

## Per un'etica delle differenze sessuali

Damiano Migliorini\*

SOMMARIO. – L'autore analizza l'origine e il significato dell'espressione 'Etica della Differenza Sessuale' (EDS); contestualizzandola nel paradigma del 'Pensiero della Differenza Sessuale' (PDS), del quale vengono evidenziate potenzialità e aporie emerse nel dibattito interno al femminismo. Vengono poi illustrate e valutate alcune possibili interpretazioni di tale etica sviluppatesi nel contesto filosofico italiano. L'autore propone un confronto critico con altri modelli, ad esempio le teorie *queer*, cercando di far emergere come il pensiero della differenza sessuale si apra alla destabilizzazione prodotta dall'emergere di nuovi soggetti (gay e lesbiche, transessuali, intersessuali) e le relative conoscenze scientifiche. Viene quindi proposto l'aggiornamento al plurale 'Etica delle Differenze Sessuali' elencando quali possano essere le assunzioni metodologiche, contenutistiche (tra cui l'elaborazione di un modello relazionale in tutte le discipline scientifiche) e le declinazioni disciplinari (anche in ambito psicoanalitico) di un'etica così definita. Con un riferimento concreto alla discussione sulla cosiddetta 'ideologia gender', nella quale i protagonisti hanno spesso mostrato una certa difficoltà a implementare un'etica delle differenze.

*Parole chiave:* Differenza sessuale; etica, *gender studies*; femminismo; *nature-nurture debate*.

### Etica della differenza sessuale: origine e significato del termine

L'espressione 'Etica della Differenza Sessuale' (EDS, di qui in avanti) e il relativo concetto – anticipato da Virginia Woolf e Simone de Beauvoir – sono solitamente collegati all'omonima opera del 1985 di Luce Irigaray (trad. it. 1987), autrice che, con Juliet Mitchell (1976), ha mosso una radicale critica al pensiero psicoanalitico di Freud e Lacan (cf. Irigaray, 1976; De Carneri, 2019). L'opera si colloca all'interno del cosiddetto 'Pensiero della Differenza Sessuale' (PDS) di cui ora si tracciano alcune coordinate; rispetto all'etica femminista, nella quale è possibile identificare una corren-

---

\*Laureato in Scienze Filosofiche e in Scienze Religiose. Ha conseguito il dottorato in Scienze Umane a Verona. Attualmente insegna nella scuola superiore. Ha pubblicato vari articoli e testi di Filosofia della Religione e sui Gender Studies.

E-mail: damigliorini@gmail.com

te con al centro il tema dell'emancipazione e una fondata sulla valorizzazione della specificità femminile (Guaraldo, 2008, p. 87), l'EDS afferisce alla seconda, a sua volta associata all' 'etica della cura' di Gilligan (1987), secondo la quale donne e uomini sviluppano ragionamenti morali diversi per modalità e contenuti (Guaraldo, 2008, p. 89). La presunta *specificità* del femminile, del resto, è uno dei tratti salienti proprio del PDS. Nell'opera ricordata, infatti, Irigaray (1987) denuncia la riduzione del femminile al maschile, il femminile pensato come mancanza riguardo al maschile.

Nel testo di Irigaray (1987), EDS rispecchia e approfondisce il PDS ormai in formazione, configurandosi come rispetto del femminile e come necessità di permettere alle donne di narrarsi, di costruire una socialità-comunità femminile dove le donne imparino l'amore di sé (attraverso la relazione madre-figlia e la relazione tra donne). PDS non mira all'omologazione con il maschile – fatte salve le conquiste sociali in termini di parità d'accesso alle risorse (Tommasi, 2019; cf. Diotima, 1987) – bensì “nasce per una necessità avvertita dalle donne di ricercare liberamente espressioni, pratiche politiche, azioni in fedeltà al proprio desiderio” (Zamboni, 2015) e al proprio corpo. È animato da una “passione per la differenza sessuale”: nasce “dall'esperienza singola di ciascuna donna” che esprime il suo punto di vista, corporeo e sessuato, sul mondo. Le donne, infatti, secondo le pensatrici della differenza, hanno una specificità riguardo al meccanismo intellettuale – dovuta alla loro differente natura corporea e in particolare all'esperienza della gestazione (Zanardo, 2014) – e devono conseguentemente sviluppare un sapere femminile, un linguaggio e un discorso che parta da “due soggetti”, il maschile e il femminile, senza sacrificare il secondo a vantaggio del primo. Il PDS rifiuta l'eguaglianza tra uomini e donne perché presuppone che esistano corpi irriducibili da cui dipendono identità irriducibili: una differenza ontologica primaria rispetto a qualsiasi elaborazione astratta. EDS indica, allora, il rispetto dovuto alla specificità e reciprocità dei due generi che si traduce appunto nel *fare spazio* alla costruzione del mondo propria di entrambi i soggetti sessuati.

Giova ricordare che il PDS è stato oggetto di accesi dibattiti, anche alla luce dell'evoluzione del pensiero femminista nel senso imposto, tra molte altre, da Teresa De Lauretis, Rosi Braidotti e Judith Butler (esponenti del pensiero post-genere, o di femminismo radicale, o *queer*, a seconda dei casi). Una *prima critica* riguarda l'eccessiva enfasi data a qualità specifiche femminili, con poca considerazione della loro natura storica e dell'influenza culturale e performativa del linguaggio dominante. Secondo tale critica, PDS ha una posizione ingenua rispetto al linguaggio, ai codici simbolici, parlando di *natura* senza problematizzarne il concetto (Zamboni, 2015), postula un'identità naturale della donna – pur continuando a negare la sua universalità – che dovrebbe essere conseguente al suo corpo, mentre De Lauretis e Butler preferiscono sottolineare che ogni corpo (e il relativo desi-

derio, oppure la relativa identità di genere) ha una sua specificità inoggettivabile, fino a spingersi a sostenere che non esistono *identità naturali*, ma piuttosto identità storiche *naturalizzate*. Vi sono dunque delle specificità femminili *maggioritarie*, ma non universali. Anche nelle speculazioni di Butler, tuttavia, resta inspiegata la relazione tra corpo biologico e identità, quanto il primo sia l'inaggirabile, per quanto anche culturalmente costruito dal genere attraverso la sua performatività.

In sintesi, se nel PDS si preferisce contrapporre (pur nella reciprocità) a un'identità maschile una femminile, nel pensiero *queer* – variamente declinato – si preferisce abolire l'idea che vi sia un'identità tipicamente femminile applicabile a più soggetti. Del resto, nessuno si sognerebbe di pensare che vi sia un modo specifico di essere maschi valido per tutti: chiunque ha fatto esperienza delle più antitetiche modalità in cui un maschio è uomo. Per quale motivo, per le donne, il corpo dovrebbe essere più vincolante rispetto all'infinita espressività maschile?

Il PDS ha comunque al suo interno varie posizioni più o meno radicali (è difficile perfino capire dove collocare Irigaray stessa).<sup>1</sup> Se ciò che conta è l'esperienza della *singola donna*, di per sé il PDS si apre al pensiero *queer*, riconoscendo al vissuto individuale un carattere di unicità. Questo conduce proprio alla *seconda critica*, che riguarda il punto di partenza: il PDS non può configurarsi come un'elaborazione univoca, giacché tra i suoi presupposti vi è che “nessuna donna può parlare al posto di un'altra”, perché il rischio sarebbe di creare una teoria oggettiva sulla donna che il PDS vuole evitare (perché l'oggettività è un'imposizione del *logos* maschile). Così, il PDS “non detta mai significati stabili” (Zanardo, 2015, p. 835), bensì si pone come un postulato: la differenza tra uomini e donne c'è, ma come esprimerla *storicamente* dipende dalle soggettività femminili. Differenza “ineliminabile ma inafferrabile” (Zanardo, 2015, p. 836), dunque: le pensatrici che si identificano col PDS ritengono che il corpo sia “in gran parte inconscio, così che la nostra esperienza del corpo non può essere oggettivata”.<sup>2</sup> Esperienza inafferrabile, sebbene la differenza tra uomo e donna ci sia e si dia in modo evidente, ineliminabile.

L'inafferrabilità è però una caratteristica corrosiva, tanto da porre il PDS sulla linea della *crisi della ragione* e del sapere universale che ha determinato “l'allontanamento dai modelli di razionalità” della tradizione occidentale (Coli, 2002, p. 47). Questo perché, rifiutando la codificazione di un *universale Donna*, tale pensiero diventa errante, asistemico, vicino alla soggettività e non all'universalità. In questo modo, esso si configura come una pratica, senza un Assoluto Femminile che ricadrebbe “in una nuova cristal-

<sup>1</sup>Cf. Cavarero, 2002, pp. 100-105; Lennon, 2014.

<sup>2</sup>Zamboni, 2015.

lizzazione del pensiero” (Colì, 2002, p. 48). Caratteristica del pensiero femminile, allora “è quella di essere lontano dall’arroganza e dalla presunzione di poter rappresentare gli assoluti della ragione [...] perché consapevole della complessità e della pluralità delle realtà”, accettando la destabilizzazione “che alla complessità e alla molteplicità sempre si accompagnano” (Colì, 2002, p. 52). Si tenga presente che il PDS è l’erede di un più generale ‘pensiero della differenza’ che, attraverso forme diverse di nominalismo (cf. Rodriguez-Pereyra, 2019), intende valorizzare appunto le infinite differenze delle singolarità contro la tendenza alla riduzione ad Uno, al Sistema, all’Identico. Dal lato delle Differenze si possono inscrivere i pensatori come Scoto, Kierkegaard, Nietzsche, Deleuze, Derrida, mentre dal lato del Sistema troviamo Platone, Aristotele, Tommaso, Hegel (solo per fare degli esempi emblematici).

Da questo punto di vista si tratta di un pensiero che naturalmente si apre alla destabilizzazione prodotta dall’emergere di nuovi soggetti: gay e lesbiche, transessuali, intersessuali. Corpi che a modo loro ridefiniscono e sconvolgono il perimetro del genere femminile, portando a compimento l’opera di de-binarizzazione già avviata dal pensiero femminista. Tuttavia, com’è noto, le elaborazioni femministe *post-genere* che, a partire da queste esistenze altre, mettono in discussione la presunta naturalità del sesso e del desiderio (cf. Recalcati, 2012), sono state spesso rifiutate dalle femministe della differenza, proprio per la presunta minaccia all’esistenza di una specificità femminile.

La prospettiva descritta da Colì, invece, intravede un’EDS nel “riconoscere che l’altro uomo o donna, bianco o nero, cattolico o musulmano, è differente da me, accettando che il suo diritto all’esistenza [...] apre a *tutte le forme di differenza* una grande possibilità di coesistenza” (Colì, 2002, p. 48, corsivi aggiunti). È netta la distanza dall’etica della cura: se un’essenza femminile è di difficile o non auspicabile definizione, l’etica della cura tende a riproporre gli stereotipi sulla donna, intesa come entità astratta con caratteristiche fisse per tutte le donne. Per evitare questo rischio, ben oltre la prospettiva del “rispetto delle diversità” proposta da Colì, è stata avanzata l’ipotesi di un’*etica della vulnerabilità* basata su un soggetto nomade, non padrone dei propri atti (Guaraldo, 2008, pp. 96-100),<sup>3</sup> su cui non possiamo però indugiare.

## Altre interpretazioni nel contesto italiano

Nel panorama italiano più recente è possibile incontrare altre interpreta-

---

<sup>3</sup>Non è l’unica accezione: cf. Bagnoli, 2016.

zioni dell'EDS. Secondo Vigna, ad esempio, l'EDS è un caso speciale dell'etica dell'intersoggettività, la quale comprende “il rapporto *generale* tra uomo e donna in quanto “generi” diversi” (Vigna, 2001, p. 231), il riconoscere l'altro come soggettività sessuata (Vigna, 2001, p. 233). Vigna propende però per una lettura essenzialista di tale etica giacché, a suo avviso, maschi e femmine hanno ovvie diversità psicologiche (e *diversità trascendentali*) complementari, sebbene siano ciascuno per sé delle *totalità*, cioè possano sussistere senza l'unione con l'altro sesso. L'incontro tra soggettività desideranti, allora, può essere *conflittuale* (un rapporto di dominio, dove la differenza è usata come un'arma) oppure di *riconoscimento reciproco* (la differenza si realizza nel dono reciproco) (Vigna, 2001, pp. 240-41).

Nonostante Vigna escluda che l'EDS sia un'etica del comportamento sessuale, ci sono degli elementi nel suo testo che declinano in tal senso. Ad esempio, egli interpreta l'omosessualità come chiusura all'altro sesso e come “estremo della trasgressione predatrice”, che si oppone alla fecondità come “estremo dell'integrazione riconoscente” (Vigna, 2001, p. 247). Per antitesi, dunque, l'EDS diventa un'etica della coppia eterosessuale, dove i partner devono riconoscersi uguali nella differenza, qualsiasi ordine interno la coppia crei (i ruoli attribuiti liberamente all'interno di essa) (Vigna, 2001, pp. 249-253). Tuttavia, in Vigna risulta che ai soggetti spettino ruoli distinti assegnati per natura. Posizione dubbia, dal momento che non è dimostrato che a determinati corpi debbano corrispondere certi atteggiamenti (Migliorini, 2017, pp. 57-61).

Per Fanciullacci (2010, p. 9), invece, EDS non può essere l'invenzione “di regole e prescrizioni [...] per gestire in maniera moralmente buona [...] la relazione di coppia”. Tale etica deve piuttosto costruirsi intorno al riconoscimento delle singolarità, con la consapevolezza che “l'attuale crisi di un ordine più o meno unitario di possibili risposte alla questione della differenza innesca un moltiplicarsi di tali risposte: gli uomini e le donne si trovano così a esercitare più libertà, per lo meno nella scelta tra le molteplici possibilità, se non nell'invenzione di una propria traiettoria” (Fanciullacci, 2010, pp. 53-54).

Secondo Boella, la differenza può diventare esclusione quando è essenzializzata a partire da un universale: “La differenza è invece liberatoria quando non significa più devianza che esclude, pietrificazione in una natura e caratteri fissi, ma specificità, variazione, eterogeneità” (Boella, 2008, p. 5). Come già si sottolineava, anche secondo Boella l'oggetto dell'etica è l'esistenza di *donne* – non della Donna – come luogo d'esperienze multiple, complesse, anche contraddittorie (Boella, 2008, p. 5). Boella ritiene allora che l'EDS sia, a partire da Irigaray, la “distruzione dell'ordine patriarcale e ricostruzione dell'ordine simbolico in nome della libertà della donna di essere se stessa” (Boella, 2008, p. 8). Questa interpretazione ben si adatta allo scopo che un'EDS può prefiggersi riguardo a tutte le minoranze sessuali. Essa, pro-

segue l'autrice, non è un'etica femminista o di moralità femminile, laddove queste espressioni indichino un'etica elaborata a partire da certe sensibilità femminili (Boella, 2008, p. 10). In termini generali, dunque, “la differenza è un valore. Non solo in senso contenutistico (le virtù, le qualità femminili [...]), ma come forma di sentire, di pensare e agire valida per la costruzione dell'umano”. Un'EDS “filosoficamente radicale fa appello a una trasformazione di sé, del proprio sguardo e atteggiamento verso il mondo: nuovi valori escono dall'ombra [...] invisibilità secolari del mondo femminile vengono riscattate” (Boella, 2008, p. 17). Quest'etica è un atteggiamento di fondo nei confronti di tutte le invisibilità, di tutte le esistenze soffocate.

### Dal singolare al plurale

Traspare talvolta dai testi un'ulteriore interpretazione dell'EDS: come tutela dell'esistenza di eterosessualità e dimorfismo, cui si può aggiungere la tutela di una serie di *modi* (ruoli di genere) di essere uomini e donne.<sup>4</sup> Ricci Sindoni, ad esempio, esplicita i timori che agitano molti pensatori (sebbene confonda tra loro questioni assai diverse, coprendo con il termine-ombrello *androgynismo* realtà molto lontane tra loro, come l'orientamento sessuale, i ruoli di genere, le mode, l'ermafroditismo<sup>5</sup>) evidenziando che, a suo modo di vedere, la tutela dell'umanità consiste nel tutelare l'esistenza di dimorfismo, eterosessualità, e dei ruoli di genere che ne conseguono (Ricci Sindoni, 2008, pp. 46-47).

Se tale è il *non detto* di alcuni autori che si cimentano in riflessioni su questi temi, è bene esplicitarlo. È opportuno portare a coscienza le paure inconse che portano a produrre pagine piuttosto confuse. In linea con le preoccupazioni espresse da Ricci Sindoni, ad esempio, è anche il recente documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica (2019), che a sua volta riassume una mentalità riscontrabile in non poche pubblicazioni afferenti al medesimo ambiente culturale. Nel documento si afferma che la (non ben precisata) ‘cultura gender’ avrebbe “la tendenza a cancellare le differenze tra uomo e donna, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale” (n. 1). La preoccupazione di una parte del mondo cattolico è dunque quella che vengano cancellate le differenze tra uomini e donne. Di quali differenze si parli non è chiarito. Difficile si possa parlare di quelle corporee, dal momento che sono date alla nascita e non si

---

<sup>4</sup>Ricci Sindoni (2008, p. 30) parla appunto di custodire la distanza e tutelare l'eterosessualità (2008, p. 41).

<sup>5</sup>Ricci Sindoni (p. 25) dimentica che il mito dell'androgino racconta anche l'amore tra persone dello stesso sesso. I miti greci sono “un commento a ogni aspetto importante della vita” (Casertano, 2009, p. 21) e il mito in questione parla anche dell'omosessualità.

trova nella cultura gender una negazione del dimorfismo. Il riferimento è probabilmente a una serie di attitudini, ruoli, comportamenti (etc.) che dovrebbero corrispondere *naturalmente* alla donna. Ora, certamente la cultura di genere relativizza tali differenze, mostrando che esse sono spesso dovute alla cultura e al momento storico. Ciò che i femminismi vogliono ottenere è la libertà per la singola donna di *esprimersi nel modo che ritiene adatto a sé*. Abbiamo visto che anche il PDS – dal quale il documento attinge il lessico, stereotipandone però i contenuti – non spinge a identificare caratteristiche universali, bensì invita le donne a trovare la propria traiettoria esistenziale unica e irripetibile. Il documento dimentica che tutte le posizioni filosofiche presenti nel dibattito femminista tengono insieme, da un lato, l'esistenza di un corpo-dato e, dall'altro, l'influenza culturale che sul corpo si esercita. Il mistero di tale interazione non permette d'identificare un *naturale* per tutte le donne, pur ammettendo che il corpo sia un inaggiungibile fattore di influenza. Le 'culture gender' – il plurale è sempre d'obbligo quando non si voglia ridurre la pluralità di voci a un feticcio contro cui scagliarsi – affermano la necessità di creare una società in cui ciascuno possa determinare il modo di vivere la propria identità.

Il documento prosegue sostenendo che la 'cultura gender' “nega la differenza e la reciprocità naturale di uomo e donna” (n. 2). Sulla differenza si è già detto: nelle varie teorie sul genere non si nega mai la differenza tra individui, di cui la differenza maschio-femmina fa parte. Sicuramente si nega la reciprocità naturale – intesa come destino all'eterosessualità – tra uomo e donna. Rifiutare l'*eteronormatività* (il destino a vivere nella coppia uomo-donna), però, non significa voler cancellare l'eterosessualità. Una negazione simbolica non è una negazione materiale ed è pernicioso confonderle (Migliorini, 2018, pp. 189-193). Ad oggi né l'eterosessualità, né il dimorfismo sono minacciate da alcunché. Al più è data una visibilità maggiore ad alcune identità sessuali poiché solo ora hanno (ri)preso parola, pur restando percentualmente minoritarie. Inoltre, femminismi e movimenti LGBT\* non mettono in discussione l'ordine delle generazioni (nessuno rivendica l'incesto!) né l'ordine della generazione (bisessuata), sebbene alcuni avochino l'allargamento delle possibilità della filiazione (che è *anche* sociale, convenzionale).

Il maschile e il femminile biologico, dal punto di vista della specie umana, sono ontologicamente necessari, giacché la *forma umana* si incarna in essi per potersi riprodurre; o almeno finora ha assunto questa strategia riproduttiva. Riconoscere la possibilità di amare da parte di altre identità sessuali sane (biologiche o psichiche, o entrambe) non minaccia l'esistenza del dato ontologico. Certo, alcune speculazioni filosofiche ipotizzano futuri mutamenti della strategia riproduttiva umana tramite la tecnologia, dove uno dei due sessi non è più necessario. Qui si sconfinava nel campo delle *teorie critiche*, ma non sembra che il problema di un'EDS, ad oggi, sia quel-

lo di garantire l'esistenza del dimorfismo (come strategia riproduttiva) e dell'eterosessualità (o almeno della bisessualità) come correlativo affettivo. Non esiste cioè all'orizzonte il pericolo di un sesso che decida di cancellare l'altro. Alcune speculazioni femministe o del cosiddetto *post-umanesimo* si sono spinte a ipotizzare questo futuro distopico – un'umanità fatta di un essere umano ibrido, ermafrodita, sintesi dei due sessi e capace di riprodursi – ma si tratta appunto d'*esperimenti mentali*, usati criticamente per demolire false naturalizzazioni.<sup>6</sup> Non sono certo rivendicazioni attuali delle donne o dei movimenti LGBT\*.

Dal punto di vista della pura speculazione è tuttavia possibile chiedersi se la differenza sessuale sia essenziale per l'essere umano (Vigna, 2008, p. 67). Sempre dal punto di vista dell'esperimento mentale, un'umanità fatta di ermafroditi capaci di riprodursi sarebbe ancora a pieno titolo umana. Questi esperimenti mentali rendono ancora più misterioso il nostro esserci (prevalentemente) come maschi e femmine. L'esistenza di un'umanità senza maschi e femmine, tuttavia, non è un problema del presente. Ai nostri giorni un'EDS si dovrebbe preoccupare di ciò che la natura *già offre al pensiero*, da millenni: l'esistenza di tante identità sessuali (fisiche e psicologiche) naturali, amori e modalità di filiazione.

Le femministe della differenza sottolineano che la differenza sessuale è originaria e il corpo sessuale permette una differente esperienza maschile o femminile (Zanardo, 2010, pp. 163-212). Questo discorso può essere accettato – preservandone gli indubbi meriti teoretici e storici – se esteso e invertito per ogni corpo, come ha proposto la teologa Vantini (2019), la quale, dopo aver ricordato che l'evidenza dell'amore omosessuale smaschera l'illusione dell'universale-eterosessuale e dei linguaggi ordinati etero-centrici, sostiene che il contatto con i soggetti *scomodi* porta “a parlare, pensare e agire in modo nuovo, con [...] un reale rispetto delle differenze tra noi. In questo gioco di relazioni, nessuno comunque dovrebbe mai prendere la parola al posto dell'altro”. Sebbene la differenza sessuale sia fondamentale, ricorda Vantini, perché ogni pensiero è sessuato, il problema “riguarda il modo in cui intendiamo tale differenza”, se la schiacciamo sull'essentialismo, senza “prestare attenzione al desiderio e alla libertà delle donne e degli uomini reali”, così dimenticando che

“il senso della differenza, secondo Genesi, è custodito in Dio. Non è disponibile all'umano che se ne vorrebbe servire fin da subito. La [...] questione della differenza sessuale non coincide con la questione dell'eterosessualità. [...] Non possiamo chiamare in causa la differenza sessuale per riconfermare e proteggere un mondo di prassi escludenti, che si ostina a fingere di non vedere la complessità delle storie”.

---

<sup>6</sup>Per un approfondimento: Tripodi, 2011.



Un'attenzione che ci permetta di vedere e proteggere le vulnerabilità che, spesso inconsapevolmente, il nostro sistema percettivo e culturale ci impedisce di cogliere, e talvolta ci spinge a creare (Zanetti, 2019).

Qui PDS e pensieri *queer* trovano una convergenza (cf. Migliorini, 2020). Ammesso che la donna e l'uomo sperimentino forme d'amore diverso (*dentro di sé, fuori di sé...*), questo vale anche per altri corpi (si pensi all'omosessuale passivo). È quindi indispensabile *tutelare* (permettere l'esperienza piena) la specificità e sopravvivenza di ogni esperienza corporea. Questo non consiste nell'esaltarne una a scapito di altre, ma di tutelarle tutte pur accettando come dato di fatto che, ad oggi, vi siano delle esperienze maggioritarie.

L'esperienza del mondo attraverso la sessuazione è dunque *fondamentale* e nella maggior parte dei casi le persone sperimentano il mondo a partire da un corpo maschile o femminile; ma esistono diversi altri corpi e identità sessuali che non rientrano in questo binarismo (*entium varietates non temere esse minuendas*). Che esperienza vive una persona trans nel corso della sua transizione corporea? Che esperienza vive un omosessuale passivo, o una donna lesbica? E un intersessuale? Un eterosessuale che talvolta si traveste o ha comportamenti sessuali omosessuali occasionali, che tipo di realtà psichica incontra dentro di sé, quale tipo di curvatura fenomenologica dà al suo incontro con la realtà?

Si sarà intuito, dunque, che la posizione qui difesa è affine a quella di Boella e Coli, senza tuttavia rinunciare alla facoltà propriamente umana di universalizzare. Quest'ultima si è rivelata troppo proficua nella nostra millenaria indagine sul mondo per essere abbandonata a cuor leggero. Si può e si deve però cercare un giusto equilibrio tra l'insostenibile soggettivismo epistemico di certe speculazioni femministe e l'altrettanto vituperato oggettivismo del pensiero maschile (e scientifico). È giusto infatti tener sempre presente che, quando elaboriamo degli schemi, dei sistemi, degli universali, stiamo sempre compiendo un'opera di approssimazione. La realtà non coincide con quegli schemi. In particolare, il soggetto umano sfugge costantemente alle categorizzazioni, sebbene sia possibile, entro certi limiti, descrivere un soggetto attraverso categorie universali. Nella storia del pensiero la *fuggevolezza* o *unicità* della persona rispetto agli universali è stata espressa in vari modi: come *incomunicabilità* dell'essenza in Tommaso, come *haecceitas* in Scoto, come *quel singolo* in Kierkegaard, come *Volto* in Lévinas, come *natalità* che crea *pluralità* (ambito proprio e base della politica) in Arendt. L'etica delle differenze potrebbe allora riguardare proprio questa consapevolezza, epistemica ed etica allo stesso tempo.

Lo slittamento dal singolare 'Etica della Differenza Sessuale' al plurale 'Etica delle Differenze Sessuali' è dunque inevitabile, anche per il PDS, date le premesse teoriche che abbiamo visto. Tale etica al plurale, sempre per usare le parole di Coli, sfugge "alla tentazione sempre presente di voler rendere più chiara ed evidente l'essenza dell'altro per uniformarlo a noi". L'altro conserva

“una parte invisibile di sé [...] non omologabile al nostro io, visto che non è possibile conoscere l’altro in maniera definitiva ed ogni definizione non riesce a raggiungere l’unicità delle cose che vuole definire” (Coli, 2002, pp. 56-57).

### Lineamenti di un’etica delle differenze sessuali: declinazioni disciplinari

Quella appena configurata è però, davvero, un’Etica delle Differenze *Sessuali* (EDSi)? Il dubbio è legittimo, dal momento che, parlando di generica accettazione della persona nella sua unicità, tale etica sembra essere una copia dell’etica della responsabilità. Cosa potrebbe contraddistinguere allora un’EDSi rispetto a un generico invito all’accoglienza dell’altro? Forse non il metodo, né probabilmente i contenuti (che sono variabili nel tempo), ma il fine: tutelare la libertà delle minoranze sessuali. Qui il ragionamento si riallaccia alla disputa, già brevemente accennata, riguardo all’esistenza di un’etica femminista. Ritengo infatti che quest’ultima abbia come specificità il *fine*, la liberazione delle donne dalle discriminazioni: vuole garantire alla donna di poter vivere la libertà come la vive un uomo. Allo stesso modo, un’EDSi dovrebbe avere di mira la liberazione delle minoranze sessuali, in tutti gli ambiti in cui essa si implementa.

L’EDSi potrebbe poi tradursi anche in un’*etica della produzione etica*, consistente nell’ascoltare la complessità delle situazioni, delle pratiche mediche e psicoterapeutiche, della varietà di posizioni teoriche (antropologiche, filosofiche), la complessità della vita che si realizza in mille configurazioni psichiche, che di frequente richiedono interventi personalizzati. Un ascolto attento, propedeutico alla formulazione di posizioni etiche. Come ho avuto modo di argomentare altrove, in ambito cattolico si è spesso caduti nell’errore di costruire un’etica su dati scientifici o medici parziali, o su un’antropologia costruita a partire da una fenomenologia incauta, basata su un’osservazione parziale della realtà (Migliorini, 2018, pp. 232-243). L’etica non può prescindere dall’antropologia, la quale consiste appunto nel descrivere *chi è l’uomo*, quali sono le sue caratteristiche, ma anche come esse vengano a formarsi (all’interno di diverse culture). Per fare ciò è necessario conoscere *quali esseri umani esistono*, come viene a realizzarsi l’universale *umanità* nel concreto individuale. È poi compito dell’indagine razionale (scientifica, ma non solo) determinare quali configurazioni psicofisiche possano essere considerate *sane*. Determinazione che procede per prove ed errori, per spostamento di confini scientifici e culturali, ma che non perde il necessario riferimento a criteri il più possibile oggettivi (cf. Migliorini, 2019). Constatate tali configurazioni, si tratta di esplicitare come avviene il passaggio da una natura comune tendenzialmente maggioritaria, alla variabilità intrinseca della natura.

Un esempio di tradimento di questa *etica della produzione etica*, mi sembra, è proprio il recente documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica su richiamato. Un documento confuso, impreciso nel mescolare concetti e questioni,<sup>7</sup> a tratti anche imbarazzante laddove lascia intendere, senza troppo nascondere, che l'omosessualità sia una scelta dell'individuo radicalmente autonomo (sic!). In molti punti, almeno nella sezione *ascoltare e ragionare*, pare che gli estensori del testo non abbiano la minima idea di ciò di cui stanno parlando.

Nel determinare un'antropologia adeguata vengono in aiuto le scienze umane, ma anche la metafisica. Oggi è largamente diffuso, in quasi tutte le discipline, un modello *relazionale* (non relativista) che implica una visione strutturalmente relazionale degli enti nella loro formazione. Quindi anche del corpo sessuale e dell'identità umana. Non è una visione *relazionista*, nella quale *tutto* è ridotto a relazione. Si afferma piuttosto la co-primarietà della componente sostanziale e della componente relazionale nel verificarsi di un fenomeno. È il *mistero* del dato ontologico che attraversa l'avventura relazionale-esistenziale. Rispetto all'uomo, cosa possiamo determinare di questo mistero? Molto poco: forse possiamo semplicemente constatarne i risultati, cioè le configurazioni psico-corporee che emergono dalla dinamica relazionale e che le varie scienze ci aiutano a comprendere, almeno fino a un certo punto.

Il corpo si struttura relazionalmente e culturalmente. Fattori psicologici, ambientali e biologici interagiscono in modo complesso nel determinare l'identità sessuale di una persona; a partire dal corpo biologico, tali fattori determinano nel loro intrecciarsi un'identità di genere nucleare con cui crescono una serie di ruoli di genere interiorizzati e un orientamento affettivo. L'individuo è il risultato di un imprevedibile processo relazionale che struttura forme diverse di relazioni (da quelle biochimiche a quelle emotive, a quelle socio-culturali): il corpo è un insieme di potenzialità, di predisposizioni su cui agisce (fin da subito) il processo relazionale.<sup>8</sup> L'affascinante mistero che avvolge l'identità sessuale riguarda la costanza nel produrre certe configurazioni (per esempio l'eterosessualità) a partire da questa base potenziale e dall'imprevedibilità relazionale,<sup>9</sup> e l'altrettanto misteriosa costanza nel produrre configurazioni minoritarie, funzionali e sane. Il processo naturale di costruzione dell'identità – nella varietà degli esiti positivi – porta alla formazione di nuclei stabili strutturali per il soggetto, il quale presenta una notevole plasticità rispetto ad altri livelli della propria identità

<sup>7</sup>Giudizio condiviso da chi studia questi temi: cf. CTI, 2019; Zorzi, 2019.

<sup>8</sup>È ormai un dato acquisito, ad esempio, che l'omosessualità si determini a partire da una complessa predisposizione pluri-genetica, che può però attualizzarsi solo in certi contesti ambientali (cf. Ganna, 2019).

<sup>9</sup>In un approccio relazionale gli esiti sono *probabilistici*, non c'è un determinismo rigido.

personale. L'identità è dunque costituita da aspetti più profondi (che alla lunga divengono innati) o più superficiali. L'orientamento sessuale o l'identità di genere nucleare tendono a essere *componenti nucleari* dell'identità sessuale, mentre i ruoli di genere sono secondari, acquisiti attraverso il processo di *socializzazione* (primaria e secondaria).

Si tratta allora di intendere il *culturale* come uno dei livelli del *relazionale*, nella mai risolta disputa tra *nature* e *nurture* (Goldhaber, 2012). La natura (il *dato*) e la cultura (il *dato in relazione*) sono due modi di guardare la stessa entità, non due entità interagenti: sono due fattori differenziali che a noi si danno come inscindibili. Le relazioni *fanno entrare* progressivamente la *società-cultura* nella *natura*, anche attraverso i legami con figure significative: la natura è dunque un campo molto ampio di potenzialità (e di resistenze) che si individuano in nature individuali tramite processi relazionali.<sup>10</sup> Preservare il mistero della configurazione individuale che determina la socializzazione e la relazionalità del corpo potrebbe essere il compito dell'EDSi.

*Etica della produzione etica* significa pure che, quando si vuole articolare un discorso etico sul genere, è necessario esplicitare il modello sul genere che si adotta e specificare a che livello s'intende collocare il proprio discorso (Ferrari, 2018, pp. 121-146). Il *genere*, infatti, è un dispositivo multifattoriale: *genere* può denotare un livello generale (comprendente ad esempio gli *ordini* o *regimi* di genere), oppure uno dei micro ambiti in cui le identità di genere si lasciano analizzare, come quello psicologico, dove troviamo l'identità di genere nucleare o i ruoli di genere interiorizzati.

A titolo illustrativo, un discorso articolato in diversi livelli può essere il seguente. Le società tendono ad essere conservatrici nel processo di socializzazione (almeno fino ad oggi): perpetrano i regimi di genere e quindi trasmettono alle nuove generazione i ruoli di genere tradizionalmente attribuiti ai generi da esse riconosciuti. In una società moderna e liberale si dovrà approdare a un mantenimento di questa caratteristica delle società, a cui affiancare l'azione delle agenzie educative, le quali forniranno ai singoli soggetti degli strumenti – diversi nelle varie fasce d'età (Batini & Santoni, 2009; Ghigi, 2019) – per sviluppare uno sguardo critico<sup>11</sup> sui ruoli di genere ereditati e quindi costruirsi uno in modo libero e consapevole. Questo permetterà anche l'accoglienza delle persone che vivono i ruoli di genere in modo diverso rispetto ai canoni di una società, in età adulta. Esse, come insegna la speculazione di Butler, *destabilizzano* il genere, nel senso che si propongono alle generazioni come

<sup>10</sup>Per gli ultimi due capoversi, cf. Migliorini, 2017, pp. 47-61 e 183-191.

<sup>11</sup>L'educazione differisce dalla socializzazione in quanto è processo consapevole intrapreso (Ghigi, 2019, p. 31).

delle possibilità di vita, evidenziando quali sono le false naturalizzazioni, e quindi incidendo in tutti i livelli di socializzazione modificando la stessa trasmissione culturale dei modelli *tradizionali*. Tale *creazione* e trasmissione di nuovi modelli di genere (riguardo ai ruoli di genere interiorizzati) non va tuttavia confusa con altri fenomeni, come la transessualità, la quale (per quanto ne sappiamo finora) ha a che vedere con l'identità di genere nucleare, non con i ruoli di genere.

L'EDSi non è dunque solo un atteggiamento d'accoglienza (per quanto ne sia un tratto fondamentale), ma ha un lato pratico e pubblico-istituzionale che consiste nella formazione di operatori, docenti, medici specialisti e di base, psicologi (di tutte le scuole). Non solo di chi interviene nei casi di transessualità o intersessualità. Le differenze sessuali, infatti, s'incontrano in tutti gli ambiti sociali e in ciascuno di essi richiedono, affinché l'accoglienza sia effettiva e appropriata, competenze e sensibilità da parte dei soggetti coinvolti. Inutile dire che il lavoro da fare è molto, giacché l'ignoranza sulle questioni relative all'identità sessuale è molto diffusa.

Per i professionisti in ambito clinico, poi, l'approfondimento e l'aggiornamento sono un imperativo etico che deriva dalla propria etica professionale, che interseca l'inaggirabile questione delle differenze sessuali. In particolare, per il mondo della psicanalisi tale etica dovrebbe essere un orizzonte indispensabile. Essa implica l'elaborazione di una relazione – nella pratica clinica – che sia improntata dal rispetto dell'identità altrui. Il compito del terapeuta, non nuoce mai ricordarlo, è quello di portare la persona a scoprire la propria identità e proporle cammini terapeutici che portino al maggior benessere psico-fisico possibile nella situazione data, senza imporre le proprie precomprensioni (filosofiche, religiose, culturali). Con parole chiare e che non necessitano altre glosse, il terapeuta

«ha il compito di aiutare il paziente a “fare chiarezza sul proprio orientamento di genere” facilitando in lui l'ascolto del proprio corpo, dei propri vissuti [...]. Da questo ascolto e dall'integrazione di questi livelli la persona scoprirà il proprio orientamento di genere. [...] Un terapeuta è bravo e aiuta veramente se rispetta l'altro [...]: ogni manipolazione [...] che vuole imporre all'altro scelte o valori del terapeuta è scorrettezza etica e incompetenza professionale. [...] L'etica di un terapeuta è il rispetto profondo della persona, per cui il terapeuta non impone – né a livello esplicito né a livello implicito (questa è professionalità) – valori e ideologie che non appartengono al mondo interiore (corpo, vissuti) della persona. È ovvio che ogni terapeuta non può non avere una propria antropologia ed una propria etica [...] ma appartiene proprio alla competenza professionale e all'etica del prendersi cura il rispetto dei cammini personali di scoperta dell'orientamento di genere da parte del paziente» (Salonia, 2019).<sup>12</sup>

<sup>12</sup>Per analoghe considerazioni cf. Brogliato, 2014, pp. 181-187; Graglia, & Rigliano, 2006; Lingiard, & Nardelli, 2014; Ferrari, et al., 2018, pp. 19-80; Rigliano, et al., 2012.

## BIBLIOGRAFIA

- Bagnoli, C. (2016). *L'etica della vulnerabilità*, testo disponibile al sito [www.Sole24Ore.it](http://www.Sole24Ore.it), consultato il 25 agosto 2019.
- Batini, F. & Santoni, B. (2009). *L'identità sessuale a scuola. Educare alla diversità e prevenire l'omofobia*. Napoli: Liguori.
- Boella, B. (2008). Il valore della differenza e l'esperienza morale. In: Ricci Sindoni P. & Vigna C., a cura di, *Di un altro genere, etica al femminile*. Milano: Vita e Pensiero, 3-19.
- Brogliato, B. (2014). Quali terapie per l'omosessuale che si presenta dallo psicologo?. In: Brogliato, B. e Migliorini, D., *L'amore omosessuale*. Assisi: Cittadella, 181-187.
- Casertano, G. (2009). *I Presocratici*. Roma: Carocci.
- Cavarero, A. (2002). Il pensiero femminista. In: Restaino, F. & Cavarero, A., a cura di, *Le filosofie femministe*, Milano: Mondadori.
- Coli, M.L. (2002). Dalla filosofia monosoggettiva al pensiero della differenza sessuale. *Segni e Comprensione*, 46: 47-59.
- Congregazione per l'Educazione Cattolica. (2019). «Maschio e femmina li creò». *Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione*. Città del Vaticano (reperibile online).
- Coordinamento Teologhe Italiane (CTI). (2019). Salviamo il dialogo. *Il Regno* 14: 396-97.
- De Carneri, M. (2019). *The phallus and the mask. The patriarchal unconscious of psychoanalysis*. Milano: Mimesis International.
- Diotima. (1987). *Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La tartaruga.
- Fanciullacci, R. (2010). Il significato della differenza: per un'introduzione. In: Fanciullacci, R. & Zanardo S., a cura di, *Donne, uomini. Il significare della differenza*. Milano: Vita & Pensiero.
- Ferrari, F. (2018). Pensare il genere e parlare di genere. In: Rigliano P., a cura di, *Sguardi sul genere*. Milano: Mimesis, 121-146.
- Ferrari, F., Ragaglia, E.M., & Rigliano, P. (2018). Il "genere". Una guida orientativa. In: Rigliano P., a cura di, *Sguardi sul genere*. Milano: Mimesis, 19-80.
- Ganna et al. (2019). Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behaviour. *Science*, 365: eaat7693, DOI: 10.1126/science.aat7693.
- Ghigi, R. (2019). *Fare la differenza. Educazione di genere dalla prima infanzia all'età adulta*. Bologna: Il Mulino.
- Gilligan, C. (1987). *Con voce di donna*. Milano: Feltrinelli.
- Goldhaber, D. (2012). *The Nature-Nurture Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graglia, M., & Rigliano, P. (2006). *Gay e lesbiche in psicoterapia*. Milano: Cortina.
- Guaraldo, O. (2008). Etica femminista: una rassegna storico-concettuale. In: Ricci Sindoni P. & Vigna C., a cura di, *Di un altro genere*. Milano: Vita e Pensiero, 85-100.
- Irigaray, L. (1976). *Speculum: l'altra donna*. Milano: Feltrinelli.
- Irigaray, L. (1987). *Etica della differenza sessuale*. Milano: Feltrinelli.
- Lennon, K. (2014). Feminist Perspectives on the Body. In Zalta E.N., a cura di, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, testo disponibile al sito <https://plato.stanford.edu/>, consultato il 25 ago. 2019.
- Lingiardi, V., & Nardelli, N. (2014). *Linee guida per la consulenza psicologica e la psicoterapia con persone lesbiche, gay e bisessuali*. Milano: Cortina.
- Migliorini, D. (2017). *Gender, filosofie, teologie*. Milano: Mimesis.
- Migliorini, D. (2018). È possibile una teologia del genere?. In: Rigliano P., a cura di, *Sguardi sul genere*. Milano: Mimesis, 177-285.
- Migliorini, D. (2019). LGBT Catholics: a paradigmatic case of intra-confessional pluralism. *Theology and Sexuality*, 25: 111-130, DOI: 10.1080/13558358.2019.1647717.

- Migliorini, D. (2020). Teologie femministe e teologie Lgbt\* in Italia. Un nuovo inizio?. In: P. Cugini, a cura di (in stampa, 2020 per ed. San Lorenzo).
- Mitchell, J. (1976). *Psicoanalisi e femminismo*. Torino: Einaudi.
- Recalcati, M. (2012). *Ritratti del desiderio*. Milano: Cortina.
- Ricci Sindoni, P. (2008). Fra natura e cultura. Note antropologiche ed etiche sulla differenza tra i due sessi. In: Ricci Sindoni P. & Vigna C., a cura di, *Di un altro genere*. Milano: Vita e Pensiero, 21-50.
- Rigliano, P., Ciliberto, J., & Ferrari, F. (2012). *Curare i gay? Oltre l'ideologia riparativa dell'omosessualità*. Milano: Cortina.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2019). Nominalism in Metaphysics. In: Zalta E.N., a cura di, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, testo disponibile al sito <https://plato.stanford.edu/>, consultato il 25 ago. 2019.
- Salonia, G. (2019). Accompagnare gli omosessuali? Scelta evangelica. *Noi Famiglia & Vita*, supplemento di *Avvenire*, 26 maggio, 34-36.
- Tommasi, W. (2019), *Il Pensiero della Differenza: Luce Irigaray*, testo disponibile al sito [www.filosofico.net](http://www.filosofico.net), consultato il 25 ago. 2019.
- Tripodi, V. (2011). *Filosofia della sessualità*. Roma: Carocci.
- Vantini, L. (2019). Omosessuali, accoglierli nella chiesa vuol dire ripensare tutto. *Noi Famiglia & Vita*, supplemento di *Avvenire*, 29 settembre, 34-37.
- Vigna, C. (2001). Intorno all'etica della differenza. In: Vigna C., a cura di, *Introduzione all'etica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Vigna, C. (2008). Sul maschio e sulla femmina umani. In: Ricci Sindoni P. & Vigna C., a cura di, *Di un altro genere*. Milano: Vita e Pensiero, 61- 83.
- Zamboni, C. (2015). *La passione della differenza sessuale*, testo disponibile al sito [www.donnealtri.it](http://www.donnealtri.it), consultato il 25 ago. 2019.
- Zanardo, S. (2010). Irigaray: la passione della differenza. In: Fanciullacci, R. & Zanardo S., a cura di, *Donne, uomini*. Milano: Vita & Pensiero, 163-212.
- Zanardo, S. (2014). Gender e differenza sessuale. Un dibattito in corso. *Aggiornamenti Sociali*, 65/5: 379-391.
- Zanardo, S. (2015). La questione della differenza sessuale. *Aggiornamenti Sociali*, 66\12: 833-844.
- Zanetti, G. (2019). *Filosofia della vulnerabilità*, Roma: Carocci.
- Zorzi, B.S. (2019). Studi di genere, sì al dialogo se aiuta a capire le fragilità. *Noi Famiglia & Vita*, supplemento di *Avvenire*, 29 settembre, 12-13.

---

Conflitto di interesse: gli autori dichiarano che non vi sono potenziali conflitti di interesse.

Approvazione etica e consenso a partecipare: l'articolo non contiene elementi che possano portare al riconoscimento del paziente.

Ricevuto per la pubblicazione: 3 marzo 2020.

Accettato per la pubblicazione: 5 maggio 2020.

©Copyright: the Author(s), 2020  
Licensee PAGEPress, Italy  
*Ricerca Psicoanalitica* 2020; XXXI:252  
doi:10.4081/rp.2020.252

*This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Noncommercial License (by-nc 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.*

