

Sessualità e crisi identitaria

Rovigo, 07 Maggio 2022

Alberto Frigerio

Ho suddiviso il mio intervento in tre parti: dapprima richiamerò le coordinate entro cui leggere il tema della crisi identitaria, in seguito ne attesterò le ricadute a livello della sessualità umana, presentando i punti centrali della teoria del genere, infine offrirò alcune note conclusive, alla luce del pensiero della differenza sessuale.

Crisi identitaria

Nel tempo presente si assiste a una radicale messa in discussione dell'identità, considerata realtà fluida, che si potrebbe scomporre e ricomporre indefinitamente. Si tratta di una tendenziale liquefazione dell'identità, che sarebbe chiamata a ridefinirsi perennemente, assumendo forme sempre nuove, che hanno un volto attraente, per gli esiti inattesi che l'inedito sempre dischiude, ma anche doloroso, per l'insicurezza esistenziale che la precarietà inevitabilmente comporta¹.

Il soggetto contemporaneo è come se non sapesse né volesse definire la propria fisionomia personale, ritenuta assolutamente incerta, che potrebbe e anzi dovrebbe venire determinata unicamente dalla scelta che il singolo di volta in volta compie, come suggerisce una nota espressione di Michel Foucault: «Non domandatemi chi sono e non chiedetemi di restare lo stesso»².

I motivi dell'incipiente crisi identitaria sono molti e svariati. Di certo, il soggetto registra una tensione costitutiva tra l'essere sé stesso e il mutamento dei suoi tratti più propri, in quanto, lungo l'esistenza, si configura in modo sempre nuovo, per il continuo modificarsi delle sue condizioni corporee, psichiche, morali, di salute, professionali e sociali, da cui sorge l'inevitabile domanda identitaria: «Chi sono io?»³. D'altra parte, la risposta all'interrogativo identitario pare essere oggi compromessa o comunque decisamente controversa.

¹ Cfr. Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

² M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, 28.

³ Cfr. R. GUARDINI, *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Im Werkbund, Würzburg 1953.

Il disorientamento identitario odierno è riconducibile anzitutto ai profondi mutamenti delle coordinate storico-culturali, entro cui l'identità personale si costituisce: crisi dell'universale cristiano, che ha dato avvio alla modernità⁴, e crisi delle metanarrazioni, che caratterizza la postmodernità⁵.

Al principio della modernità si trova una progressiva frammentazione sociale, dovuta al venir meno di una visione politica, culturale/religiosa e confessionale condivisa (il crollo del Sacro Romano Impero favorì il progressivo affermarsi sulla scena europea degli Stati nazionali; la scoperta del Nuovo Mondo dischiuse l'incontro con nuove civiltà e religioni; l'avvio della Riforma protestante provocò la pluralizzazione confessionale nella cristianità occidentale), che mutò la percezione della persona e della società: l'uomo non era più ritenuto animale sociale ($\zeta\omega\omicron\nu\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\nu$), ma nemico dell'uomo (*homo homini lupus*), e la società non era più considerata ambito in cui ricercare il bene comune, ma luogo di conflitto.

A fronte di tale smarrimento epocale, presero forma due linee di pensiero sulla relazione antropologica, secondo cui i rapporti storici sarebbero inevitabilmente sopravanzati dal conflitto. La prima, individualista hobbesiana, intende la relazione come qualcosa di essenzialmente impossibile ma empiricamente inevitabile, e la risolve nella categoria di contratto quale via per immunizzare la relazione stessa. La seconda, dialettica hegeliana, legge la relazione nella logica del dominio strumentale e la trasferisce dal livello storico a quello depersonalizzante dello Spirito assoluto⁶.

Al principio della post-modernità, che ha avuto inizio, almeno convenzionalmente, con la caduta dei muri e la fine delle tragiche vicende dei totalitarismi, si registra invece una serie di mutamenti epocali, debitori in larga parte al crescente potere tecnologico: civiltà delle reti, flussi migratori, globalizzazione, processo di pluralizzazione della società, crisi della famiglia, mutamento dei costumi sessuali e del modo di intendere la nascita e la morte, inedite possibilità di mettere mano ai processi vitali. Il moltiplicarsi e il sovrapporsi di questi cambiamenti favoriscono la dis-appartenenza, lo sradicamento e l'estraneità del soggetto, e rendono più ardua la comprensione di sé.

⁴ Cfr. F. BOTTURI, *Universale, plurale, comune*, V&P, Milano 2018, 3-33.

⁵ Cfr. J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979.

⁶ Cfr. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, V&P, Milano 2009, 181-189.

Sotto il profilo più squisitamente filosofico, la crisi identitaria odierna è connessa alla destituzione della nozione di sostanza, a cui è legata la problematizzazione della categoria di persona⁷. Nella *Vita di Teseo*, lo scrittore greco Plutarco racconta che gli ateniesi conservarono la nave di Teseo, sostituendo nel corso del tempo le parti che si deterioravano, finché tutte furono cambiate, sollevando così la domanda se fosse ancora il vascello del mitico eroe. Nel *De corpore*, Thomas Hobbes ha ripreso e complicato l'antico racconto, ipotizzando che, una volta sostituita l'intera imbarcazione, si decida di rimettere i pezzi rimossi nello stesso ordine, sollevando così la domanda su quale delle due sia la nave di Teseo⁸.

Il paradosso della nave di Teseo offre la cornice entro cui pensare il tema dell'identità. Al pari dell'imbarcazione dell'eroe classico, lo scorrere del tempo e il moltiplicarsi delle esperienze paiono infatti vanificare ogni pretesa identitaria del soggetto e sembrano dissolvere la vita in frammenti privi di senso unitario. È quanto sostengono alcuni autori di scuola analitica. Secondo Derek Parfit l'identità sarebbe costituita da una scansione temporale di configurazioni psicologiche, che presenterebbero gradi più o meno marcati di discontinuità. Pertanto, la persona sarebbe costituita da una serie di «io successivi» e l'identità sarebbe una sorta di entità collettiva, composta da numerosi individui che si susseguono nel tempo⁹. Secondo Jon Elster, che conia la nozione di «io multiplo», il sé sarebbe individuale ma anche irriducibilmente multiplo¹⁰. Secondo Ernest Gellner, che parla di «uomo modulare», il soggetto si assemblerebbe e si smonterebbe totalmente da sé¹¹. Con Parfit, Elster e Gellner si realizza così la definitiva destituzione dell'idea di sostanza e de-ontologizzazione della persona, avviata secoli prima dai filosofi di scuola empirista John Locke e David Hume, secondo i quali l'identità personale sarebbe da ricondurre rispettivamente alla coscienza o alla memoria soggettiva¹².

⁷ Cfr. V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, 40-63.

⁸ Quale che sia la soluzione all'interrogativo posto, va rilevato che l'esempio della nave di Teseo si applica agli esseri inanimati, in cui la forma è accidentale, e dunque è possibile averne una copia, ma non agli esseri viventi, in cui la forma è immanente, e dunque non è possibile averne una copia. Inoltre, negli esseri animati almeno il codice genetico persiste, conferendo un principio di permanenza nel tempo.

⁹ Cfr. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University, Oxford 1984.

¹⁰ Cfr. J. ELSTER, *The Multiple Self*, Cambridge University, Cambridge 1986.

¹¹ Cfr. E. GELLNER, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, Hamish Hamilton/Penguin, London & Toronto 1994.

¹² Cfr. J. LOCKE, *An essay concerning human understanding* II.27,23, Routledge, London 2000 «Nothing but consciousness can unite remote Existences into the same Person, the Identity of Substance will not do it. For whatever Substance there is, however framed, without consciousness, there is no Person».

Teoria del genere

L'ambito in cui si evidenzia con più chiarezza l'esperienza evanescente che il soggetto postmoderno fa della costruzione di sé, è quello della sessualità. Si pensi al caso del *self-id*, secondo cui una semplice autodichiarazione consentirebbe al soggetto di cambiare sesso allo stato civile, come già alcune legislazioni consentono di fare. Si pensi alle formule *gender fluidity* e *sexual fluidity*, che si riferiscono rispettivamente al soggetto la cui identità di genere e il cui orientamento sessuale muta nel tempo.

La logica sottesa, promossa dalla *gender theory*, è quella di un soggetto auto-riconfigurabile, in nome di una comprensione culturalista della sessualità. Si pensi al «progetto *cyborg*» di Donna Haraway, che legge la relazione tra uomo e donna in termini conflittuali, secondo la visione dialettica hegeliana, e sostiene che l'avvento del *cyborg* consentirebbe di superare la polarità contrappositiva in favore di un soggetto indistinto¹³. Si pensi al «soggetto nomade» di Rosi Braidotti, che pensa l'unità della persona senza ancorarla a forme d'identità che hanno un profilo di sovranità e propende per una soggettività non lineare, aperta a indefinite metamorfosi¹⁴.

La teoria del genere, che origina dal femminismo di area anglosassone¹⁵ e costituisce il paradigma sulla sessualità umana culturalmente dominante, propende per l'indifferenza sessuale e mira a sovvertire la visione e pratica tradizionale della sessualità¹⁶.

Cfr. D. HUME, *A treatise of human nature* I.4,6, Clarendon, Oxford 1965 «We are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement ... The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations ... As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider'd, upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person».

¹³ Cfr. D. HARAWAY, *A Cyborgs Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in ID. (ed.), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of nature*, Routledge, New York 1991, 149-181.

¹⁴ Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University, Cambridge 1994.

¹⁵ Il movimento femminista è assai variegato e ricco di istanze differenti e talvolta contrastanti tra loro (Cfr. A. CAVARERO – F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002. E. MISSANA (ed.), *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano 2014). Nato per rivendicare l'uguaglianza tra uomo e donna, il femminismo è maturato nella ricerca dello specifico femminile e ha finito per auspicare il superamento della differenza sessuale. Pertanto, al femminismo dell'uguaglianza ha fatto seguito quello della differenza, assai diffuso in Francia e in Italia, e quello della teoria del genere o dell'indifferenza, più diffuso negli Stati Uniti (Cfr. G. ANGELINI, *Passaggio al postmoderno: il gender in questione*, in G. ANGELINI (ed.), *Maschio e femmina li credò* (Disputatio 20), Glossa, Milano 2008, 263-296: 275-294).

¹⁶ Cfr. L. BERENI – S. CHAUVIN – A. JAUNAIT – A. REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, De Boeck Supérieur, Bruxelles 2012. É. MARTY, *Le sexe des Modernes*, Seuil, Paris 2021.

Il paradigma della teoria del genere è un insieme composito di teorie, al punto che diversi autori parlano di teorie del genere al plurale. L'istanza di fondo, che accomuna le varie elaborazioni teoriche, è la denaturalizzazione della sessualità umana a favore di una sua lettura meramente culturale. Come ha dichiarato Judith Butler, la teoria del genere nasce dal confluire di due ambiti di ricerca: l'antropologia statunitense, elaborata alla luce degli studi di genere, e la filosofia strutturalista di area francese: «Ritengo importante precisare di non aver inventato gli “studi di genere” (gender studies): la categoria di genere era già in uso dagli anni Sessanta, negli Stati Uniti, sia all'interno della ricerca sociologica, sia in quella antropologica ... La così detta “teoria del gender” prende dunque piede solo tra gli anni Ottanta e Novanta, innestandosi proprio all'incrocio tra l'antropologia statunitense e lo strutturalismo francese»¹⁷.

Il primo pilastro della teoria del genere è dunque costituito dagli studi di genere di area statunitense, sorti al fine di indagare il ruolo sociale svolto dai sessi nell'ambito delle diverse culture dell'umanità. In effetti, come rileva la Butler, la lettura culturalista della sessualità è stata certamente propiziata dai *gender studies*.

La ricerca induttiva *dal basso* condotta dagli studi di genere ha infatti consentito di recensire molteplici rappresentazioni culturali del maschile e del femminile, rinvenendo per entrambi contenuti svariati e mutevoli nel tempo e nello spazio. In tal senso, il maschile e il femminile paiono privi di costanti, e la differenza sessuale sembra assumere tanti significati quante sono le culture e anzi gli individui che le abitano. I risultati offerti dagli studi di genere paiono dunque avallare la lettura indifferenziata dei sessi operata dalla teoria del genere, secondo cui la mascolinità e la femminilità non sarebbero altro che costruzioni culturali.

Il secondo pilastro della teoria del genere è invece costituito dalla filosofia di matrice strutturalista. Più precisamente, all'interno della teoria del genere si distinguono due principali declinazioni del pensiero d'ispirazione strutturalista: alcune teoriche del *gender*, come Gayle Rubin, propendono per la decostruzione del sistema *sex/gender* in due domini separati, altre teoriche del *gender*, come Judith Butler, intendono il *sex* come costruzione culturale operata dal potere performativo del linguaggio.

¹⁷ J. BUTLER, *Théorie du genre. Judith Butler répond à ses détracteurs*, Le Nouvel Observateur, 15 décembre 2013.

La Rubin, di scuola strutturalista, separa il *sex* dal *gender* per garantire l'indipendenza del culturale dal naturale: «Il sistema sesso/genere è l'insieme di dispositivi tramite i quali una società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana e in cui questi bisogni sessuali, così trasformati, sono soddisfatti»¹⁸. La Butler, di scuola post-strutturalista, afferma che, così facendo, si dovrebbe riconoscere un ancoraggio epistemico del culturale nel naturale, e propende piuttosto per l'assorbimento del *sex* nel *gender*, così da stabilire una dipendenza del naturale dal culturale: «Se il genere è la costruzione sociale del sesso, e se non c'è accesso a questo "sesso" se non attraverso la sua costruzione, allora sembra non solo che il sesso sia assorbito dal genere, ma anche che il "sesso" diventi qualcosa di simile a una finzione, una fantasia, installata retroattivamente in un sito prelinguistico a cui non c'è accesso diretto»¹⁹.

La Butler opera una radicalizzazione teorica, asserendo che non solo il genere ma anche il sesso andrebbe inteso come realtà culturale. Per comprendere l'operazione butleriana, è utile richiamare la rilettura che offre dell'opera di Michel Foucault, a cui dice di rifarsi, sebbene apportando alcuni correttivi. Questi ha posto al centro della sua indagine il tema della soggettivazione, studiando il modo in cui il soggetto si struttura. In particolare, si è concentrato sui dispositivi discorsivi di potere, che incidono sullo sviluppo soggettivo, e ha individuato nel discorso scientifico, medico e confessionale (psicoanalitico e religioso) pratiche di assoggettamento. Il processo di soggettivazione moderno andrebbe dunque inteso come dispositivo del potere, che segna l'individualità del soggetto, lo fissa nella sua identità e gli impone una legge di verità²⁰. Foucault ricerca dunque le formazioni discorsive che lungo la storia hanno mediato l'esperienza che le persone hanno di sé e del mondo²¹. In tal senso, la sua indagine mira a rinvenire le tracce e i momenti storici in cui il potere discorsivo ha dischiuso e in qualche modo naturalizzato determinati orizzonti di senso, associando una certa classe di persone (es. gruppi razziali) o certi comportamenti (es. atteggiamenti sessuali) a determinati attributi valoriali (es. ir/razionale, in/civile, im/morale).

¹⁸ G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, R. REITER (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review, New York 1975, 157-210: 159.

¹⁹ J. BUTLER, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York and London 1993, XV.

²⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, in ID., *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, 1041-1062.

²¹ Cfr. M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

Convogliando l'attenzione sul tema della sessualità, Foucault avanza un'obiezione alla categoria di sesso, che imporrebbe unicità e univocità artificiose a una serie di fattori che sono di per sé ontologicamente differenti (elementi anatomici, funzioni biologiche, condotte, sensazioni, piaceri). In tal senso, la nozione di sesso corrisponderebbe a una sorta di unità fittizia, che funzionerebbe indebitamente come significante unico e universale²².

Alla luce della triplice ricerca storico-genealogica, Foucault denuncia l'insufficienza della teoria classica del potere di stampo giuridico, che rileva l'importanza dell'interdizione giuridica ma non coglie il carattere performativo del potere discorsivo sul soggetto. Il potere non è riducibile a meccanismo repressivo, ma va inteso anche come attività discorsiva che media l'accesso del soggetto a sé e al mondo, e dunque concorre alla configurazione della sua identità²³.

Il pensatore francese sottolinea la pervasività e performatività del potere, in particolare nel suo funzionamento linguistico, che opera un processo di oggettivazione del soggetto tramite le operazioni della nominazione e dell'identificazione. D'altra parte, il soggetto ha la capacità e anzi il compito di attuare strategie di resistenza ai meccanismi di assoggettamento del potere e di elaborare un contro-discorso²⁴. Foucault si colloca così nella corrente post-strutturalista, che legge e interpreta lo strutturalismo in chiave decostruzionista e (ri)costruttivista.

L'investigazione di Michel Foucault sul tema della soggettivazione e sul ruolo che i dispositivi linguistici di potere ricoprono in essa, è decisiva per cogliere il tema della performatività, che costituisce il nucleo centrale del pensiero butleriano. Secondo la Butler, infatti, la performatività del potere discorsivo costituirebbe la via attraverso cui intendere e pensare la costruzione culturale della realtà corporale sessuale. Alla scuola di Foucault, secondo cui il soggetto emerge all'interno di relazioni di potere, la Butler afferma che il soggetto è il prodotto dell'azione discorsiva del potere, rispetto a cui tuttavia ha la facoltà e anzi il compito di operare una sovversione tramite un mutamento dei discorsi autoritativi (*in primis* medico-scientifico e giuridico-politico).

²² Cfr. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, 204.

²³ Cfr. *Ivi*, 112-113 e 121-122.

²⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*.

Volgendo lo sguardo al tema della sessualità, la Butler richiama la contestazione foucaultiana alla categoria di sesso e afferma che il sesso non si trova all'origine del discorso, ma ne è piuttosto l'effetto, in quanto è da sempre collocato all'interno di matrici di potere e dunque è fabbricato da pratiche discorsive e istituzionali. Il corpo è posto sotto l'influsso di un discorso di potere che lo significa, pertanto, guadagnerebbe significato solo all'interno di un contesto di relazioni discorsive di potere. La sessualità, dunque, non sarebbe altro che l'esito di un'organizzazione storicamente determinata, costruita e fabbricata dal potere discorsivo sul corpo: «Non si può ricorrere a un corpo che non sia già stato interpretato da significati culturali; quindi, il sesso non può qualificarsi come fatticità anatomica pre-discorsiva ... Il sesso, per definizione, è già da sempre genere»²⁵.

D'altra parte, la Butler non risparmia critiche a Foucault, in quanto alcuni suoi brani parlano del corpo come di una superficie di iscrizione degli eventi, e fanno riferimento a una sessualità pre-discorsiva che si trova *davanti alla legge*. Tale lettura del corpo, che di per sé aspira a promuovere una politica sessuale di emancipazione, tramite la sovversione del discorso sulla sessualità, sarebbe in realtà inadeguata, in quanto il corpo è da sempre preso e vissuto in un'azione discorsiva di potere, e dunque è da sempre significato²⁶.

Alla luce di queste precisazioni, è ora possibile avanzare alcune note conclusive sul pensiero della Butler ma anche della Rubin, che pure è stato solo allusivamente richiamato. Lo strutturalismo della Rubin, secondo cui il farsi e il divenire del soggetto è effetto della struttura, e il post-strutturalismo della Butler, secondo cui lo sviluppo personale è esito dell'azione soggettiva posta nell'azione discorsiva di potere, hanno il pregio di richiamare l'importanza del linguaggio nel processo identitario, superando la visione naturalistica della sessualità, che deduce indebitamente *dall'alto* una serie di predicati relativi alla mascolinità e alla femminilità a partire dal corpo sessuato come maschile o femminile.

²⁵ J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York and London 1990, 12.

²⁶ Cfr. *Ivi*, 163-180.

D'altra parte, lo strutturalismo della Rubin e il post-strutturalismo della Butler sottolineano in maniera pressoché unilaterale l'influsso del parlante sul vivente, assumendo una prospettiva che conferisce al linguaggio una specie di potere magico di creare il reale²⁷. In particolare, come ha evidenziato la filosofa francese Sylviane Agacinski, il post-strutturalismo butleriano, anziché intendere l'essere umano come vivente dotato di linguaggio, secondo la visione di matrice aristotelica, assume una visione antropologica dualista, spiritualista e logocentrica, che subordina il vivente al linguaggio²⁸.

In effetti, la moderna riflessione sulla corporeità, dischiusa dalla filosofia d'indirizzo fenomenologico-ermeneutico, invita a considerare il corpo come *medium* necessario per l'individuazione personale, per la comprensione di sé e per la relazione agli altri. Come insegna Edmund Husserl, eponimo della corrente fenomenologica, il corpo non è solo un oggetto, corpo-oggetto (*Körper*), ma anche realtà vivente, corpo-soggetto (*Leib*), che partecipa alla costituzione dell'identità soggettiva²⁹. Come insegna Paul Ricoeur, che integra la fenomenologia con l'ermeneutica, il *cogito* è radicato nella corporeità, in quanto il corpo-proprio è la prima forma di alterità che media l'accesso dell'io a sé (tra l'io e il sé c'è l'altro: *soi-même comme un autre*), e che dunque da sempre incide sull'elaborazione psichica e sulla vita morale del soggetto³⁰.

²⁷ Cfr. C. PAGLIA, *Free Speech and the Modern Campus*, in ID., *Provocations*, Pantheon, New York 2018, 369-381: 379.

²⁸ Cfr. S. AGACINSKI, *Femmes entre sexe et genre*, 145-146 «Tandis qu'Aristote s'attache aux *pouvoirs des corps vivants, animés* du dedans, Butler, avec Foucault, s'efforce de montrer un pouvoir de l'âme *sur* le corps, selon une perspective au fond davantage dualiste. Cette perspective conduit à assimiler la vie à une production de soi, alors que *vivre* est toujours chez Aristote une *praxis*, et non une *poïesis*. Dire qu'il n'y a pas de corporéité prédiscursive, c'est oublier que ce sont des corps vivants qui parlent. Lorsque Aristote définissait l'homme comme "un vivant doué de *logos*", le *logos* (à la fois langage, calcul et intellect) apparaissait comme une possibilité, un pouvoir de ces vivants particuliers que nous sommes. À l'inverse, une position *a priori* spiritualiste et logocentrique conduit à subordonner intégralement l'être vivant à l'être parlant».

²⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes* § 44, Librairie Philosophique J. Varin, Paris 1980 «Parmi les corps de cette "Nature", réduite à "ce qui m'appartient", je trouve mon propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique; c'est le seul corps qui n'est pas seulement corps [*Körper*], mais précisément corps *organique*; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l'expérience, je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.); c'est le seul corps *dont je dispose d'une façon immédiate* ainsi que de chacun de ses *organes*».

³⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, étude 10. L'autore sviluppa le implicazioni ontologiche del discorso ermeneutico e pone a tema il tripode della passività, in cui traspare l'alterità insita nel *cogito* (*trépied de la passivité, et donc de l'altérité*). Il soggetto giunge a sé attraverso l'altro da sé, che assume la triplice forma del corpo, dell'estraneo e della coscienza. Tuttavia, il paradigma di alterità è costituito dalla corporeità, crocevia di passività e alterità, emblema del nesso costitutivo del *cogito* all'altro da sé. Il corpo è la prima forma di alterità, portatrice di un valore simbolico, che il *cogito* è chiamato ad ascoltare e interpretare.

Pertanto, pretendere che il *gender* sia separato dal *sex*, come sostiene la Rubin, o che il *gender* assorba il *sex*, come sostiene la Butler, significa misconoscere il ruolo che il corpo gioca nel processo di sessuazione, assoggettarlo totalmente all'evento discorsivo e ridurlo ad appendice manipolabile. Corpo e linguaggio sono da sempre intrecciati tra loro: come il linguaggio significa il corpo, così il corpo è significante, realtà che genera significato e chiede di prendere la parola: «Il logos “informa” il corpo, è vero. Però, in altro modo, si deve pur dire che il logos è pure “informato” dal corpo»³¹.

Pensiero della differenza sessuale

Il nesso costitutivo di corpo e linguaggio è sotteso al paradigma sulla sessualità umana che va sotto il nome di pensiero della differenza sessuale, che origina dal femminismo di area continentale, che ritiene la differenza sessuale un dato originario e costitutivo dell'essere umano e ne ricerca una comprensione più precisa e approfondita, al di là degli stereotipi tradizionali³². Secondo questa corrente di pensiero, se è vero che la sessualità umana non è un dato meramente organico, come sottolinea in maniera molto appropriata la teoria del genere, è altrettanto vero che non si tratta neppure di una mera produzione culturale. La sessualità va piuttosto intesa come intreccio di corpo e parola. Il corpo umano ha da sempre rilievo *anche* simbolico, che dischiude un orizzonte di senso: «La condizione naturale (biologica) è *nel contempo* simbolica»³³, in quanto «nell'uomo tutto ciò che è biologico ha anche un valore simbolico»³⁴.

Il dato costitutivo e ineludibile della differenza sessuale è evento generatore di senso, realtà significante che dischiude una molteplicità di significati, da cogliere e declinare culturalmente³⁵. È questo l'assunto centrale del pensiero della differenza sessuale, che si declina nel vissuto personale e di coppia.

³¹ C. VIGNA, *Sulla liquefazione del Gender*, in C. VIGNA (ed.), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 25-45: 38.

³² Cfr. R. FANCIULLACCI, *Il significare della differenza sessuale: per un'introduzione*, in R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO, *Donne e uomini. Il significare della differenza*, V&P, Milano 2010, 3-59.

³³ C. VIGNA, *Prefazione*, in C. VIGNA (ed.), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 5-9: 5.

³⁴ F. TUROLDO, *Gender e bioetica*, in C. VIGNA (ed.), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 177-196: 193.

³⁵ Cfr. S. AGACINSKI, *Politique des sexes. Précédé de Mise au point sur la mixité*, Seuil, Paris 2001, 57 «La nature donne le *deux*: les cultures inventent une multiplicité de déclinaisons possibles de cette dualité».

1) Vissuto personale. Come attesta la filosofa Françoise Collin, le teoriche del pensiero della differenza sessuale intendono la differenza sessuale come un dato inaggrabile e però indefinibile, rinunciando a qualsiasi costante del maschile e del femminile. Il motivo di questa indeterminatezza risiede nel timore di rinchiudere il maschile e il femminile entro schemi rigidi e prefissati³⁶.

D'altro canto, come suggerisce la filosofa Susy Zanardo, la differenza sessuale è realtà inevitabile e anche orientante, che non determina, ma suggerisce un certo modo di stare al mondo dell'uomo e della donna. Sebbene la differenza sessuale trascenda sempre la capacità del soggetto di dirla, non per questo si deve rinunciare a significarla. Per la Zanardo la radice del differire si ha nell'esperienza dell'amore e della generazione, in cui il contributo maschile e femminile sono diversi. Nella gestazione il corpo femminile è luogo per l'altro che apre alla vita, il corpo maschile si mette nell'altro per porvi la vita. La donna si dispone a recare in sé l'altro, l'uomo a portare sé in altro. Ecco perché la madre corre il rischio di divorare l'altro, il padre quello di mettersi davanti³⁷.

Il filosofo Carmelo Vigna rilegge l'evento d'amore nei termini di penetrazione maschile e ricezione femminile, che porta l'uomo a vivere il proprio corpo sotto la cifra della potenza e la donna dell'accoglienza. Anche l'evento della generazione apre a due vissuti differenti: nel seme del padre non c'è ancora un figlio, è la madre a generarlo, pertanto il padre *diventa* tale alla nascita del figlio, quando lo vede e conosce, la madre è tale in modo immediato, quando genera e ri-conosce il figlio nel proprio grembo. Così, il padre protegge la prole, la madre se ne prende cura. Questo spiega perché la paternità è segnata dalla distanza, fino al rischio di abbandonare il figlio, la maternità è segnata dalla vicinanza, fino al rischio di vivere in simbiosi col figlio³⁸.

L'evento della generazione va inteso in termini fisici ma anche trascendentali, in quanto la donna e l'uomo esperiscono la capacità del proprio corpo di essere abitato da altri e di abitare altri. È quanto indica l'analisi del vissuto dischiuso dalla differente morfologia e fisiologia maschile e femminile, che è fonte simbolica di senso. I ritmi e le qualità

³⁶ Cfr. F. COLLIN, "Différence et différend. La question des femmes en philosophie", in F. THÉBAUD (éd.), *Histoire des femmes en Occident. Le XX^e siècle*, vol. 5, Plon, Paris 1992, 243-273.

³⁷ Cfr. S. ZANARDO, *Gender e differenza sessuale. Un dibattito in corso*, «Aggiornamenti sociali» 65/5 (2014) 379-391.

³⁸ Cfr. C. VIGNA, *Sulla liquefazione del Gender*, 33-35.

specifiche della fisiologia maschile e femminile, così come la differente conformazione dei genitali, esterni nel maschio e interni nella femmina, fanno sì che il maschio sia incline a penetrare e plasmare il mondo, la femmina ad accoglierlo e custodirlo. La differente attitudine, transitiva e immanente, è attestata dalla fenomenologia, secondo cui il corpo media l'accesso del soggetto a sé, agli altri e al mondo, in quanto la persona si relaziona al reale a partire da come è *disposto* nel tempo e nello spazio³⁹.

L'insormontabile e ontologica differenza sessuale si rileva infine nell'asimmetria di desideri e sensazioni. L'emozione maschile si orienta più da sé all'altro, quella femminile più dall'altro a sé. Inoltre, il desiderio femminile è diffuso in tutto il corpo, quello maschile è concentrato soprattutto su un organo⁴⁰.

2) Vissuto di coppia. L'orizzonte di significazione dischiuso dalla differenza sessuale non riguarda solo il vissuto personale, ma anche di coppia. Come attesta la filosofa Luisa Muraro, le teoriche del pensiero della differenza sessuale considerano questa ultima come frutto di un processo di elaborazione condotto soggettivamente o al più nel rapporto col simile. Il motivo di questa chiusura in sé o nel rapporto col simile risiede nel timore di definire un sesso sul modello dell'altro e di ricadere in una visione funzionalistica di complementarità⁴¹.

D'altra parte, come suggerisce la Zanardo, la differenza sessuale è l'esito di un processo di elaborazione che avviene in un contesto relazionale, in particolare di coppia, in cui i soggetti maturano l'identità e si dispongono a donarsi vicendevolmente e ricevere dall'altro sessualmente differente ciò che da soli non sono né possono raggiungere. Senza differenza non si dà identità, poiché questa implica la comprensione di sé come identico *a sé* e diverso *da altri*. Senza l'altro differente il soggetto non si ritrova, in specie senza l'altro sessualmente differente, in quanto la differenza più radicale è quella sessuale, che riguarda tutte i registri del soggetto: «La coppia umana, per la complessità e pervasività di tutti i livelli di differenza (corporea, affettiva, psichica, cognitiva, di memoria e tradizione), appare come la forma dell'inter-soggettività originaria»⁴².

³⁹ Cfr. *Ivi*, 35-36.

⁴⁰ Cfr. H. VAN LIER, *L'intention sexuelle*, Casterman, Tournai 1968, 45-50.

⁴¹ Cfr. L. MURARO, *Prima lezione. La rivoluzione simbolica di partire da sé. Le tre ghinee di Virginia Woolf*, in R. FANCIULLACCI (ed.), *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, Orthotes, Napoli-Salerno 2011, 23-36.

⁴² S. ZANARDO, *La questione della differenza sessuale*, «Aggiornamenti sociali» 66/12 (2015) 833-844: 843.

La differenza sessuale s'inscrive nel soggetto come un limite, in quanto l'altro limita l'io, che si rende conto di non essere tutto e si accorge di non contenere in sé tutto l'umano. Il limite però non è necessariamente motivo di conflitto, come sostiene la teoria del genere, che mira ad abolirlo a favore dell'indistinzione sessuale. Il limite d'altra parte non è neppure mera vulnerabilità, come sostiene il pensiero della differenza sessuale, secondo cui l'incompletezza non si risolve nella relazione col differente, ma si elabora in sé e nella mediazione col simile. Piuttosto, il limite è anche ricchezza, in quanto la differenza sessuale apre il soggetto all'alterità, all'altro modo di essere un essere umano a sé inaccessibile, e invita a ricercarsi nell'altro, senza cui l'io non consiste: «In quanto significante di alterità, la differenza sessuale è il luogo dove s'impara a desiderare l'altro»⁴³.

La relazione tra uomo e donna non è dunque ineluttabilmente destinata a configurarsi nella prospettiva del dominio e della rivalità, come sostiene la teoria del genere, e neppure in quella della vulnerabilità, come sostiene il pensiero della differenza sessuale, ma può assumere la conformazione della mutua e reciproca rivelazione, in quanto il maschio e la femmina, l'uomo e la donna, il padre e la madre, si comprendono l'uno in relazione all'altra. Il soggetto comprende sé in riferimento e differenza rispetto a ciò che è l'altro modo, a sé inaccessibile, di essere un essere umano.

⁴³ S. ZANARDO, *Differenza di genere e differenza sessuale*, in C. VIGNA (ed.), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 13-24: 24.

Excursus 1: gender theory, post e transumano

La *gender theory*, che propende per una lettura meramente culturale della sessualità umana, condivide alcuni presupposti teorici col post e transumanesimo, che propendono per la manipolazione dei processi vitali, anche umani, che sarebbe lecita e anzi auspicabile in vista del superamento (*post*) e del miglioramento (*trans*) della condizione umana. La biografia non sarebbe condizionata, ma sarebbe totalmente emancipata dall'equipaggiamento genetico, in quanto non esisterebbe un *umano* immutabile, al contrario, la natura coinciderebbe con la cultura, che nell'era tecnologica assumerebbe i tratti dell'artificiale⁴⁴. Si configura così la pretesa di manipolare la realtà biologica e psichica del soggetto, che costituisce la nuova disputa sull'*humanum*⁴⁵.

La contiguità tra post/transumano e teoria del genere è comprovata dalla visione promossa dal *femminismo postumano e transumano*, secondo cui l'effettiva liberazione femminile sarà resa possibile dalla fusione del soggetto con la macchina, che consentirà di fuoriuscire dalla logica sessuale binaria maschio-femmina. È quanto auspica Donna Haraway, caposcuola della *cyborg theory*, che estende il progetto di decostruzione del genere al dato biologico della sessualità⁴⁶. È quanto paventa Rosi Braidotti, che invita a concepire il soggetto come sintesi di un divenire nomade, costituito nella sua transitorietà da processi umani e non-umani, organici e inorganici⁴⁷. Ed è quanto prospettano le teoriche della bioetica femminista radicale, che rivendicano il potere di disporre del proprio corpo e, con l'ausilio tecnologico, emanciparsi dalla riproduzione e dalla maternità, e così affrancarsi dal giogo imposto loro dalla natura⁴⁸.

⁴⁴ Cfr. F. VIOLA, *Umano e post-umano: la questione dell'identità*, in F. RUSSO (ed), *Natura, cultura, libertà*, Armando, Roma 2010, 89-98.

⁴⁵ Cfr. C. RUINI – G. QUAGLIARIELLO, *Un'altra libertà. Contro i nuovi profeti del paradiso in terra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, 116 «La nuova questione antropologica tende non soltanto a interpretare l'uomo, ma soprattutto a trasformarlo, e questo non limitatamente ai rapporti economici e sociali come avveniva nella prospettiva del marxismo, ma assai più direttamente, e radicalmente, nella nostra stessa realtà biologica e psichica».

Il sintagma «questione antropologica» è stato coniato e utilizzato per la prima volta dal Card. Camillo Ruini nel 2002, in occasione della Prolusione all'Assemblea Generale della CEI. L'espressione richiama quanto Giovanni Paolo II qualche anno prima aveva definito «controversia sull'*humanum*» (Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio a Monsignor Angelo Scola, Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense in occasione dell'apertura del Nuovo Anno Accademico*, 7 novembre 1996).

⁴⁶ Cfr. D. HARAWAY, *A Cyborgs Manifesto*.

⁴⁷ Cfr. R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Polity, Cambridge 2013.

⁴⁸ Cfr. S.M. WOLF (ed.), *Feminism & Bioethics. Beyond Reproduction*, Oxford University, New York 1996.

La pretesa di controllare la biologia e la psiche del soggetto è ascrivibile a diverse radici filosofiche. Si pensi a René Descartes, che al principio della modernità definì l'io come sostanza pensante, che sarebbe indipendente dall'elemento materiale⁴⁹. In tal modo, il pensatore francese minò l'unità spirito-corporea e diede avvio alla scissione moderna tra empirismo e razionalismo. Si pensi a Friedrich Nietzsche, che al principio della post-modernità ingiunse di andare oltre l'uomo, nella convinzione che questi non sarebbe altro che volontà di potenza, che si fa nell'azione⁵⁰. In tal modo, il pensatore tedesco propiziò la rimozione definitiva del soggetto come unità spirito-corporea, che fu definitivamente operata dall'esistenzialismo radicale, secondo cui non ci sarebbe alcuna essenza che precede e fonda l'esistenza, secondo il motto di Jean-Paul Sartre: «L'uomo non è altro che ciò che si fa»⁵¹.

Il convergere del post e transumanesimo, che de-biologizzano la persona, con la teoria del genere, che de-naturalizza la sessualità, aiuta a cogliere la visione antropologica oggi culturalmente dominante, secondo cui il soggetto sarebbe libertà pura, affrancata da ogni vincolo, anche dalla corporeità. È quanto attesta in maniera emblematica un testo del 1975, relativo al sistema sesso/genere, in cui Gayle Rubin auspicava e paventava l'avvento di una società androgina, in cui l'anatomia risultasse accidentale in riferimento all'identità e agli stili di vita del soggetto: «Il sogno che trovo più stimolante è quello di una società androgina e senza genere (ma non senza sesso), in cui l'anatomia individuale sia irrilevante ai fini di chi si è, cosa si fa, e con chi si fa l'amore»⁵².

L'icastica affermazione della Rubin, secondo cui il corpo sessuato sarebbe accidentale nella determinazione di sé e nell'esercizio della sessualità, attesta la liquefazione della differenza sessuale operata da quanti equiparano il transgenderismo e l'omosessualità all'eterosessualità. Attenuare la portata della differenza tra soggetti cisgender e transgender e tra soggetti eterosessuali e omosessuali significa infatti attenuare la portata della differenza sessuale stessa.

⁴⁹ Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Fayard, Paris 1987, 33.

⁵⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Zur genealogie der moral*, C. G. Naumann, Leipzig 1892, 27.

⁵¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1996, 29-30 [tr. nostra].

⁵² G. RUBIN, *The Traffic in Women*, 204 [tr. nostra].

La fluidità di genere e sessuale esprimono la pretesa del soggetto post-moderno di vivere la sessualità in maniera del tutto indipendente dal proprio essere maschio o femmina, e attestano l'evaporazione o comunque l'indistinzione identitaria, che di per sé implica non solo la capacità del soggetto di riconoscersi distinto dall'alterità ma implica anche in una certa misura la capacità di riconoscersi continuo nel tempo: «Il concetto d'identità si riconduce a quello di unità, che comprende due aspetti: indivisione intrinseca e distinzione da ogni altro unum est indivisum in se et divisum a quolibet alio: identico è ciò che è uno nella sostanza pur nella molteplicità e successione delle sue determinazioni accidentali»⁵³.

A fronte della rivendicazione del soggetto contemporaneo di vivere e praticare la sessualità nelle forme più svariate, va certamente condannato ogni comportamento che, a causa dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale del singolo, leda la sua dignità. D'altra parte, è doveroso interrogarsi sull'idea secondo cui tutte le identificazioni identitarie e tutti gli orientamenti sessuali andrebbero posti sullo stesso piano, in quanto costituirebbero una semplice variante della sessualità. È altresì doveroso interrogarsi sulla bontà di avallare e sostenere determinate scelte personali, indicandole peraltro come modelli da perseguire.

⁵³ S. VANNI ROVIGHI, *Identità*, Enciclopedia Filosofica Vol. 6, Bompiani, Milano 2006, 5470-5471.