (*type*) in termini di somiglianza[31]. In tale senso, il termine generale «donna» (o «uomo») dovrà intendersi come un termine *cluster* che si riferisce a una classe di somiglianze e dovrà essere ammessa anche l'esi-

[31] Qui il termine *tipo* (*type*) è usata «nel senso di modello, forma o schema o insieme collegato di caratteristiche che può essere ripetuto da un numero indefinito di esemplari [...]. Pierce ha inteso per *type* una parola o un segno che non è una cosa singola o un singolo evento ma una "forma definitivamente significante" che per essere usata deve prender corpo in un *token* che deve essere il segno di un *type* e perciò dell'oggetto che il *type* significa», N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino, TEA, 1993, p. 876. *Occorrenza* o *replica* traduce invece l'inglese *token*. Così Pierce ha chiamato «un singolo evento il quale accade una volta sola e la cui identità è limitata a quell'unico accadimento o al singolo oggetto o cosa che è in un singolo spazio in un unico istante di tempo» (ivi, p. 431). Per esempio, quando si dice che la parola «il» ricorre venti volte nella data pagina di un dato libro si intende per «il» il *token*; ma quando si parla dell'articolo «il» nella lingua italiana si parla di un *tipo*. Cfr. C.S. Peirce, *Prolegomena to an Apology for Pragmatism*, «The Monist», XVI, 1906, pp. 492-546, trad. it. di A. Bonfantini, L. Grassi e R. Grazia con il titolo *Iconismo e grafi esistenziali*, in C.S. Peirce, *Semiotica*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 217-71.

stenza di tropi relazionali di somiglianza[32]. I costituenti di questi *cluster* vanno appunto intesi come «tropi». La relazione tra le occorrenze concrete (*token*) e i loro tipi (*type*) è una relazione d'istanziazione: l'atto di ballare di Marta è un'occorrenza che istanzia il tipo di comportamento che è il ballare. La relazione tra occorrenza e tipo deve essere qui intesa come un richiamo alla distinzione wittgensteiniana tra una regola e l'atto di seguirla: l'atto è un'istanziazione della regola. Il tipo (*type*) donna è allora un tipo (*type*) in virtù della relazione di somiglianza che è possibile individuare tra i membri di quel tipo (*type*).

Come possiamo allora stabilire i criteri di distinzione generali tra i sessi? Seguendo un suggerimento recentemente offerto da Natalie Stoljar[33] e sulla base di quel che si è detto sopra, possiamo introdurre una forma di tropismo nominalista e affermare che il genere sia un concetto *cluster* che si applica ad una classe di somiglianze[34]. Secondo questa prospettiva, possiamo stabilire per esempio che il concetto di «donna» può essere attribuito ad un individuo:

i) sulla base di una particolare componente genetica (cromosoma XX);

[32] Il termine inglese *cluster* letteralmente sta per «grappolo», «gruppo». In conformità alla letteratura filosofica in lingua italiana su questi argomenti, preferiamo in questo articolo lasciare quest'espressione in inglese.

[33] Vedi N. Stoljar, *ffssence, Identity and the Concept of Woman*, cit., p. 282. Quello di Stoljar non è il primo tentativo di spiegare la nozione di donna nei termini della relazione di somiglianza (L. Alcoff Martin, *Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*, «Signs», XIII, 1988, pp. 405-36; J.M Green – B. Radford Curry, *Recognizing ffach Other Amidst Diversity: Beyond ffssentialism in Collaborative Multi-Cultural Feminist Theory*, «Sage», VIII, 1991, pp. 39-49. Heyes 2000; V. Munro, *Resemblances of Identity: Ludwig Wittgenstein and Contemporary Feminist Legal Theory*, «Res Publica», XII, 2006, pp. 137-62). L'aspetto di novità di Stoljar rispetto ai tentativi precedenti è che il punto di riferimento qui non è tanto la relazione wittgensteiniana di somiglianza quanto il nominalismo alla Price (H.H. Price, *Thinking and ffxperience*, London, Hutchinson's University Library, 1953, p. 20).

[34] A. Stone, *An Introduction to Feminist Philosophy*, cit., p. 44.

ii) in relazione a certi aspetti fenomenici (specifiche sensazioni fisiche: mestruazioni, gravidanza, allattamento, la paura di camminare di notte in strada e di essere oggetto di uno stupro ecc.);
iii) in riferimento a ruoli sociali (abitudini, modi di vestire ecc.);
iv) sulla base del fatto che sia possibile *definirsi* «donna» o *essere definito* donna.

In base alle definizioni date e a differenza di quelle offerte da Haslanger, perché un individuo possa essere definito donna o uomo non è necessario che soddisfi tutti gli aspetti di un determinato *cluster*: il possesso del «cromosoma XX» non è, per esempio, necessario per risultare «donna». Ciò ci permette di affermare che un individuo possa essere definito o definirsi «donna» anche senza essere «femmina».
Di conseguenza, perché un individuo possa venir definito o definirsi «donna» o «uomo» è sufficiente che possieda alcune proprietà individuali rilevanti per l'applicazione di quel concetto *cluster*. Non c'è dunque qualcosa di unitario o di uniforme che tutte le donne o tutti gli uomini condividono. Sussiste piuttosto una relazione di somiglianza tra individui appartenenti allo stesso tipo che può essere esplicitata in questo modo:

x è un membro di qualche tipo F solo se *x* è sufficientemente somigliante a un certo paradigma o esemplare di F.

Nel caso dei colori, per esempio, possiamo dire che tutte le cose rosse sono unificate da qualche paradigma scelto per il colore rosso in un modo tale che tutte le cose che sufficientemente somigliano a quel paradigma contano come rosse. Analogamente, il tipo (o la categoria) donna / uomo è unificata da qualche determinato paradigma tale che tutti gli individui che sufficientemente somigliano a quel paradigma allora contano come donne o come uomini.

Se accettiamo che il concetto di donna / uomo sia un concetto *cluster*, le nostre attribuzioni di «donna» o «uomo» colgono allora diversi aspetti presenti in individui differenti. Il concetto *cluster* di donna o di uomo non fornisce direttamente un criterio per cogliere una «categoria» donna o uomo: avremo allora modi diversi di essere donna e diversi modi di essere uomo. Dato che non c'è un insieme d'aspetti che un individuo deve necessariamente possedere affinché risulti «donna» o «uomo», un individuo è un membro di un tipo (*type*) solo nel caso in cui partecipa a quella struttura rilevante di somiglianza. Più precisamente, se il genere è un concetto *cluster*, allora possiamo affermare che un individuo ha il particolare genere che ha semplicemente se manifesta un certo numero di aspetti propri di quel *cluster*.

Come risultato, il genere di un individuo non è qualcosa di «stabile» né vi è un elemento d'identità o d'unità in se stesso che tutte le donne o tutti gli uomini condividono. In primo luogo, come si è visto, ogni individuo che possiede alcuni aspetti tra quelli menzionati da un determinato *cluster* risulterà un esemplare di quella categoria. In secondo luogo, ogni individuo che rassomiglia a quel paradigma sarà un membro della classe di somiglianza «donna» o «uomo». Naturalmente, la difendibilità di questa proposta deve essere vagliata. Restano da spiegare molte questioni problematiche come per esempio: i) il possesso di un particolare genere è qualcosa di *essenziale* per una persona? ii) un eventuale cambiamento di genere o di sesso rende quella persona un individuo differente? Lo scopo di questo articolo tuttavia era solo quello di mettere in evidenza la notevole complessità della tematica sull'identità sessuale e di discutere la proposta che il tropismo nominalista ci offre, quella appunto secondo cui ciò che delimita l'appartenenza al genere è che un individuo assomigli sufficientemente ad un paradigma scelto.

Si è difeso in quest'articolo una posizione antirealistica sui generi. Come si è visto, il tropismo nominalistico fornisce una spiegazione a due diverse questioni: come

spiegare l'individuale appartenenza al genere di una persona e il riferimento dei termini generali come «donna» o «uomo». Secondo la proposta che si è difesa, (i) non vi è una proprietà universale «donna» o «uomo»; (ii) il concetto di genere è un concetto *cluster* che deve essere applicato a una classe di somiglianze.

Summary. Thinking Gender Categories as Tropes

In this paper, I defend a non-realistic view of gender categories vis-à-vis Sally Haslanger's recent attempt to argue in favor of a «thin» metaphysical realism of gender categories. The paper is divided in two parts. In the first, I present Haslanger's view, as characterized by the two following theses: (i) there is an objective basis for gender distinction; and (ii) this basis is not the product of discursive effect. In my analysis, particular attention is given to her critique of anti-objectivism in relation to sexual categories and to the so-called «ubiquity of mediation thesis», i.e., that all of our access to reality is mediated by language and knowledge. In the second part, I show why Haslanger's approach is inadequate, by showing that sexed entities are neither natural kinds (i.e. common essences which a group may share), nor «objective types» (i.e. unities without an underlying essence). A conflict – I will suggest – emerges between her realistic view and her social constructionist accounts of gender. These defects, I argue, may be resolved by thinking of gender as referring to tropes, that is particularized property manifestation can only exist in one location at one time. Womanness, for example, is neither the special way a woman participates in a universal, nor a peculiar quality of a woman, but simply something that a particular person – and that person alone – has. As result, I conclude, one's gender may not be entirely stable and there is no feature of identity or unity itself that all women share.

keywords: Gender Categories, Feminist Philosophy, Tropes