

Abnegazione, dignità e rispetto di sé. Il femminismo *liberal* di Jean Hampton

Martina Marras

La nozione di rispetto di sé è una delle più complesse e interessanti elaborate da Jean Hampton¹. Nel saggio composto agli inizi degli anni Novanta, *Feminist Contractarianism*², la filosofa si serve ampiamente di tale concetto per mostrare come sia possibile abbracciare una prospettiva *liberal* e contrattualistica in seno al femminismo. Ma Hampton riflette sull'idea di *self-respect* in molti altri luoghi. Non è un caso se Daniel Farnham, curatore dell'opera postuma *The Intrinsic Worth of Persons*, che raccoglie sei scritti composti e pubblicati in prima edizione fra il 1990 e il 1994 – tra i quali anche il già citato *Feminist Contractarianism* – abbia scelto di focalizzare l'attenzione, a partire dal titolo, proprio sul concetto di valore intrinseco quale elemento caratterizzante non solo gli individui, ma anche la filosofia della pensatrice prematuramente scomparsa. La buona conoscenza del proprio valore è un elemento imprescindibile per una contrattazione equa e per questa ragione riappropriarsi con consapevolezza del proprio *intrinsic worth* finisce per essere la condizione necessaria per pensare a un contratto femminista, nozione decisamente inconsueta nel panorama dei *Gender studies* degli ultimi decenni del secolo scorso.

Se l'originalità della proposta di Hampton si situa nel tentativo di conciliare femminismo e contrattualismo, è bene ricordare che molte pensatrici contemporanee rifiutano con fermezza tale paradigma, ritenendolo un ostacolo per l'elaborazione di una valida teoria femminista. Per Carole Pateman³, ad esempio, si dovrebbe rintracciare proprio nel discorso contrattualistico l'origine della

¹ Jean Elizabeth Hampton (1954-1996) è stata una voce influente nel panorama filosofico statunitense della seconda metà del Novecento. La maggior parte dei suoi scritti ricade nell'ambito della filosofia politica, anche se i suoi interessi spaziano dall'etica, alla filosofia del diritto, dalla teoria della scelta razionale, alla storia della filosofia moderna e al femminismo. Allieva di John Rawls a Harvard, è stata professoressa di Filosofia presso le Università di Los Angeles, Pittsburgh e dell'Arizona.

² Il saggio *Feminist Contractarianism* è stato pubblicato per la prima volta nel 1992 in L. Anthony, C. Witt (a cura di), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview Press, Boulder 1992; in questo articolo si farà tuttavia riferimento alla riedizione curata da D. Farnham: J. Hampton, *The Intrinsic Worth of Persons. Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 1-38.

³ Cfr. C. Pateman, *Il contratto sessuale* (1988), tr. it. di C. Biasini, Moretti e Vitali, Bergamo 2015.

soggezione femminile. Gli uomini liberi e uguali a cui la tradizione *liberal* e il contratto sociale fanno riferimento sarebbero, appunto, solo uomini di sesso maschile che, tramite il contratto sessuale – che Pateman considera essere il fondamento occultato del contratto sociale – avrebbero acquisito il diritto all'uso legittimo del corpo delle donne.

L'assenza di attenzione per il genere – data dall'assunzione meramente formale per cui gli individui siano liberi e uguali – ha portato molte teoriche a rigettare qualsiasi argomento liberal-contrattualistico, insistendo al contempo sulla necessità di difendere la specificità femminile⁴. Ma critiche severe al *revival* contrattualistico seguito alla pubblicazione, a opera di John Rawls, di *A Theory of Justice*, non sono mancate, del resto, nemmeno tra le pensatrici più vicine all'area *liberal*. Susan Moller Okin⁵, che pure insiste sul grande potenziale della teoria del professore di Harvard, evidenzia come tale teoria fallisca nel supporre che gli individui rappresentativi, che sottoscrivono l'accordo unanime in favore della società ben ordinata, siano capifamiglia (presumibilmente uomini).

Pur ravvisando imprecisioni ed elementi problematici nella teoria di Rawls, Hampton afferma tuttavia che quello che è stato spesso considerato come uno *spogliatoio maschile*, la teoria contrattualistica, è in realtà il terreno sul quale le sue concezioni teoriche si sono radicate. Da qui l'esigenza di provare a far dialogare due prospettive così distanti, anzitutto superando la dicotomia pubblico-privato, ritenendo che giustizia sia una virtù anche per le relazioni intime.

1. Donna non si nasce

Nel 1982 la psicologa statunitense Carol Gilligan raccolse nel testo *In a Different Voice* i risultati di una ricerca sul campo che coinvolse giovani donne, bambini e bambine. L'obiettivo di Gilligan, come è noto, era superare la teoria di Kohlberg che tacciava le donne di "immaturità morale". Per confutare le posizioni del suo maestro, Gilligan chiese agli intervistati di risolvere una serie di dilemmi morali. La conclusione dello studio permise alla psicologa femminista di mettere in luce un fatto singolare: le differenti soluzioni proposte da maschi e femmine (e sostanzialmente omogenee per genere) riflettono l'esistenza di due voci morali – a cui tendenzialmente uomini e donne fanno capo. Nell'analisi di Gilligan l'etica della cura, femminile, viene a contrapporsi all'etica maschile della giustizia. Sulle voci morali non viene espresso un vero e proprio giudizio di valore, ma si sostiene,

⁴ In questa cornice si inserisce il richiamo a una nuova etica femminista da parte di Virginia Held. L'esperienza femminile non può essere compresa a partire da concezioni e paradigmi maschili, che mai hanno contemplato le donne come soggetti dotati di pari dignità. Cfr. V. Held, *Etica femminista: trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), tr. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 1997.

⁵ Cfr. S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia: la famiglia come problema politico* (1989), tr. it. di M. C. Pivatolo, Dedalo, Bari 1999.

semplicemente, che siano queste a guidare l'agire del soggetto orientando le scelte in virtù di valori molto distanti che per questo danno esito a risultati altrettanto difformi.

Se una certa branca del femminismo accolse entusiasticamente il lavoro della psicologa, attribuendole il merito di aver dimostrato in maniera chiara che le donne non potranno trovare una vera liberazione finché non accoglieranno la propria diversità rispetto al genere maschile; non si fecero attendere nemmeno i lavori che andavano nella direzione opposta sottolineando le insidie che l'etica della cura portava con sé.

Come Hampton evidenzia nei suoi scritti a carattere femminista, l'etica della cura disegna l'essenza femminile, escludendo quindi qualsiasi possibile rivendicazione politica. Se la voce morale guida l'azione, le donne troverebbero nella cura un modello al quale conformarsi *naturalmente*.

Certamente i dati raccolti da Gilligan mostrano come esista una molteplicità di donne dedite alla cura del prossimo, o comunque maggiormente disposte a ricercare soluzioni privilegianti la cura dell'altro; ma da ciò non deriva, in maniera *necessaria* che la cura sia un elemento essenziale della morale femminile. Perché, allora, le donne sembrano maggiormente inclini ad ascoltare la voce dell'etica della cura? Se da un lato l'appello alla natura essenziale potrebbe apparire come la via più facile, questa non sembra essere abbastanza soddisfacente per una teoria femminista che voglia davvero superare ogni forma di sfruttamento, a partire soprattutto da quelle che trovano spazio nel privato, laddove la giurisdizione della giustizia sembra interdetta in favore della *privacy*.

Come già notava Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso* «oltre alla mancanza di iniziativa che deriva dall'educazione, i costumi rendono difficile l'indipendenza femminile»⁶: era il 1949 e il femminismo aveva ancora molta strada da fare. Ma dall'analisi della filosofa francese, che spesso viene cristallizzata nella massima «donna non si nasce, lo si diventa»⁷, emerge un elemento significativo: *le ragazze* devono lavorare molto sulla consapevolezza di sé. «L'incapacità di badare a se stesse – continua de Beauvoir – genera una timidezza che si estende a tutta la loro vita e si riflette anche nel lavoro. Pensano che i successi clamorosi siano riservati agli uomini; non osano mirare troppo in alto»⁸, e già a quattordici anni credono che «i maschi sono migliori»⁹.

Sebbene la chiave di lettura più accreditata suggerisca che si possa *diventare donne* solo scoprendo una natura *diversa* e non interpretabile a partire dalla categoria di “uomo”, credo che dall'opera di de Beauvoir si possa ricavare una lezione ancora più importante: non esiste una *natura* femminile. I costumi e l'educazione costruiscono l'immagine che ogni individuo ha di sé ed è quell'idea a condizionare le

⁶ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), tr. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 325.

⁷ Ivi, p. 271.

⁸ Ivi, p. 325.

⁹ *Ibidem*.

nostre ambizioni e, in ultima istanza, le nostre vite. Fare riferimento a un classico del pensiero femminista significa raccogliere un'eredità che può arricchire il dibattito sulla condizione della donna oggi e su quanto il rispetto di sé – o la mancanza di esso, che tende ad assumere i connotati dell'abnegazione – abbia a che fare con il fondamentale diritto alla libertà, strettamente connesso con la possibilità di vivere una vita buona secondo le nostre aspettative. Su questa linea di pensiero si inserisce la riflessione *liberal* di Hampton.

2. La costruzione del rispetto di sé

«Sacrificare i propri interessi con l'intento di essere utile agli altri – scrive Hampton – è generalmente considerato una cosa buona, un esempio di altruismo, segno distintivo di moralità, nonché un gesto che dovrebbe essere consigliato (ma non sempre richiesto) agli individui che nelle nostre società sono troppo concentrati su se stessi»¹⁰. Ma il sacrificio non può essere considerato, *tout court*, espressione di moralità, sebbene il senso comune e molte teorie filosofiche muovano in questa direzione. L'origine del fraintendimento, in cui anche Gilligan incapperebbe, si troverebbe nel fatto che «l'interesse personale è generalmente situato oltre i confini della moralità»¹¹.

Nelle pagine di *The Wisdom of the Egoist*, discutendo alcune convinzioni errate sulla moralità, Hampton sottolinea come, in primo luogo, si suppone che la moralità sia sempre diretta verso gli altri: «si ritiene che l'agire morale sia tale se orientato verso gli altri [...] la morale richiede che gli altri siano trattati con rispetto e indica i doveri che abbiamo nei loro confronti»¹². Che spazio resta per il rispetto di sé?

Hampton non nega che ogni individuo abbia dei doveri nei riguardi del prossimo, ma questo non impedisce di sottolineare che ciascuna persona abbia dei doveri anche nei confronti di se stessa e per questo sarebbe opportuno «estendere il benessere individuale al pari di quello degli altri»¹³. La cooperazione, requisito indispensabile di ogni contrattazione equa, richiede sempre reciprocità, fatta eccezione per le relazioni asimmetriche per definizione – di cui è un esempio classico quella genitore-figlio, la cui durata comunque è circoscritta nel tempo. Ad ogni modo, anche nelle relazioni asimmetriche, il rispetto di sé non è in alcun modo negoziabile e rappresenta un obiettivo morale. A questo proposito viene evidenziato a più riprese dalla filosofa come la cura incondizionata sia fondata, molto spesso, su un misconoscimento del proprio valore da parte del *caregiver*. Tale convinzione è certamente rafforzata dagli stereotipi sociali e dall'educazione ed è facile notare come «strutture politiche ingiuste sono in grado di influenzare gli individui al punto

¹⁰ J. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, in Id., *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., pp. 39-71: 39.

¹¹ Id., *The Wisdom of the Egoist: The Moral and Political Implications of Valuing the Self*, in «Social Philosophy and Policy», XIV, n. 1, 1997, pp. 21-51: 21.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 22.

che essi possono diventare incapaci di perseguire efficacemente i propri interessi personali»¹⁴.

Quando parla di rispetto di sé Hampton distingue tra *self-worth* e *self-esteem*. Mentre l'autostima è un "sentimento" variabile e soggettivo, «un certo "sentirsi bene con se stessi", sentimento che sarebbe opportuno promuovere in noi stessi e negli altri (specialmente nei nostri figli) in modo che sia noi che gli altri possiamo essere felici»¹⁵, il riconoscimento del proprio *self-worth* non ha niente a che vedere con le emozioni e i sentimenti, dal momento che il riferimento è al valore oggettivo che ogni individuo possiede in quanto individuo. Il *self-worth* rappresenta la vera essenza della persona e deve essere riconosciuto in maniera assolutamente identica in ciascuno (e quindi anche in noi stessi). Le nostre ambizioni sono strettamente connesse, secondo Hampton, non con la nostra autostima, bensì con il grado di "worth" che attribuiamo a noi stessi in relazione al valore che riconosciamo alle persone che vivono accanto a noi.

Le nostre azioni, gli obiettivi che ci prefissiamo, le ambizioni che consideriamo legittime dipendono fortemente dal valore che siamo disposti ad attribuire tanto a noi stessi quanto agli altri [...] La società può attribuire valore ai suoi membri in molti modi¹⁶.

A mero titolo di esempio in *Selflessness and the Loss of Self* Hampton racconta la storia di una giovane donna, Terry, e della sua difficile vita familiare. In seguito a una gravidanza ricca di complicazioni, Terry si trova oberata di lavoro in casa, considerato il fatto che la cura dei figli ricade esclusivamente sulle sue spalle. Nonostante la donna sia stremata a causa delle sue precarie condizioni di salute, è incapace di rinunciare al ruolo di *caregiver* che sente come di sua esclusiva competenza. Potrebbe chiedere una maggiore collaborazione da parte di suo marito, ma la donna rifiuta categoricamente la possibilità. Qual è il messaggio che Hampton intende sottolineare raccontando la vicenda di Terry? Il discorso ruota intorno al concetto di scelta e Hampton cerca di mostrare come quella compiuta da Terry non possa essere considerata autentica, non certo perché siamo di fronte a una donna che decide di prendersi cura dei suoi figli, ma perché il modello di cura a cui Terry fa riferimento sembra aver a che vedere più con l'abnegazione che con il rispetto.

Nella scelta Terry è qualcos'altro a turbarci. Molte donne americane, ancora oggi, fanno scelte simili; sia che lavorino fuori casa, sia che non lo facciano, le donne credono di essere maggiormente responsabili (se non totalmente) della cura familiare (e quelle che lavorano spesso maturano un grande senso di colpa per il fatto che il proprio impiego impedisce loro di fare ciò che ritengono dovrebbero fare). Il ruolo che queste donne scelgono di ricoprire sembra essere però, almeno in parte, un fenomeno sociale, un dettame al quale conformarsi per non deludere le aspettative degli amici o dei familiari, della propria chiesa o dei propri colleghi¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 27.

¹⁶ *Ivi*, p. 25.

¹⁷ *Id.*, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 60.

Non è possibile scegliere deliberatamente una vita di totale abnegazione, dal momento che tale prospettiva sarebbe in contrasto con il valore del rispetto di sé ed è per questo che sembra plausibile ritenere che simili percorsi di vita siano indotti dai modelli socialmente accettati e dall'educazione. È necessario ristabilire le norme che regolano la cooperazione all'interno della sfera privata per garantire equità e rispetto, requisiti minimi per salvaguardare l'*intrinsic worth* di ogni individuo.

3. Un contratto per le donne

Hampton dichiara espressamente che la sua teoria non vuole essere «un semplice richiamo all'uguaglianza»¹⁸. Il rispetto richiede un certo grado di reciprocità, ma la giustizia, intesa come *fairness*, non pretende una simmetrica spartizione di costi e benefici – ed è evidente come un simile obiettivo risulterebbe irraggiungibile, se non utopico, soprattutto nell'ambito del privato. Il contratto femminista, per come Hampton lo intende, facendo leva sul *contractarian test*, proverebbe a garantire una maggiore equità nelle relazioni intime. La formula del test contrattualistico, valida per le relazioni private, viene espressamente proposta da Hampton:

Dato il fatto che noi facciamo parte di tale relazione, possiamo entrambi ragionevolmente accettare la distribuzione di costi e benefici [...] intesa come l'oggetto di un accordo consapevole e libero, sottoscritto da individui motivati esclusivamente dall'interesse personale?¹⁹.

Di fronte a tutti i cambiamenti importanti, che potrebbero alterare i termini di un ipotetico contratto, vale la pena di riflettere sulle condizioni future, affinché viga sempre rispetto per ogni membro della relazione. È evidente il fatto che il *contractarian test* – pur pretendendo di essere uno strumento politico – prende in considerazione *controversie pratiche* e viene a essere, anzitutto, motivo di riflessione privata e personale sull'accettabilità delle condizioni che i rapporti intimi pongono.

Hampton fa notare come i sentimenti – e l'amore in primo luogo – finiscano spesso per indurre i soggetti più “deboli” – ovvero quelli meno consapevoli del proprio *intrinsic worth* – ad assecondare pretese illegittime²⁰, in nome del *dovere morale* che avvertono nei riguardi delle persone importanti per loro e per le quali sono

¹⁸ Id., *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22.

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ Si comprende quindi più chiaramente cosa la pensatrice intenda quando dice che la sua teoria non vuole essere *un semplice appello all'uguaglianza*. Le relazioni affettive, per loro natura, sono anche caratterizzate da asimmetrie “legittime”, che tuttavia non minano le basi del rispetto di sé. Nella pratica, però, osserviamo come anche gli squilibri apparentemente accettabili possano diventare col tempo espressione di sfruttamento. I testi di Hampton non danno approfondite indicazioni su come ci si dovrebbe comportare in casi simili, mentre ciò che emerge con chiarezza è che l'ineguale distribuzione di costi e benefici dovrebbe sempre essere, utilizzando un'espressione rawlsiana, «a vantaggio di ciascuno».

disposte anche a sacrificarsi incondizionatamente, mentre «condizione necessaria perché una relazione sia considerata giusta è che nessun membro al suo interno sia sfruttato da un altro»²¹, dove è già possibile parlare di sfruttamento se appunto «qualcuno approfitta [per proprio ed esclusivo tornaconto] dei sentimenti o del senso del dovere di un altro, danneggiandolo»²².

Ma è davvero possibile osservare le relazioni intime sotto la lente del contratto? Anzitutto è doveroso evidenziare il fatto che il contratto a cui Hampton fa riferimento non può essere in alcun modo considerato come un istituto giuridico dal quale derivino in maniera netta diritti, doveri e sanzioni applicate da agenti imparziali che vigilino sul rispetto delle condizioni. Tuttavia, è evidente come anche nelle relazioni affettive si possa – o forse si debba – pensare a diritti e doveri in maniera più sostanziale che formale, a differenza di quanto il Diritto abbia fatto finora. In questo senso la riflessione di Hampton può essere considerata politica: la filosofa cerca di non lasciare al "volontarismo" un tema essenziale come l'eguale rispetto. Poiché ciascun individuo deve poter realizzare il suo progetto di buona vita è necessario pensare a un intervento che garantisca tale possibilità anche per le donne che tendono ad attribuire meno valore – e quindi meno diritti – a se stesse rispetto agli altri. L'abnegazione nascerebbe proprio da questo personale misconoscimento e può essere attaccata facendo leva su un ragionamento ipotetico che tenda a evidenziare l'utile per ciascuno, pur riconoscendo l'importanza, ugualmente fondamentale, della cura e dei sentimenti. Certamente è vero, come Hampton sostiene, che nessuno decide di diventare genitore per comportarsi in maniera giusta con i propri figli – e che nessuna teoria contrattualistica sarà mai in grado di indicarci in che modo costruire un solido matrimonio d'amore; tuttavia una riflessione sull'equità in famiglia sembra urgente perché è proprio entro le mura domestiche che le donne incontrano i maggiori ostacoli alla realizzazione di sé come individui – e non solo come mogli e madri. Se la cura è considerata il paradigma attraverso il quale le donne leggono i rapporti interpersonali, come lo studio di Gilligan sembra suggerire, dovremmo pensare che tale paradigma rappresenti anche il modello di realizzazione per eccellenza per il genere femminile. Ma ciò suona quanto mai stonato, in considerazione del fatto che, prima di finire imbrigliate nella tela della responsabilità per il prossimo, le donne manifestano al pari degli uomini i più svariati interessi. L'ambizione viene accantonata e la domanda che Hampton si pone, e sulla quale costruisce la sua riflessione teorica, è molto semplice: *perché?*

Ecco che il contratto, inteso come metodo, può indicare la strada da percorrere:

lo strumento del contratto aiuta a mettere in luce l'essenza della giustizia distributiva, che io considero essere la 'distribuzione di benefici e oneri in una relazione che prenda sul serio la concezione contrattualistica della persona'²³.

²¹ Ivi, p. 20.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 30.

Del resto, nessun individuo ragionevole accetterebbe mai di sottoscrivere un accordo svantaggioso e anzi lesivo dei suoi interessi. Poiché nel privato i confini tra obblighi e diritti si presentano in maniera molto sfumata, occorre richiamarsi a un test che metta in gioco i fondamentali concetti di equità e rispetto per far luce sui possibili sfruttamenti, mascherati da obblighi morali.

4. *Questioni aperte*

La proposta teorica di Jean Hampton ci obbliga a fare i conti con alcune zone d'ombra che emergono chiaramente dalla lettura dei saggi in cui la filosofa delinea la sua idea di femminismo contrattualistico. La materia è spinosa e la prima difficoltà riguarda il fatto – comune a tutte le teorie femministe – della possibilità di raggiungere un livello normativo di discorso politico. La maggior parte delle riflessioni teoriche sul tema mettono in discussione la tradizionale dicotomia pubblico-privato, ripensando i confini tra le due sfere per permettere un'analisi politica di quegli aspetti che caratterizzano fortemente la vita delle donne e che ne hanno decretato, a lungo tempo – e in parte ancora oggi –, la sorte, precludendo più o meno esplicitamente l'accesso all'ambito pubblico o garantendo una fruizione parziale di quello spazio.

Nel caso di Hampton emerge una evidente criticità a proposito della coerenza²⁴ del *contractarian test*. Nella conclusione di *Feminist Contractarianism* Hampton sostiene che il suo test rappresenta solo un primo passo, ammettendo di non possedere una risposta sul come si dovrebbe agire – come le donne dovrebbero agire – qualora si appurasse di aver sottoscritto un patto iniquo. In altre parole, viene da domandarsi se sia possibile o meno considerare, fino in fondo, il *contractarian test* come uno strumento politico.

La seconda questione, connessa alla prima, riguarda il senso profondo di una riflessione femminista oggi e le nostre aspettative sui fini che una teoria femminista dovrebbe perseguire. Le obiezioni alla teoria di Hampton potrebbero riguardare la mancanza di un chiaro fondamento, ma anche il fatto che non emerga in maniera univoca su cosa, precisamente, il test contrattualistico debba in ultima istanza esprimersi, ovvero quali atteggiamenti possano essere considerati abusi effettivi. Inoltre, sarebbe opportuno capire se è possibile pretendere che una teoria indichi una modalità d'azione ben determinata, e a ciò si connette la critica per cui il test di Hampton non risolverebbe, in ultima istanza, nessuna problematica.

Credo che alcune criticità emergano con assoluta evidenza e siano in parte condivisibili, sebbene si debba ricordare che la prematura scomparsa della pensatrice possa annoverarsi fra le cause che hanno impedito ad Hampton sia di rispondere

²⁴ Cfr. R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, Acumen, Durham 2011, pp. 120 e ss.

puntualmente alle critiche mosse al suo saggio, sia di proporre una pubblicazione organica sul tema.

Ad ogni modo, ritengo che si possa trarre un importante spunto da questa innovativa declinazione di femminismo che prova a creare un ponte fra tradizioni e strumenti apparentemente inconciliabili.

Nel lungo cammino verso la risoluzione del conflitto fra i generi, che chiama in causa innumerevoli interlocutori, penso si possa accogliere il suggerimento di trasporre il concetto di equità – ovvero, in senso rawlsiano, di distribuzione asimmetrica di beni e possibilità – dall’ambito pubblico alla sfera privata, perché proprio la mancanza di giustizia nelle famiglie e nelle relazioni intime sembra essere uno dei nodi centrali nella riflessione femminista. Che ciò avvenga per incapacità delle donne stesse di riconoscersi eguale valore, e per questo disposte ad accettare condizioni svantaggiose in patti sentimentali iniqui, è un’interpretazione interessante. In che modo si debba procedere resta certamente la questione più difficile da dipanare, ma sembra non manchino i presupposti per una proficua riflessione.