

Gender studies e teologia

Genders Studies and Theology

MAURIZIO CHIODI*

SUMMARY: The first part of the article focuses on J. Butler's reflection, in particular on Undoing Gender: its relationship with feminism and with philosophers such as Derrida and Foucault, the nexus between individual autonomy and cultural norm, and between gender and a violent norm. The second part proposes a sort of reflexive agenda. It thematises some theoretical junctures, starting from Butler's critique: the link between biological sex and cultural gender, and the need for a trans-disciplinary connection between understandings; the relationship between identity, the lived body, relationships and culture; the critique of unilateral understandings of the subject; the overcoming of reductive ethical models; a comprehensive theory of consciousness.

Gender studies e non ideologia del Gender: il cambiamento di lessico non è casuale. La formula che definisce il gender come una ideologia, se viene assunta come punto di partenza, produce l'effetto di precipitare il giudi-

* Ordinario di Bioetica presso il Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia.

zio, anticipando la tesi – o meglio l’istanza critica – che eventualmente potrebbe essere formulata al termine di un confronto rigoroso. Parlare di *gender studies* significa invece accettare il confronto con una pluralità di autrici – e di autori – che non solo è estremamente varia, in tutto il mondo, ma appartiene anche a diversi ambiti del sapere (scienze umane, filosofia, teologia) ed è pure di differente qualità teorica.

Nell’impossibilità di proporre uno studio complessivo dei *gender studies*¹, nel mio studio mi confronterò inizialmente con il pensiero di una delle autrici più note ed esposte, Judith Butler. All’interno della vasta produzione di questa filosofa americana mi fermerò, per semplicità e spero non per semplificazione, sul suo testo forse più famoso: *Fare e disfare il genere*, edito nel 2004 (*Undoing Gender*), che si colloca “nel mezzo” della sua attività e della sua ricerca teorica. In quest’opera Butler da una parte raccoglie il frutto maturo di un pensiero che si era andato facendo negli anni precedenti, a partire dalla sua opera “manifesto”, *Gender Trouble* (1990), seguita da *Bodies That Matter* (1993) e *The Psychic Life of Power* (1997), e dall’altro annuncia un percorso di incessante approfondimento e ripresa che prelude agli sviluppi degli anni successivi, con particolare riferimento ad opere come *Giving an Account of Oneself* (2005) e *Precarious Life* (2004). Per queste ragioni, *Undoing Gender* può essere considerato il suo “testo classico”².

L’intento iniziale della mia riflessione non è dunque di presentare né il quadro generale della letteratura femminista né la ricerca complessiva di Butler né la sintesi completa di *Fare e disfare il genere*. Vorrei invece andare alla ricerca di alcuni dei nodi teorici disseminati in questo testo,

1 Per un’introduzione al complesso panorama storico del femminismo e, al suo interno dei *gender studies*, rimando all’articolo pubblicato su questo stesso numero da S. SEGOLONI RUTA, *Teologia e Gender Studies. Possibilità e risorser*; L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell’uguaglianza*, Giappicchelli, Torino 2011; S. ZANARDO, “L’identità sessuale fra etica del *gender* e politica del simbolico”, in *Studia Patavina* 69 (2022), 489-502 e L. CASTIGLIONE, *Figli e figlie di Dio. Uguaglianza battesimale e differenza sessuale*, Queriniana, Brescia 2023.

2 Il testo italiano è arricchito dalla *Prefazione all’edizione italiana del 2006* della filosofa OLIVIA GUARALDO, *La disfatta del Gender e la questione dell’umano*, in J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014, 9-27 (orig. *Undoing Gender*, Routledge New York-London 2004). Guaraldo è anche autrice di alcuni studi che hanno messo a confronto Judith Butler e Adriana Cavarero, tra i quali: *Figure di una relazione. Sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre corte, Verona 2009. Al confronto, peraltro, non si sottrae nemmeno *Undoing Gender*, in un significativo passaggio dedicato a *In metamorfosi* di Rosi Braidotti, una femminista della differenza: cfr. J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, 296-297.

nell'intento di stabilire un confronto critico che possa istruire la riflessione teologico-morale intorno alla questione radicale della differenza sessuale, con l'inscindibile nesso etico-antropologico tra identità, corpo proprio, alterità e nel loro legame costitutivo con la cultura.

Nella mia ricerca teologica, che privilegia la considerazione del soggetto morale come *coscienza*, le nozioni di identità, corpo vissuto, relazioni con altri, differenze culturali sono co-implicate. Non si può dire di sé senza dire dell'altro. Questa prospettiva permette di superare un'idea riduttiva, astratta, sostanzialista, biologica e individualista dell'identità umana, inscrivendo nel cuore del soggetto il corpo proprio e le sue relazioni con altri, comprese le culture. Il vantaggio teorico di questo tipo di riflessione, che assume come proprio il metodo fenomenologico-ermeneutico di ispirazione ricœuriana, è di propiziare un ripensamento dei nodi teorici della teologia morale sessuale, senza però disperdere la ricchezza della tradizione che ci ha preceduto.

In questo tempo post-moderno, la riflessione etico-teologica non può limitarsi a svolgere un mero *maquillage* linguistico, riformulando semplicemente il suo modo di parlare. Dentro il mutamento del lessico, è necessario uno sforzo concettuale, che sia in grado di pensare l'esperienza *umana* nella sua qualità originariamente *morale*, vale a dire nel contempo libera e interpellata. È evidente che, esprimendoci così, superiamo un modo di pensare l'etico a partire dalla norma e dalla legge, anche se con ciò non possiamo assolutamente rinunciare a quell'istanza "altra" – appunto il comandamento o meglio l'*ingiunzione* – con cui la libertà umana ha un rapporto costitutivo. Come ripensare l'etica, liberandola da un modo riduttivo e umiliante di pensare la norma o comandamento?

Accettando la sfida del confronto con il pensiero teorico dei *gender studies*, troviamo l'occasione di ripensare la *res* (cosa), che in questo caso è la sessualità umana, intendendola anzitutto non come una parte o una dimensione dell'umano ma, come dice bene Butler, in quanto essa è "coestensiva all'esistenza"³. La tesi, che anticipo, è che la differenza sessuale è *una* e, in un certo senso, *la* forma *paradigmatica* – ma non esclusiva – dell'*esperienza della differenza*, nel suo originario *rapporto* all'altro: come tale, la differenza si situa al cuore del corpo proprio (*Leib*) e della identità pratica, narrativa e temporale del soggetto morale, inteso come coscienza, con le relazioni

3 *Ibid.*, 73, che rimanda a *Fenomenologia della percezione* di Merleau Ponty.

originarie che lo strutturano nel suo profilo insieme morale e religioso – o teologico – e nella loro costitutiva forma culturale. Quest’affermazione etico-antropologica fondamentale non ci autorizza immediatamente a trarre giudizi morali come se questi fossero deducibili in modo sillogistico dalla riflessione sull’umano. La valutazione etica non si deduce – semplicisticamente – da “principi” universali che sarebbero noti alla ragione in modo innato, ma procede dall’esperienza, di cui pensa la posta in gioco universale e in tal senso normativa, perché costitutiva dell’umano – vale a dire le esperienze buone del vivere – per poi dischiudere il discernimento (*phrónēsis*) del bene possibile, nella situazione concreta.

La mia riflessione procederà in due tempi: mi soffermerò su alcuni nodi teorici implicati nella critica che Butler elabora contro il “paradigma eterosessuale” (1) e argomenterò la necessità di recuperare e ripensare criticamente, nella teologia morale, le istanze avanzate dalla critica butleriana e più in generale delle *gender theories* (2).

1. BUTLER E LA CRITICA AL PARADIGMA ETEROSESSUALE

Nell’interessante *Prefazione all’edizione 1999* di *Gender Trouble* (1990), Butler stessa confessa, con qualche stupore, che ai tempi in cui aveva scritto quest’opera non poteva sapere che «avrebbe avuto un pubblico così vasto e che avrebbe rappresentato un “intervento” provocatorio nella teoria femminista»⁴. Articolando le ragioni della “sorpresa”, essa individua i fuochi – eterosessualità e femminismo – della sua critica. *Gender Trouble* dunque, pur essendo “parte del femminismo stesso”⁵, intendeva porsi in modo critico rispetto alle teorie femministe, in particolare la *French Theory* o femminismo della differenza, che (ancora) presupponevano una prospettiva eterosessuale. Contro quello che Butler chiama l’«eterosessismo insito nel fondamentalismo della differenza sessuale»⁶, la sua critica si proponeva di «aprire il campo delle possibilità di genere»⁷,

4 J. BUTLER, *Prefazione all’edizione 1999*, in ID., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. V-XXVII, qui V (orig. J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge New York-London 1990, 1991¹).

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, VII.

7 *Ibid.*, VI.

senza però che tale apertura potesse pretendere – scriveva nel 1999 – di «prescrivere un nuovo modo di vita di genere che diventasse poi un modello»⁸, in sostituzione del precedente.

Sullo sfondo della critica al paradigma eterosessuale e “binario”, aggiunge Butler, stava l’obiettivo teorico – dietro il quale si indovina un influsso di Foucault – di mettere in questione un modo strumentale di pensare la verità⁹. In tal senso, la sua critica pone la questione teoricamente ambiziosa della verità. La posta in gioco è impegnativa e di assoluto rilievo. Non sarà però facile rimanere all’altezza dell’obiettivo. Come rispondere all’obiezione che, in nome della difesa di pratiche sessuali minoritarie, di nuovo non si finisca per piegare strumentalmente la verità ai propri discorsi, cadendo nella medesima strategia, anche se in direzione opposta, cui ci si voleva opporre? Al di là degli *slogan* e di un modo inaccettabile di pensare il “binarismo” – una formula ambigua, se non equivoca –, qual è il senso dell’eterosessualità?

1.1. Butler e il femminismo

La figura di Butler meriterebbe di essere collocata all’interno di una più ampia ricognizione dei *gender studies* e del movimento femminista, entro cui gli stessi studi sul *gender* hanno ricevuto un impulso decisivo, anche se non esclusivo¹⁰. Come abbiamo ricordato, Butler stessa afferma di aver elaborato il suo pensiero, soprattutto in *Undoing Gender*, in un serrato confronto con quella parte del movimento femminista che, soprattutto in Francia e in Italia, ha sviluppato una riflessione diversa sullo *specifico* del femminile – interpretato come la *differenza* che caratterizza le donne –, da L. Irigaray a J. Kristeva in Francia, da L. Muraro a A. Cavarero in Italia.

⁸ *Ibid.*

⁹ Butler parla di un «uso strumentale di un discorso di verità per delegittimare pratiche sessuali e di genere minoritarie» (*ibid.*, VII).

¹⁰ Basterebbe ricordare che, all’origine, il dibattito fu sollevato nell’ambito della psico-sessuologia, nel 1953, con la tesi di J. Money sull’ermafroditismo (*Hermaphroditism: an Inquiry into the Nature of a Human Paradox*, Università di Harvard [Ma]), seguita poi da molti scritti, tra cui *Uomo, donna, ragazzo, ragazza*, Feltrinelli, Milano 1976 (orig. *Man & Woman, Boy & Girl. The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1972).

Rispetto al più complessivo legame con il femminismo, mi pare evidente che per Butler non si possa parlare di un *post-femminismo*, almeno nella misura in cui si intenda il femminismo come una teoria “in sé stessa trasformativa”¹¹. In tal senso, la sua riflessione accademica è collegata ad una pratica trasformatrice che dà spazio a quelle figure minoritarie di alterità – dai *transgender* ai travestiti, dai gay alle lesbiche – che incarnano forme di desiderio e di identità “non convenzionali” rispetto agli schemi sociali e ai paradigmi “biologici”. L’aspetto di “trasformazione sociale” e politica che implica interventi, azioni, impegni e pratiche istituzionalizzate, sociali e politiche, secondo Butler, non è altro dalla teoria, ma è richiesto da un’interpretazione che ne mostri la qualità. In questa luce, le sue opere successive, come *Precarious Life* (2004)¹² e *Giving an Account of Oneself* (2005)¹³, si assumono l’esplicito obiettivo di portare alla luce ciò che rende alcuni soggetti invisibili e *invivibili*, relegati nell’ambito del «meno-che-umani»¹⁴.

In una prospettiva specificamente teorica, un altro elemento tipico del femminismo, rintracciabile in Butler, è la critica decisa ad un “essentialismo naturalista”¹⁵ e ad un’ontologia individualista, astratta e “universale”, per mettere in luce le dipendenze e le relazioni nelle quali è implicata l’esistenza del soggetto¹⁶.

1.2. La critica alla psicoanalisi e al paradigma eterosessuale

Insieme al femminismo della *differenza*, va ricordata l’assidua frequentazione che Butler intrattiene sia con la psicoanalisi di Freud e soprattutto

11 J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, cit., 299. Su questa valutazione, mi sembra da condividere il giudizio di O. GUARALDO, *La disfatta del Gender e la questione dell’umano*. Prefazione all’edizione italiana del 2007, in J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, 22.

12 ID., *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia Books, Milano 2013 (ed. precedente, a cura di O. GUARALDO, *Vite precarie. Contro l’uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004) (orig. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, New York 2004).

13 ID., *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2005 (orig. *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005).

14 ID., *Fare e disfare il genere*, cit., 11. Cfr. pure *ibid.*, 324-326.

15 *Ibid.*, 309.

16 Cfr. *ibid.*, 327-332.

Lacan sia con il suo “maestro ideale”¹⁷, M. Foucault. Si può dire, anzi, che il primo intento di *Undoing Gender* sia di smontare i presupposti epistemologici della psicoanalisi, che a suo parere rimangono «in molti casi»¹⁸ ancora debitori di un modello eterosessuale e di un paradigma di complementarità dei generi. Questa pretesa *naturalità* e *universalità* è esattamente ciò che Butler contesta.

Con particolare riguardo al confronto con Lacan, all’interno di una riflessione sul carattere duale del riconoscimento, Butler formula, soprattutto nel cap.VI di *Undoing Gender*, una critica radicale all’interpretazione psicoanalitica tradizionale del tabù dell’incesto e del complesso edipico, nella misura in cui questi suppongono un processo di individuazione strutturato nel quadro della *complementarità* dei generi e del paradigma *eterosessuale*¹⁹. Secondo Butler il processo del riconoscimento è infatti molteplice, poiché implica relazioni sociali che eccedono la complementarità dei generi maschile e femminile.

Nella critica alla psicanalisi, Butler si concentra sul concetto di simbolico, formulato da Lacan in collegamento con l’antropologia strutturalista di Lévi-Strauss, nel suo studio sulle strutture elementari della parentela, svolto a partire dalle cosiddette “società primitive”. Il tabù dell’incesto, che si fonda sul nucleo patriarcale – la legge del padre – e la necessità dell’esogamia o scambio delle donne, rivela secondo Lévi-Strauss l’immutabile esperienza umana universale. Questo ordine simbolico – ma Lévi-Strauss stesso cinquant’anni dopo ha rivisto quest’idea²⁰ – diventa la “misura” e il “paradigma”²¹ intorno a cui si struttura la società umana. Ciò che Butler contesta allo psicanalista francese è che la struttura simbolica del desiderio sarebbe *a priori* regolata dalla legge del padre. Al contrario, dice, il simbolico lacaniano, fondato sulla legge del padre, non va da sé, ma viene continuamente ribadito dalle proibizioni sociali. Queste rafforzano quanto suppongono: ciò che è presupposto ha

17 O. GUARALDO, *La disfatta del Gender e la questione dell’umano*, Prefazione all’edizione italiana del 2007, in J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, 16. È però da notare come Butler non sia contro le pratiche eterosessuali, ma contro la normatività (le norme) eterosessuale: cfr. J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, cit., 294.

18 *Ibid.*, 199.

19 Butler parla del «pregiudizio eterosessista implicito nella dottrina della complementarità» (*ibid.*, 211).

20 Cfr. *ibid.*, 188.

21 Cfr. *ibid.*, 90.

dunque necessità di essere ribadito, per poter funzionare e quindi non è affatto *prima – a priori* –. Ciò rivela, secondo Butler, che le proibizioni psicoanalitiche non sono a-temporali, come se fossero “date” prima della società, e perciò non sono nemmeno inevitabili e “naturali”. Questa nuova prospettiva richiede, dice Butler, la *dis-fatta* del *gender* come pretesa di controllo e principio regolatore gerarchico della società intera.

1.3. *De-costruzione e costruzione: soggetto e gender*

La questione del *gender* ha a che fare con la più ampia riflessione filosofica sul soggetto. Essa infatti è per Butler il punto fondamentale di accesso per la comprensione riguardante alcuni grandi temi afferenti all’idea di umano: il rapporto tra sapere e potere (a), il nesso tra biologico e culturale (b), il rapporto tra norma culturale e volontà individuale (c), il rapporto tra norma culturale e violenza (d). La domanda di fondo, dunque, risulta essere: «l’umano è mai stato, finora, *davvero conosciuto?*»²².

(a) *L’ispirazione filosofica: Derrida e Foucault*

La collocazione “filosofica” di Butler, non facilmente definibile, si potrebbe forse caratterizzare come femminismo post-strutturalista²³. Tra le sue principali fonti di ispirazione, in *Undoing Gender*, ci sono senza dubbio Derrida e Foucault. La doppia critica che Butler muove a Freud e a Lacan ha sullo sfondo il suo confronto con questi due filosofi, anche se, riprendendo la teoria performativa del linguaggio di Derrida e il nesso sapere/potere di Foucault, la riflessione butleriana si è ovviamente sviluppata in piena autonomia.

Come ricorda Butler stessa, l’idea della “performatività del genere”²⁴ dipende nella sua origine dall’interpretazione che J. Derrida ha dato della parabola *Davanti alla legge*, contenuta ne *Il Processo* di F. Kafka. La teoria

²² *Ibid.*, 320.

²³ Il post-strutturalismo è un movimento assai complesso e non unitario che, come dice Butler stessa, «è costituito da un insieme vasto (e sempre aperto) di opere, emerse sulla scia di Ferdinand de Saussure, di Hegel, dell’esistenzialismo, della fenomenologia e delle varie correnti del formalismo linguistico» (*ibid.*, 288).

²⁴ J. BUTLER, *Prefazione all’edizione 1999*, in *Id.*, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, XIV.

della *performatività* – ripresa e riformulata da molti autori –, a partire dalla performatività specifica del linguaggio, ma poi estesa al tempo e all’agire²⁵, significa che, attraverso la ripetizione rituale – di atti e di linguaggi –, l’anticipazione (interiore, *psichica*) di una “essenza” «finisce per produrre»²⁶ un certo *fenomeno* come se fosse “esterno”. L’iterazione permette a una costruzione psichica “interiore”²⁷ di diventare reale.

Sullo sfondo della teoria performativa del linguaggio, Butler pone però anche «la domanda se la materialità del corpo sia del tutto costruita»²⁸. È quest’altra questione che – essa dice – è «il fulcro di tanti miei lavori successivi»²⁹, tra i quali anzitutto *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*.

Sul tema del *gender*, secondo Butler, si realizza un preciso connubio tra sapere e potere. Su questo è ancora decisiva l’ispirazione di Foucault³⁰: il *gender* nello stesso tempo *soggettivizza*, perché le norme permettono al soggetto di accedere ad un’esistenza sociale, e *assoggetta*, perché disciplina e sottomette³¹. Questa è la sua ambiguità: esso costruisce e de-costruisce.

La pratica performativa introduce dunque una novità significativa: le norme non sono affatto “naturali” e incontestabili, ma vengono costruite

25 «La performatività non riguarda solo l’atto linguistico, ma anche quello corporeo» (J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, 293). Butler stessa (J. BUTLER, *Prefazione all’edizione 1999*, in ID., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, XIII-XIV) riconosce di aver continuamente chiarito e rivisto la sua “teoria” della performatività.

26 *Ibid.*, XIV.

27 Dopo *Gender Trouble, La vita psichica del potere* (1997) ha ripreso la questione del mondo interiore della *psiche*. A tal riguardo, Butler afferma: «anche se non dirò mai che tutto il mondo interiore della psiche non è che l’effetto di una serie stilizzata di atti, continuo a pensare che dare per scontata l’“interiorità” del mondo psichico sia un errore teorico significativo» (*ibid.*, XV).

28 J. BUTLER, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso* (presentazione A. CAVARERO), Feltrinelli, Milano 1996, XV (orig. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York, 1993).

29 ID., *Prefazione all’edizione 1999*, in ID., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, p. XV. C’è un inscindibile legame tra idealizzazione sociale, esperienza del corpo e norme (sociali): «non è possibile fare esperienza del corpo umano senza ricorrere a una qualche forma di idealizzazione» (J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, 66-67).

30 Cfr. *ibid.*, 65-66, che rimanda ad alcuni passaggi forti di M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, 50-52ss. Richiamandosi a Foucault, Butler afferma che l’*assoggettamento* alle norme che gravano sul genere produce un effetto duplice: «1) il potere regolatore non si limita ad agire su un soggetto preesistente, bensì lo crea e lo modella ... 2) l’assoggettamento a una data regola sancisce, inoltre, l’avvio di un processo di soggettivizzazione prodotto dalla stessa regola; sancisce, cioè la produzione del soggetto» (*ibid.*, 84). Cfr. pure *ibid.*, 311-313.

31 «Essere oppressi significa esistere già in qualche modo in quanto soggetti; significa costituire l’alterità ben visibile e subalterna al soggetto dominante» (*ibid.*, 69).

attraverso la ripetizione sociale. Ne deriva una sorta di doppio rifiuto: *Undoing Gender* mette in discussione sia la presunta “naturalità” del *gender*, del sesso e del corpo, sia la ingenua presupposizione che tutto ciò sia una semplice convenzione socialmente costituita. La categoria (antropologica) *gender* non è né semplicemente “naturale”, come se fosse “data” unicamente nel corpo, né semplicemente il frutto di una convenzione sociale, ma sta all’intersezione dialettica dei due³².

(b) *Il nesso tra biologico e culturale*

In tale orizzonte, la *cultura* (*gender*) non è ridotta ad un’alternativa del *corpo* (*sex*), ma si pone in relazione dialettica rispetto ad esso. Per questo, Butler non rifiuta il paradigma costruttivista, ma lo integra dialetticamente, riconoscendo che tra *sex* (natura) e *gender* (cultura) si dà un nesso imprescindibile³³: «la differenza sessuale, infatti, non è totalmente data, né totalmente costruita: è entrambe le cose»³⁴. Lo stesso si può dire dei discorsi sul “femminile” e sul “maschile”, sul “corpo femminile” e sul “corpo maschile”: queste sono attribuzioni che, lungi dall’essere «una proprietà *naturale* o *necessaria*»³⁵, avvengono «all’interno di una *struttura normativa*»³⁶, necessariamente mutevole.

Nel IX capitolo di *Fare e disfare il genere*, intitolato *Fine della differenza sessuale?*, mentre traccia una sorta di sintesi, al 2004, dei dibattiti – che peraltro coinvolgono decisamente il Vaticano – sul genere, la sessualità, la differenza sessuale, Butler afferma

«l’inestinguibile impossibilità di stabilire confini certi fra il “biologico” e lo “psichico”, il “discorsivo” e il “sociale”...Per come mi sembra di capirla, la differenza sessuale rappresenta il luogo in cui si formula e riformula, si *fa* e si *disfa*, l’interrogativo concernente la relazione tra il biologico e il culturale – dove deve e può essere posto, ma dove non può, propriamente parlando, trovare risposta. Concepita come un concetto marginale, la differenza

32 Cfr. *ibid.*, 70. Un testo quasi identico, in cui ritornano i medesimi interrogativi, con le stesse parole, è in *ibid.*, 316-317.

33 Molte sono le affermazioni di questo tipo: «“anatomia” e “sesso” sono termini sovraccarichi di implicazioni culturali» (*ibid.*, 43).

34 *Ibid.*, 276.

35 *Ibid.*, 43. I corsivi non sono originari.

36 *Ibid.* I corsivi non sono originari.

sessuale possiede dimensioni *psichiche, fisiche e sociali* che non possono quasi mai essere confuse l'una con l'altra, ma che alla fine non possono nemmeno, proprio per tale ragione, essere del tutto distinte»³⁷.

La nozione di *gender*, in Butler, non può dunque essere riduttivamente interpretata in termini di esclusiva “costruzione” culturale del sesso. Essa rimanda piuttosto alla questione dell'umano³⁸, nella sua specifica valenza sessuale. Certo, nella letteratura femminista, con Gayle Rubin (1975), in un primo tempo la coppia *sex/gender* designava la dimensione rispettivamente biologica e culturale della sessualità. Tuttavia, i successivi dibattiti femministi hanno criticato questa separazione netta ed è proprio in questo legame tra corpo *naturale* e corpo *simbolico* che si colloca il pensiero di Butler. In modo hegeliano, essa mette a tema proprio la “co-implicazione” di tali coppie: il corpo è inseparabile da un'idea del corpo, socialmente elaborata. In tale prospettiva Butler ha superato gli eccessi di *Gender Trouble*, rivisitandoli anzitutto in *Undoing Gender*³⁹ e poi ancora in *Bodies That Matter* e in *The Psychic Life of Power*⁴⁰, ponendo una maggiore attenzione alla complessità della dialettica del nesso *sex/gender*, biologico e culturale⁴¹. Così, Butler non riduce il corpo a materialità, ma lo pensa nella sua “esposizione” ad altri e nella sua implicazione sociale. In tal senso il corpo – anche «dei travestiti, lesbiche, gay, transgender, transessuali»⁴² – non può essere ridotto a «un fatto statico e compiuto»⁴³, ma è sempre «un processo di crescita, un modo del divenire»⁴⁴.

37 *Ibid.*, 275-276.

38 Ponendo la domanda che ritorna più avanti, in *Undoing Gender* – e che abbiamo già citato (*ibid.*, 320) – Butler si chiede: «l'umano è mai stato, finora, davvero conosciuto?» (*ibid.*, 77) e afferma che, al contrario, mantenendosi entro «le modalità di valutazione razionale e di pretesa di validità argomentate proprie del razionalismo occidentale» (*ibid.*) e «dando per scontata la sfera dell'umano, ci si preclude la possibilità di considerare criticamente ed eticamente i modi consequenziali attraverso cui l'umano viene prodotto, riprodotto e de-prodotto» (*ibid.*).

39 Come dice Butler stessa, a proposito dell'analisi del *drag* in *Gender trouble*: «è probabile che si tratti di un testo che ho scritto troppo in fretta e di cui allora non potevo prevedere il futuro» (*ibid.*, 310).

40 J. BUTLER, *The Psychic Life of Power: Theories in subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997 (tr. it. *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2103; prima ed. it. Meltèmi, Roma 2005).

41 Affermazioni molto interessanti, in tal senso, si ritrovano in J. BUTLER, *Prefazione all'edizione 1999*, in *Id.*, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, XXIV-XXV.

42 *Id.*, *Fare e disfare il genere*, cit., 68.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.* Cfr. pure *ibid.*, 57.

(c) *Il nesso tra autonomia individuale e norma culturale*

Nel quadro di un'interpretazione non solo “decostruttivista” del sé e della sua identità, *fare* e *disfare* il *gender* appartengono ad un'unica pratica. *Undoing Gender* non coincide in alcun modo con un fare creatore e demiurgico. Tra norme culturali e volontà dell'Io soggetto, tra “legami” e “appartenenze” da una parte e “autonomia” dall'altra, si dà una relazione articolata⁴⁵. Perciò Butler rifiuta i due estremi – che suppongono la medesima separazione – tanto di chi afferma il *sex* contro il *gender*, inteso come «il naturale stabile e non negoziabile»⁴⁶, quanto di chi prospetta un *gender* come una costruzione *ex nihilo*⁴⁷, determinata dalla cultura o «da una qualche forma di leggendaria volontà»⁴⁸ da parte di un soggetto prometeico. In modo forte Butler afferma:

«la mia riflessività [il modo in cui io concepisco me stessa, *ndr*], infatti, non è solo *mediata* socialmente, ma anche *costituita* socialmente. Non potrei essere ciò che sono se non attingessi alla socialità delle norme che mi precedono e che mi eccedono»⁴⁹.

Il *gender* si fa, si disfa⁵⁰ e si rifà⁵¹, senza una risposta definitiva, che possa pretendere di giungere a un *prodotto* bell'e finito.

Nella prospettiva di Butler, tra volontà individuale e norma sociale non si può stabilire alcun semplicistico dualismo; al contrario, esse sono «strutturalmente collegate»⁵². Perciò l'agire (*agency*) ha una “dimensione paradossale”⁵³. Hegelianamente, il *gender* costruisce socialmente i soggetti e proprio questo permette loro di trasformare la costruzione sociale, in un processo continuo che non conosce fine. Da qui deriva una sorta di

45 «L'Io si ritrova, allo stesso tempo, *costituito* da norme e *dipendente* da norme; ciò, tuttavia, non esclude che l'Io possa provare a vivere in modo da mantenere con quelle norme un rapporto critico e trasformativo» (*ibid.*, 34).

46 *Ibid.*, 277.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, 72. Cfr. pure *ibid.*, 73 e 164, che parla espressamente di “autonomia” e “scelta individuale” da una parte e di “mondo sociale” e “costitutiva eteronomia” dall'altra.

50 Cfr. *ibid.*, 276.

51 Cfr. *ibid.*, 34.

52 *Ibid.*, 277.

53 *Ibid.*, 73.

ambiguità: per un verso il *gender* è luogo di rivendicazione di diritti e di riconoscimento, e per altro verso diventa disciplina che inserisce in schemi rigidi e costringenti l'autonomia individuale.

Il genere è il meccanismo attraverso cui vengono prodotte e *naturalizzate* le nozioni di maschile e di femminile, ma potrebbe anche rappresentare lo strumento tramite il quale *decostruire* e *denaturalizzare* tali termini⁵⁴.

Il processo del riconoscimento è costitutivamente relazionale e duale, come appare evidente nel VI capitolo, dove Butler sviluppa un serrato dialogo con *L'ombra dell'altro* della psicoanalista Jessica Benjamin, un'opera basata «sull'assunto che il riconoscimento non solo sia possibile, ma che costituisca la condizione attraverso cui il soggetto perviene all'accettazione e alla consapevolezza di sé»⁵⁵, cosicché la vita psichica umana si struttura in un'incessante tensione tra desideri di onnipotenza e di relazione con l'altro. Butler sostiene con decisione questa tesi “filosofica”, ricordando che la sua origine risiede nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, peraltro ripresa più recentemente da J. Habermas e A. Honneth⁵⁶.

(d) *Gender e norma violenta*

La norma del riconoscimento – che implica la costitutiva dipendenza dall'altro – è nello stesso tempo ciò che struttura la psiche e ciò che la costringe. Essa ci mette in relazione con altri, ma apre anche alla nostra possibile distruzione. Come dice Butler stessa, *Undoing Gender* lancia la sfida di «mettere in questione verità date per scontate che, proprio per il fatto di essere scontate, diventano in realtà oppressive»⁵⁷. Ricordando la sua esperienza personale, Butler sottolinea di essere cresciuta sperimentando su di sé la «violenza delle norme di genere»⁵⁸. La “violenza” consisteva nell'op-

54 *Ibid.*, 86.

55 *Ibid.*, 205. Al termine del VI cap., *Sul desiderio di riconoscimento*, Butler scrive: «“noi”, che siamo, per definizione, relazionali, non possiamo esistere al di fuori di questa relazionalità, e neppure concepirci al di fuori degli effetti decentranti che tale relazionalità comporta» (*ibid.*, 230). Nel cap. I, *Fuori di sé. Sui limiti dell'autonomia sessuale*, Butler parla spesso della «costitutiva socialità del sé» (*ibid.*, 55) e della «dipendenza su cui si fondano le nostre relazioni con gli altri» (*ibid.*).

56 Cfr. *ibid.*, 205–207 e soprattutto 226–227.

57 J. BUTLER, *Prefazione all'edizione 1999*, in *Id.*, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, XVII.

58 *Ibid.*, XX.

pressione che la categoria “genere”, con il suo assunto dell’eterosessualità, mette in atto: essendo il genere considerato “naturale” e scontato, in questo modo veniva «tenuto violentemente sotto controllo»⁵⁹.

Il normativo o prescrittivo⁶⁰ – nel duplice significato di «qualcosa “che si riferisce alle norme che governano il genere”»⁶¹ e di “giustificazione etica”, con le sue concrete conseguenze –, anche nel pensiero femminista, è associato in Butler alla violenza. Questo è un punto cruciale: a suo parere, tutte le norme di genere, dal binarismo ideale alla complementarità eterosessuale dei corpi, fino agli *standard* che definiscono i canoni della mascolinità e della femminilità, spesso legati ai codici della purezza che vietano gli incroci tra razze, delimitano in modo violento la realtà, “naturalizzandola” e prestabilendone la forma.

La violenza ... deriva dal profondo desiderio di mantenere l’ordine binario di genere come qualcosa di naturale o necessario, di mantenerlo una struttura, naturale o culturale o entrambe, a cui nessun essere umano possa opporsi, rimanendo tuttavia umano. Se una persona si oppone alle norme di un genere binario non solo perché le considera da una prospettiva critica, ma perché le incorpora criticamente, e in modo tale che tale opposizione stilizzata risulti leggibile, allora appare chiaro che la violenza emerge precisamente per metterne in discussione la possibilità, per renderla irreali e impossibile di fronte all’evidenza del contrario⁶².

Tuttavia – lo si deve notare – Butler non afferma che le norme siano di per sé “violente”. In modo dialettico, piuttosto, ne riconosce la necessità, poiché afferma che delle norme noi «abbiamo bisogno per vivere, e per vivere bene»⁶³. Quest’ultimo tipo di norme – sostiene – ha a che fare con i nostri obiettivi, le nostre aspirazioni, i precetti che guidano le nostre azioni. Altro, invece, sono le norme che esercitano una violenza coercitiva, perché escludono, e vogliono “normalizzare” tutto, pretendendo di stabilire una intellegibilità della vita, che pretende di diventare esclusiva⁶⁴.

59 *Ibid.*

60 Un approccio descrittivo infatti implica di considerare nel genere «ciò che lo rende intellegibile» (*ibid.*, XXI), per indagarne le “condizioni di possibilità” (*ibid.*, XXI-XXII), diversamente da un approccio prescrittivo che «cerca di dirimere la questione in merito a quali espressioni siano accettabili e quali no» (*ibid.*, XXII).

61 *Ibid.*, XXI.

62 *Id.*, *Fare e disfare il genere*, cit., 75.

63 *Ibid.*, 301.

64 Cfr. *ibid.*, 301, un testo molto chiaro e interessante sulla questione delle norme nel pensiero di Butler.

In breve: le norme di genere hanno la pretesa “violenta” di normare e stabilire «che cosa sarà e che cosa non sarà intellegibile come umano, che cosa sarà e che cosa non sarà considerato “reale”»⁶⁵. È proprio la presunta *naturalità* e *necessità* dell’«ordine binario di genere»⁶⁶ che viene messa in questione dalla critica butleriana.

2. I NODI CRITICI E LE QUESTIONI TEORICHE

Il secondo momento di questa riflessione si impegna ad andare oltre Butler, ma non senza Butler. Il suo pensiero è portatore di un’istanza critica difficilmente liquidabile con un anatema o un’alzata di spalle. Vorrei, dunque, mettere in luce i nodi teorici, gli interrogativi, le sollecitazioni che un’antropologia e un’etica teologica possono ricevere dai *gender studies*⁶⁷ e in particolare dalla riflessione butleriana.

Nello sforzo di “andare alle cose stesse” (*Sache, res*) – grazie ad un metodo fenomenologico-ermeneutico⁶⁸ – intendo indicare per sommi capi, in via euristica, una sorta di *agenda riflessiva*, che metta a tema alcuni grandi snodi teorici sollevati dai *gender studies* e in particolare dalla rifles-

65 J. BUTLER, *Prefazione all’edizione 1999*, in ID., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, XXIV. A tale pretesa normativa, aggiunge Butler, si accompagna una pretesa ontologica per la quale tali norme «stabiliscono anche l’ambito ontologico nel quale ai corpi può essere data legittima espressione» (*ibid.*).

66 ID., *Fare e disfare il genere*, cit., 75.

67 Per un iniziale riferimento alla letteratura teologica, cfr. L.S. CAHILL, *Sesso, genere e etica cristiana*, Queriniana, Brescia 2003 (orig. *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996); P.D. GUENZI, *Sesso/genere. Oltre l’alternativa*, Cittadella, Assisi (PG) 2011; A. FUMAGALLI, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015; L. VANTINI, *Genere*, Messaggero, Padova 2015; M. CHIODI, “Identità sessuale: questioni antropologiche e teologiche”, in *Archivio Teologico Torinese* 22 (2016), n. 1, 121-162; A. VALERIO, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Carocci, Roma 2016; H. LEGRAND-Y. RAISON DU CLEUZIOU (éd.), *Penser avec le genre. Sociétés, corps, christianisme*, Artège Lethielleux, Paris 2016; A.-M. PELLETIER, *La Chiesa e il femminile. Rivisitare la storia per servire il Vangelo*, Studium, Roma 2023 (orig. *L’Église et le féminin. Revisiter l’histoire pour servir l’Évangile*, Yves Briand Éditer/Salvator, Paris 2021).

68 Il nesso tra fenomenologia ed ermeneutica permette di articolare l’atto dell’interpretazione (*ermeneutica*) con l’*a priori* dell’esperienza che si manifesta (*fenomenologia*), evitando il difetto sia di un’interpretazione che “interpreta” se stessa in maniera “infinita” – un’ermeneutica senza fenomenologia – sia di un’evidenza intesa in modo meramente teorico – come una fenomenologia senza ermeneutica –: M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, 2018², 2020³, soprattutto 533-538 e ID., “Fenomenologia, ermeneutica, teologia”, in *Logoi-ph. Journal of Philosophy* (2015), n. 2, 358-365.

sione butleriana: il nesso tra identità (psicologica e antropologica), sesso (corporeo) e genere (culturale) pone una questione anzitutto di raccordo trans-disciplinare tra i saperi (a); andando poi al di là di un'antropologia sostanzialista, il rapporto tra le nozioni di identità, corpo vissuto, relazioni (e differenze) e cultura sollecita una riflessione antropologica fondamentale (b) e autorizza la critica a comprensioni unilaterali del soggetto, evidenziandone il profilo originariamente etico (c) e perciò esige il superamento di modelli riduttivi (d), per giungere a formulare i passaggi fondamentali di una teoria complessiva della coscienza (e).

(a) *Il soggetto tra sex e gender*

Il primo interrogativo posto dai *gender studies*, al loro sorgere, riguarda l'affermazione provocatoria non solo della differenza ma addirittura della separazione tra il *sex* (biologico) e il *gender* (culturale), anche se le successive generazioni di femministe hanno visto in tale *dualismo* la riproduzione dell'antica opposizione tra natura e cultura. Alla rigida separazione tra *sex* e *gender* si è opposta soprattutto la riflessione di Butler che ha l'indubbio merito di riconoscere come tra i corpi e la concettualizzazione sociale si stabilisca un rapporto dialettico. Le due nozioni sono inseparabili: «il sesso è già da sempre *gender*»⁶⁹.

Si tratta di una questione fondamentale anzitutto sotto il profilo metodologico, perché è relativa ai rapporti tra i saperi. In fondo, la differenza tra *sex* e *gender* implica la domanda sulla inter- e trans-disciplinarietà dei saperi⁷⁰. Come articolare tra loro i discorsi sul sesso (studiato soprattutto dalla biologia, dalla sessuologia e dalla medicina), i ruoli di genere (oggetto di riflessione della sociologia, dell'antropologia culturale – Levi Strauss –, della filosofia politica, della storia), l'orientamento sessuale (messo a tema nella psicologia e nella psicoanalisi, con Freud e Lacan: legge dell'incesto, complesso edipico, esogamia, legge del padre, concetto di simbolico) e l'identità di genere, intesa come senso di sé e auto-percezione (studiate

69 S. ZANARDO, "L'identità sessuale fra etica del *gender* e politica del simbolico", cit., 485.

70 Lo nota Butler stessa, quando dice di essere «una persona che si è formata nella tradizione della storia della filosofia» (J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, 332), ma – seppure il riferimento immediato è all'ultimo capitolo di *Fare e disfare il genere*, in realtà si tratta di una questione trasversale a tutta l'opera – di muoversi ora «soprattutto all'interno di contesti interdisciplinari» (*ibid.*).

nella psicologia, nell'antropologia e nella letteratura)⁷¹? Come superare la prospettiva dei saperi parcellizzati, per elaborare un'idea e un'interpretazione dell'umano che non perda la sua unità, senza però mortificare la ricchezza, la complessità e la specializzazione dei saperi? Come arbitrare il “conflitto delle interpretazioni”?

La strada da percorrere sta nel riconoscere che le irriducibili differenze dei saperi non ne annullano la stretta implicazione, perché ciascuno di essi, con metodi e statuti epistemologici propri, ma non alternativi, interpreta la medesima esperienza umana, assumendo di volta in volta come oggetto specifico della sua indagine il corpo, il vissuto psicologico, le relazioni sociali e educative, le culture, il cosmo. Ciascuno di questi saperi suppone un'interpretazione antropologica, seppure in modo per lo più non tematizzato. Per tale motivo, la questione fondamentale consiste nell'elaborare una teoria antropologica sistematica – filosofica e teologica –, pur mai conclusiva, che sappia mediare e “arbitrare” le differenze tra i saperi dell'umano, componendole in un quadro teorico-concettuale che non proponga una sommatoria ma una sistematizzazione dei diversi metodi e discipline, ognuna con il proprio statuto epistemologico ed ermeneutico. In tale prospettiva, la teologia, al di là di forzate marginalizzazioni o al contrario di improbabili egemonie, assume la sua specificità, in quanto essa è intelligenza critica della fede dell'evento cristologico.

La prospettiva brevemente delineata⁷² esige di ripensare un'idea di razionalità non ridotta in termini oggettivi, “scientifici”, positivisti e neutrali, ma riconosce che la ragione ha un *debito* radicale nei confronti dell'esperienza, personale e culturale. L'atto della comprensione esige dunque il coinvolgimento del soggetto, nella sua singolarità e totalità, e con l'ineludibile compito di articolare in modo rigoroso la qualità universalmente riconoscibile e condivisibile – in tal senso “razionale” – della propria interpretazione. All'interno di tale statuto epistemologico, che è insuperabilmente ermeneutico, poiché supera la riduzione “scienziata” della conoscenza, ogni sapere elabora il suo modello teorico, collocandosi in un quadro di legittimo pluralismo.

71 Mi rifaccio qui alle quattro categorie per pensare la tematica del *gender* proposte da S. ZANARDO, “L'identità sessuale fra etica del *gender* e politica del simbolico”, 481.

72 A commento del famoso Proemio della Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29.01.2018) ho proposto una riflessione più articolata sulla questione dell'inter- e trans-disciplinarietà in M. CHIODI, “Ascoltando papa Francesco. Intuizioni e suggestioni”, in *La Rivista del Clero Italiano* 103 (2022), 359-369.

(b) *Il nesso tra identità, corpo vissuto, relazioni (e differenze) e cultura*

In un secondo passaggio, è necessario mettere a tema una teoria fondamentale dell'umano – nel suo profilo etico e teologico –, che sappia andare oltre un'antropologia sostanzialista, nella quale il soggetto viene ridotto ad un'essenza o una natura immutabile. Al contrario, identità personale, corpo vissuto, con il sentire e gli affetti implicati, relazioni originarie – filialità, maternità e paternità, sponsalità, fraternità e sororità, fratellanza e amicizia – e cultura sono tutte forme storiche dell'unica esperienza umana che vanno pensate non in modo giustapposto ma nella loro correlazione e circolarità ermeneutica. In radice, esse pongono la questione teologica dell'origine – e del compimento – come appare evidente nell'esperienza filiale: essere figlio significa, infatti, riconoscere di non coincidere con la propria origine, confessando quindi di non essere l'Origine. Al livello antropologico, è decisivo sottolineare la relazione costitutiva di ciascuna di queste forme con l'unica esperienza *etica* del soggetto.

Se non si pensa l'identità umana *costituita* come corpo vissuto, relazioni, costumi culturali, e dunque nel suo nesso alla *storia*, si cade nel difetto di una antropologia sostanzialista, astratta, ridotta a una *natura immutabile* e perciò *universale*. Non si può, invece, pensare l'identità personale a prescindere dal corpo, ma questo non è riducibile a organismo biologico (*Körper*)⁷³, bensì deve essere inteso in una prospettiva fenomenologica come corpo proprio o corpo vissuto (*Leib*). A loro volta, poi, l'identità del sé e il corpo vissuto non possono essere compresi a prescindere dalle relazioni e correlativamente queste non si danno se non nel sé e nel corpo vissuto. Infine, non si possono pensare le identità, i corpi vissuti e le relazioni se non riconoscendo il ruolo decisivo della cultura e delle culture. Il soggetto morale – coscienza – si dà sempre in una determinata cultura (*ethos*), nella quale egli apprende praticamente i significati *simbolici* del vivere e le *esperienze di bene* che istituiscono il suo compito etico.

73 Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane*, a cura di E. NATALINI, Armando, Roma 1997, § 44, p. 119. Su questo, dobbiamo notare la prospettiva riduttiva di Butler che, pur riconoscendo il nesso tra corpo, psiche e rappresentazione sociale, e dunque evitando un'interpretazione *materialistica* e *naturalistica* del corpo, non accede però a una sua interpretazione fenomenologica, che sola consentirebbe di non giustapporre corpo, psiche e cultura, riconoscendo la costitutiva forma simbolica e culturale del "corpo proprio".

Nessuno esiste al di fuori di un'alleanza culturale e in ciascuna cultura si danno forme dell'umano differenti, ma non mai incomparabili. Correlativamente, si deve riconoscere che non si possono comprendere le culture senza coscienza e dunque senza identità, corpo vissuto e relazioni.

Uno degli indubbi meriti dei *gender studies* è di aver criticato il *naturalismo* del corpo, per mettere in luce il significato profondo della cultura nella costituzione del sé. Oltre l'idea *intellettualistica* della *natura humana* e oltre la pretesa ingenua di fondare l'esperienza del corpo maschile e femminile sulla *biologia*, i *gender studies* propongono l'istanza irrinunciabile del rapporto tra corpo e rappresentazione sociale e culturale del sé, evidenziando l'impossibilità di separare cultura e corpo. In questa luce è necessario superare l'idea intellettualista di un "eterno femminile e maschile", *determinato* univocamente dal corpo: «le forme sociali (concrete) dell'essere uomo e dell'essere donna – maschile e femminile – sono culturali, storiche e variabili»⁷⁴.

Il difetto dei *gender studies*, piuttosto, sta nel non pensare – fino in fondo – la forma *simbolica* tanto del corpo quanto della cultura. Così, pur riconoscendo il nesso tra corpo, psiche e cultura, e dunque evitando un'interpretazione *naturalistica* e *materialistica* del corpo, Butler giustappone questi livelli e non accede a un'interpretazione fenomenologica del *vissuto* umano, nella quale soltanto sarebbe possibile riconoscere la costitutiva forma culturale del *corpo proprio*, in stretto legame al riconoscimento del carattere simbolico della cultura stessa. In tale prospettiva, la pluralità delle culture non cancella affatto la questione dell'universale, ma la esige, proprio a procedere dal carattere simbolico della cultura stessa: la *differenza* tra le culture non significa *incomunicabilità*, ma al contrario apre al compito del *dialogo* e alla sfida della *traduzione*, nella continua ricerca dell'umano condiviso. In forza del loro carattere simbolico, le culture non sono riducibili a convenzioni, ma costituiscono la forma *particolare* in cui il soggetto accede all'esperienza *universale* del bene. L'antropologico *comune* non coincide con una *natura* universale astratta, posta fuori dalla storia, ma è l'istanza inscritta nelle differenze culturali, come l'evidenza – sempre trascendente e dunque irriducibile alle sue forme storiche – che le rende *umane*.

74 M. CHIODI, «Maschio e femmina li creò». L'interesse antropologico del discorso teologico», in *Teologia* 42 (2017), 44-65, qui 62.

(c) *Comprensioni unilaterali del soggetto, nel suo profilo originariamente etico*

L'interpretazione (*ermeneutica*) dell'esperienza (*fenomenologica*) antropologica universale, che ci permette di articolare in unità le categorie di identità, corpo vissuto, relazioni e culture implica la contemporanea critica alle comprensioni dell'esperienza umana, ridotta in termini di volta in volta *naturalistici*, *psicologistici*, *culturalistici* o *sostanzialisti*: ognuna di queste prospettive, prese l'una separatamente dall'altra, finisce per dare una comprensione unilaterale e parcellizzante dell'umano.

Il difetto del *naturalismo* consiste nel ridurre il “corpo proprio” a corpo biologico, assumendo contemporaneamente la *natura* del corpo organico come immediato criterio etico. Il limite dello *psicologismo* sta nel ridurre l'esperienza psicologica ad una intimità e interiorità senza corpo e senza cultura, dove il *sentir-si* emotivo e affettivo diventa *in-mediatamente* il criterio etico dell'agire. Il difetto del *culturalismo* sta nell'occultare la questione dell'antropologico universale o dell'umano comune, ponendo ogni cultura come criterio a sé stante e autogiustificato. Il limite fondamentale di un'interpretazione *sostanzialista* dell'identità consiste nel pensarla nei termini riduttivi di una natura umana, posta a monte della storia, del corpo, dell'agire, delle relazioni e della cultura.

Per evitare questi riduzionismi, occorre elaborare una teoria fenomenologico-ermeneutica dell'identità antropologica che pensi il sé, nella sua inscindibile relazione con l'*altro* – perciò l'identità è una *ipseità* –, che è il corpo vissuto, il tu del volto, le culture, il mondo e Dio stesso. In tale orizzonte il Sé è irriducibile all'Io, il medesimo, e implica una costitutiva relazione all'altro, distendendosi nel tempo e nel dramma dell'agire⁷⁵. È solo nella prospettiva dell'originario rapporto tra sé e altro da sé, che possiamo pensare il *proprio*, riconoscendone il costitutivo rapporto all'*altro* (sesso). Non si può comprendere il *proprio* sesso, se non a partire dall'altro e reciprocamente: in ciò consiste l'esperienza originaria della differenza sessuale – senza per ciò cadere nell'idea insufficiente di una complementarità dei sessi, nella quale non si riconosce la loro costitutiva *a-simmetria*,

75 A proposito del nesso costitutivo tra coscienza e agire, nel riconoscimento della forma originariamente pratica della coscienza, rimando a M. CHIODI, *Coscienza e discernimento. Testo e contesto del capitolo VIII di Amoris laetitia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2018, 126-143.

tipica di ogni altra relazione umana⁷⁶ –. Il riconoscimento della differenza sessuale procede anzitutto dal vissuto originario in cui ogni figlio fa l'esperienza della relazione con il padre e la madre, che stanno alla sua origine⁷⁷. La differenza, anche nella sua forma sessuale – che è *paradigma* non esclusivo di ogni forma della differenza (cfr. Gen 2) – non è riducibile a un mero “dato” empirico, biologico o *naturale* – e nemmeno solo *culturale* –, ma è un *dato simbolico*, una promessa di senso che, anticipando il soggetto, gli dischiude il bene da volere. L'identità sessuale non si può dunque pensare a partire dall'io (*ego*), perché essa rimanda al rapporto tra sé e altri. Tale relazione, che include la differenza sessuale, non si aggiunge successivamente a un soggetto che si *identificherebbe* come un *io*, a prescindere dalle sue relazioni, ma lo riguarda in modo costitutivo. È nel rapporto filiale che ogni essere umano fa buona esperienza di sé a procedere dal rapporto con la madre e con il padre⁷⁸.

(d) *Superamento di modelli etici riduttivi*

Tra antropologia e etica si dà un nesso costitutivo, perché l'essere umano non esiste se non nella forma del suo libero essere-interpellato. L'identità,

76 Nell'idea di complementarità dei sessi, in fondo, non c'è vera differenza: l'una sarebbe semplicemente quello che manca all'altro e viceversa, come se il Tu fosse deducibile dall'identità stessa dell'io. A tal proposito rimando all'illuminante critica nel commento a Gen 2 di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 127 (orig. *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1990): notando come, nel corpo dell'Adam, il “segno” che *marca* la differenza sessuale non faccia riferimento alle “tracce biologiche”, ma alla cicatrice – ove «il marchio è *asimmetrico*» (corsivo mio) –, Beauchamp scrive che «il segno dell'unità, riservato all'uomo e assente nell'altra, è traccia leggibile di un meno, di una mancanza. È una sfida al realismo, che scarta *l'idea spaziale e puramente immaginaria di una complementarità dei sessi*» (corsivi miei).

77 Butler stessa lo riconosce, anche se “relativizza” l'importanza di tale esperienza, mettendola sullo stesso piano di altre differenze sociali, economiche o razziali: «se gli spermatozoi e gli ovuli sono necessari alla riproduzione, e continueranno ad esserlo (ed è forse in questo senso che la differenza sessuale continuerà a costituire *una parte essenziale di qualsiasi narrazione che un essere umano, sia esso maschio o femmina, possa formulare riguardo alla propria origine*), ne consegue anche che tale differenza plasmi il soggetto più in profondità rispetto ad altre costitutive forze sociali, come ad esempio le condizioni socioeconomiche o culturali o razziali in cui una bambina/un bambino viene alla luce, le condizioni della propria adozione, il soggiorno all'orfanotrofio...? *La differenza sessuale originaria ha conseguenze davvero importanti?*» (J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, 44). I corsivi non sono originali.

78 Su questo tema, cfr. M. CHIODI, “«Maschio e femmina li creò». L'interesse antropologico del discorso teologico”, cit., 56.

che si costituisce sempre come un sé – è il concetto ricœuriano di *ipseità*, in *Sé come un altro*⁷⁹ –, ha una forma morale costitutiva. In tal senso propongo la nozione di coscienza: questa non è riducibile a un giudizio né a una facoltà né alla conoscenza né alla consapevolezza di sé, ma consiste nella costitutiva valenza morale del soggetto umano, che proprio come *coscienza* attesta a sé di essere ingiunto da altri⁸⁰.

Questo mi pare uno dei compiti fondamentali dell'attuale teologia morale: elaborare una teoria della coscienza, intesa come teoria sistematica del profilo etico-responsoriale costitutivo dell'esperienza antropologica universale. A meno di tanto, non si possono evitare i riduzionismi problematici di un'etica che di volta in volta diventa naturalista, intellettualista, legalista, individualista, soggettivista, estetico-romantica. Al di là delle separazioni – e ancor più delle opposizioni – questi profili vanno ripensati nella loro unità, riferita appunto ad una complessiva teoria della coscienza morale.

Il difetto di un'etica naturalistica è di ridurre la natura umana a una natura fisica (*phýsis*) che trasforma la norma biologica in norma morale⁸¹. Analogamente, l'etica intellettualista riduce la coscienza morale a consapevolezza, da una parte, e a ragione, dall'altra, come se la ragione stessa – presunta in-mediatamente universale – da sola bastasse a dire e a interpretare l'umano e come se la coscienza coincidesse con la razionalità di una natura, pensata a prescindere dalla cultura, e come se questa fosse un *accidens* che si aggiunge a una natura immutabile. In fondo questa è la prospettiva in cui si colloca ogni tipo di etica legalista, nella quale risulta centrale non la coscienza, ma la legge. All'interno di tale orizzonte, poi, dalla norma viene immediatamente dedotto, in modo sillogistico e apodittico, il giudizio morale sulla singola persona – dimenticando il

79 Cfr., in particolare l'ultimo capitolo di P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993 (orig. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990) e le mie riflessioni in M. CHIODI, "L'identità narrativa ed etica nell'ontologia ermeneutica di P. Ricœur", in *Teologia* 34 (2009), 385-415.

80 A riguardo dell'*inscindibile* nesso tra attestazione (Heidegger) e ingiunzione (Lévinas), che si dà *nella* coscienza, cfr. M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale*, 455-458.

81 Per una riflessione più sistematica su tali questioni, rimando a M. CHIODI - P.D. GUENZI - M. MARTINO, *Lex naturae. Storia del concetto, teologia biblica e questioni teoriche*, Cantagalli, Siena 2022, soprattutto nella *Parte terza* dedicata a *Lex naturae. Le questioni teoriche*, 357-538.

complesso processo del *discernimento* o *phrónēsis*⁸² –. All’opposto, l’etica soggettivista assolutizza l’arbitrio della volontà, autoaffermandola come misura (*norma*) del sé che agisce. Questo approccio non ha nulla a che vedere con una teoria della coscienza come quella che propongo, secondo una prospettiva fenomenologico–ermeneutica. Infine, un’etica estetico–romantica assolutizza il desiderio individuale, occultandone il senso simbolico – così, ad esempio, si dice: ciò che conta è l’amore, ma questo è inteso come sentire che prescinde dal corpo vissuto, dalle relazioni fondamentali dell’umano, *in primis* la relazione filiale, paterna e materna e in tal senso non si può dire che l’amore omosessuale coincide con l’amore sponsale –.

(e) *Una teoria della coscienza*

Le riflessioni proposte mostrano la necessità di elaborare una teoria della coscienza che articoli il nesso tra l’identità personale e il corpo vissuto, le relazioni, la cultura, la “casa comune” che è il mondo, l’Origine e la destinazione in essa implicata. In modo sintetico, la coscienza si qualifica come la qualità morale del soggetto che agisce e patisce, essendo nello stesso tempo libero e interpellato, perché chiamato a rispondere alla promessa del bene che lo anticipa.

Questa teoria permette di articolare nel profilo originariamente etico del sé – che è la coscienza – il nesso tra il sé e l’agire morale, così come il rapporto tra attività e passività, tra senso e consenso, tra *pathos* e *praxis*, tra *sentire* e *volere*, tra coscienza e cultura. Solo in tale orizzonte si può superare la riduzione legalistica e oggettivistica della norma morale: nel suo senso fondamentale – che è distinto dall’ingiunzione, nel suo significato radicale – essa dà parola all’esperienza del bene che si dischiude nei vissuti originari del vivere – *in primis* la filialità e la fraternità –⁸³. La posta in gioco di tale impegnativo compito sta nell’articolare l’esperienza del bene come la promessa di un compimento che è donato al volere e, reciprocamente, la decisione della libertà come risposta all’anticipazione

82 Sulla centralità della *phrónēsis*, rimando a M. CHIODI (a cura di), *Discernimento e phrónēsis. Tradizione spirituale, Scrittura e teoria morale*, Glossa, Milano 2021.

83 A proposito del nesso tra norma e coscienza rimando a M. CHIODI, “Coscienza e discernimento: quale rapporto con la norma? Sul capitolo VIII di *Amoris laetitia*”, in *Teologia* 43 (2018), 18–47.

di un bene ricevuto, in vista del proprio compimento.

Su tale sfondo, si tratterà infine di comprendere il nesso tra l'esperienza universalmente umana, sempre culturalmente connotata, e l'esperienza cristiana. Tra le due si dà una relazione di circolarità asimmetrica: per un verso, infatti, l'esperienza umana precede e dunque ha una sua autonomia, e per altro verso l'evento cristologico attesta il compimento indeducibile della promessa inscritta nell'umano. L'esperienza antropologica anticipa la promessa che viene riconosciuta come tale soltanto *a posteriori*, a partire appunto dal compimento cristologico, e tale compimento, che non è deducibile dall'esperienza umana, la suppone come la promessa che prefigura il suo compimento⁸⁴.

84 Ho approfondito il nesso di circolarità asimmetrica tra l'umano e il cristiano, tra filosofia e teologia – che non coincide affatto con il nesso tra ragione e fede – in M. CHIODI, “Eredità e progetto. Teologia fondamentale e morale fondamentale”, in *Anthropotes* 37 (2021), 105-122.