



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA - FISPPA

CORSO DI STUDIO IN
SCIENZE DELL'EDUCAZIONE E DELLA FORMAZIONE
CURRICOLO FORMAZIONE E SVILUPPO DELLE RISORSE
UMANE

Elaborato finale

**“LE RAGIONI ETICHE DI FRONTE ALLA DISCRIMINAZIONE
PER ORIENTAMENTO SESSUALE”**

RELATORE

Prof.ssa Mocellin Silvia

LAUREANDA *Camporeale Valentina*

Matricola 1169073

Anno Accademico 2019/2020

Prefazione

«Poco importa sapere dove l'altro sbaglia, perché lì non possiamo fare molto. È interessante sapere dove sbagliamo noi stessi perché lì si può fare qualcosa.» Carl Gustav Jung

Rintracciare i filosofi della tradizione occidentale che abbiano trattato apertamente la tematica della sessualità in modo non dogmatico è stato faticoso. Kant, con la sua concezione della sessualità come ambito relegato agli obblighi morali in ambito coniugale, ha comunque un percorso di rivisitazione della morale sessuale, che poi con Nietzsche, fino al più “timido” e borghese Freud e al più coraggioso Marcuse, con l'amore polimorfo e la gaia scienza¹, e poi con Foucault con la sua triade saggistica, è divenuto sempre più battuto. Tra il periodo marcusiano-foucaultiano ed oltre, lo sviluppo critico della morale sessuale ha visto una profusione sì teorica, anche grazie ai contributi italiani di Mario Mieli e del contemporaneo Lorenzo Bernini², ma anche lo svilupparsi di movimenti di liberazione omosessuale (ora più comunemente denominati sotto l'acronimo di gruppi o associazioni LGBTQI+, mentre la parola liberazione è stata convertita in *pride*, cioè orgoglio) in tutto il globo. Il sesso e la sessualità fino a tutto il Novecento sono stati associati a delle virtù quali la monogamia, la castità, la purezza, anche in termini propriamente di pulizia, cioè igienici; una concezione forse negativa del sesso, quasi “noiosa”: una mera rappresentazione del dovere coniugale della moglie³, la quale sottostava al diritto incontestabile del marito

¹ Detta anche “*gaya ciencia*”, è definita da Marcuse come l'arte “di utilizzare la ricchezza sociale per modellare il mondo dell'uomo secondo i suoi istinti di vita [...]” Marcuse, H. (2001) *Eros e civiltà*. Piccola Biblioteca Einaudi Ns, Torino, p.33

² Il professore Lorenzo Bernini, insegna Filosofia politica e sessualità all'Università di Verona, dove dirige anche il centro di ricerca PoliTeSse (Politiche e teorie della sessualità). È a mio avviso uno dei pensatori italiani contemporanei più importanti ed influenti sugli studi delle teorie queer e della filosofia politica critica.

³ Di Donato, F. (2004). *Nei limiti della ragione. Il problema della famiglia in Kant*, PLUS-Pisa University Press, Pisa, pp. 143-144, citando J.G. Fichte, l'autore ne riporta la definizione di matrimonio, dove l'uomo è il principale soggetto, “la cui manifestazione etica è espressa attraverso la magnanimità e, assieme, dall'autorità nel dominare la moglie, che impara così ad amare il marito. Pertanto, la restaurazione della virtù non può che prendere le mosse dal

di far sesso ogni qual volta lo pretendesse.⁴ Difatti, parlando di diritto matrimoniale, Fichte dichiara che: “la moglie non è padrona di sé, ma dipende dal marito, alla cui volontà è sottoposta. La famiglia si configura come una società privata, esclusa dall’intervento delle leggi dello Stato [...]”.⁵ Diversamente l’uomo “non può essere costretto in alcun modo ad accettare un rapporto che non desidera. [...] Il compimento del matrimonio si ha, come nella formulazione kantiana, col coito; tale atto viene definito distinguendo nuovamente tra il ruolo maschile e il ruolo femminile: la donna “sottomette la sua personalità all’uomo e gli mostra il proprio amore, dal quale deriva tutto il descritto rapporto tra i coniugi.”⁶ Eppure, di amore si è parlato tanto ed in forme diversificate: dall’arte alla poesia, dalla filosofia al diritto (canonico e non); sin dal tempo dei Greci, è stato un tema d’interesse incontestabile per i pensatori di tutte le epoche, mentre parallelamente il sesso ha dovuto fare i conti con il suo fascino malvagio, che ha prodotto spesso demonizzazione e timori nei suoi confronti. Ma perché? Se la sessualità è parte integrante della persona, sia ontologicamente parlando che nella sua mera fisicità, perché dunque escluderla dalla riflessione filosofica

rapporto naturale tra i due sessi, la cui unione perfetta, “fondata sull’impulso sessuale, e che è suo proprio scopo” è il matrimonio. Nonostante la definizione del matrimonio trovi a fondamento l’istinto sessuale [...] il matrimonio reso possibile dalla legge è soltanto monogamico, poiché la poliandria è contro natura, e la poliginia trasformerebbe le donne in mezzi degli uomini, cosa che è inammissibile. (sic!) [...] E ribadisce anche che [...] Il fondamento della famiglia è precedente al diritto, e segue un processo deduttivo che a partire dai due sessi, arriva alla definizione di comunità; l’amore è posto al centro dell’unione coniugale, con particolare riferimento alla natura della donna, e l’etica irrompe nella famiglia.” Quasi come se venisse riconosciuto da Fichte, nell’etica o nelle norme giuridiche, il vero ostacolo ad un’unione amorosa.

⁴ Basti pensare che fino al 1996 la violenza sessuale era considerata reato contro la morale pubblica e non verso il singolo individuo, il tutto spalleggiato dal Codice penale Rocco, emanato nel periodo fascista, dove nel sistema familiare basato sul *pater familias*, veniva privilegiato il mantenimento del buon costume sociale piuttosto che la protezione e la tutela della persona, in questo caso la donna in quanto sposa e madre esemplare (<https://www.zeroviolenza.it/component/k2/item/4255-storia-della-legge-sullo-stupro> pagina consultata in data 05/02/2020). Ma le origini teoriche di questo Codice penale sono ancora più remote; infatti, Di Donato, riportandoci il pensiero di Fichte, ci ricorda cosa se ne pensasse in merito: “Lo Stato non può né deve interferire nelle controversie tra i coniugi, le quali non saranno mai in alcuna misura controversie Giuridiche [...]” (Di Donato, F., (2004), *Nei limiti della ragione*, pp. 145-146).

⁵ Di Donato, F. (2004), *Nei limiti della ragione*, p. 146.

⁶ Ivi, p. 145.

dell'individuo? Ci sono state riflessioni sulla sessualità basate su di una distinzione di genere, in cui l'amore e la sessualità sono state impersonificate da uno stesso soggetto sociale, ovvero la donna. In essa l'impulso sessuale prende la forma di un "amore spirituale", mentre nell'uomo tale impulso rimane un istinto.⁷ Checché se ne dica dunque, del nostro stato laico e delle moderne democrazie, grazie ai pensieri ereditati da Kant e da molti altri pensatori moderni, possiamo presumere che questo riguardo verso il sesso è sempre stato il riflesso di un'influenza "passivizzante" della morale religiosa, che ha trasfigurato l'ordine della sessualità, subordinandola all'ordine del progresso civile.⁸ La morale civile di Kant, seppur a suo stesso dire sia separata dalla religione, in realtà traduce in termini concettuali i valori del cristianesimo; nulla di nuovo a parer mio, se non una formalizzazione teorica delle modalità del vivere quotidiano moderno. La presenza di norme sociali scongiura l'anarchia, ma il dovere categorico produce una mutilazione tra ciò che è il prodotto della mia ragione (la morale) e tra ciò che riguarda il mio corpo, le emozioni, il desiderio, il mio essere (la vita).⁹ Problema che sussiste anche per quel che concerne la valutazione gerarchica dei sessi, sebbene Kant non abbia mai formulato una teoria della differenza sessuale, ma "sarebbero i principî stessi del criticismo e dell'illuminismo ad essere inapplicabili, poiché costruiti in astrazione dalle donne, o dalla famiglia. Il limite di Kant sarebbe, in questo caso, di fondare una visione astratta, e dunque imparziale, dell'umanità. [...] Kant offrirebbe un buon concetto di cittadinanza, ma che

⁷ Di Donato, F. (2004). *Nei limiti della ragione*, p. 143.

⁸ "[...] l'uomo e la donna sono spinti dall'istinto sessuale verso lo scopo della natura, cioè conservare la specie; e lo sono ancor di più perché essi, in quanto animali ragionevoli, hanno tendenze sociali che permettono loro di trasformare l'unione sessuale in un vincolo domestico durevole." Ivi, p. 56.

⁹ Da qui il concetto di autodeterminazione che la filosofa, accademica, politica e saggista Michela Marzano esplica chiaramente questo concetto: "Quando si parla delle persone concrete, non c'è uguaglianza senza libertà, esattamente come non c'è libertà senza uguaglianza. Soprattutto quando per libertà non si intende solo la 'libertà come interferenza' – la famosa *libertà da* della tradizione filosofica liberale – ma anche la 'libertà come non dominazione', ossia la *libertà di* della tradizione repubblicana: quella libertà effettiva che dovrebbe permettere a tutti di partecipare in modo egualitario alla 'cosa pubblica'. Quando si parla della vita di tutti i giorni, il 'diritto di essere io' dovrebbe dare a ciascuno la possibilità di realizzarsi, indipendentemente dalle differenze specifiche, attraverso concrete di integrazione e di inclusione." In Marzano, M. (2014) *Il diritto di essere io*. Laterza, Roma-Bari, p 4.

tale concetto è inapplicabile a quella metà del genere umano per la quale è postulata la subordinazione al marito, e l'esclusione dai diritti politici sulla base della natura biologica.”¹⁰ In tempi più recenti, grazie anche alla battaglie femministe ed ai movimenti LGBTQI+, si è riusciti a spostare il focus su concetti quali il rispetto dell'autodeterminazione e di una più libera sessualità, ma ancor prima, nel campo della filosofia politica, uno dei primi sostenitori dell'utilitarismo, Jeremy Bentham, prescriveva per una società migliore, il raggiungimento della massima felicità possibile per il maggior numero possibile di persone. La giustizia vuol dire massimizzare l'utilità collettiva, ove l'utilità è definita dalla felicità, mentre l'ingiustizia è lo spreco di “felicità pubblica”¹¹; si dovrebbero prescrivere perciò quelle azioni, cioè quei provvedimenti politici, conformi alla tendenza ad aumentare la felicità della comunità. S. Veca¹² definisce l'utilitarismo non una teoria politica normativa, ma “una teoria morale comprensiva che ha di mira la valutazione morale di qualsivoglia tipo di azione o scelta”, dove i “termini come «dovere», «giusto» o «ingiusto» hanno senso solo in rapporto all'esito dell'applicazione del principio di utilità”,¹³ ossia in base alla risultante della sommatoria degli individui felici di una stessa comunità. Ci siamo chiesti spesso cos'è la felicità, e cosa potremo fare per raggiungerla, ma ci chiediamo altrettanto spesso quanto le istituzioni facciano per renderci veramente felici? Considerando la difficoltà pratica dell'applicazione della teoria utilitaristica, già ampiamente superata da J. Rawls, sappiamo che Bentham “con specifico riferimento ai comportamenti omosessuali (sic!), osserva [...]: *“Questo reato non è causa di dolore per nessuno ... Finora non ho trovato alcuna ragione per punire questo crimine”*. Un crimine, d'altra parte, il cui accertamento in giudizio incontra estreme difficoltà: lo sottolinea, oltre a Bentham, anche Beccaria, individuando un profilo di contrasto con un ulteriore principio

¹⁰ Di Donato, F. *Il problema della famiglia in Kant*, (2004), pp. 53-55.

¹¹ Veca, S. (2009) *La filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari, p. 38.

¹² Ivi, pp. 40-41.

¹³ Ivi, p. 40.

fondamentale del diritto penale moderno, il principio di legalità-determinatezza.”¹⁴

L’etica sessuale è ancora oggi profondamente influenzata dallo Stato, e soprattutto dalla posizione assunta dalla Santa Sede, e ciò a discapito dell’affermazione dell’autonomia. Mentre fatica ancora oggi a farsi strada una legge contro quegli atti basati sulla discriminazione motivata da omofobia e transfobia, parallelamente, tra i reati che hanno a che fare con l’orientamento sessuale e l’identità di genere nel 2019 in Italia, si sono registrati circa 82 casi, con un aumento delle denunce di quelli per incitamento alla violenza (da 5 del 2018 a 12) e gli atti di vandalismo (da 3 del 2018 a 18) a sfondo omofobico.¹⁵

In Accademia.

Molti accademici, tutt’oggi, sostengono il loro pensiero scientifico basandosi su di una morale cattolica, come il professore di Pedagogia Hervé A. Cavallera, ordinario all’Università del Salento, nostalgico della condizione italiana antecedente alla rivoluzione sociale del 1968. Egli afferma che: “a partire del secondo dopoguerra, si era consolidata un’idea di famiglia che corrispondeva all’eredità della tradizione cristiana, corroborata sia dall’apporto dello stesso pensiero neoidealistico[di Gentile e Croce] sia dall’affermazione di uno Stato sociale attento alla realtà della cosiddetta piccola borghesia, la quale costituiva uno degli assi del Paese.”¹⁶ Cavallera estrapola il senso cristiano di “naturale” citato nell’articolo 29 della nostra

¹⁴ Dolcini, E. (2012). *Omosessualità, omofobia, diritto penale. Riflessioni a margine del volume di M. Winkler e G. Strazio. L’abominevole diritto. Gay e lesbiche, giudici e legislatori, 2011*. Stato, Chiese e pluralismo confessionale, (18) 2012, p. 2. Il riferimento dell’autore è all’opera di J. Bentham, *On Paederasty*, 1785, trad. it. *Difesa dell’omosessualità*, a cura di F. Chiossone, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2009, p. 175. Per ciò che concerne il principio di legalità-determinatezza, si consideri che nell’epoca vittoriana di Bentham e Beccaria, si poteva essere condannati solo perché qualcuno, anche in anonimato, riferiva ai giudici comportamenti anomali o pederasti di terzi, quindi veniva prodotta una sentenza penale attingendo da fonti anche non veritiere o non attendibili.

¹⁵ <https://www.lastampa.it/cronaca/2020/01/21/news/in-italia-in-calo-i-reati-di-odio-ma-raddoppiano-quelli-di-matrice-razzista-e-xenofoba-1.38362715>. Pagina consultata in data 05/02/2020

¹⁶ Cavallera, H. (2019), *Alla ricerca della famiglia perduta*, Mizar. Costellazione di pensieri, 2018(8-9), 36-55, p. 37.

Costituzione¹⁷ in riferimento ai diritti della famiglia nella società, richiamandolo come un “approdo del disegno divino”¹⁸ per la realizzazione di un’unione amorosa riconosciuta. Vede come sfida, ai nostri tempi, l’idea immutabile di famiglia che la Chiesa ancora oggi con il suo *Catechismo*¹⁹, racchiude nel seguente enunciato: “Un uomo e una donna uniti in matrimonio formano insieme con i loro figli una famiglia.”²⁰

L’amore sì è importante tra gli sposi e viene confermato, ma il sesso biologico sembra esserlo ancor di più per la definizione di famiglia; ci si sofferma da secoli sull’esteriorità e sulla genitalità degli individui, ma con troppe difficoltà siamo riusciti a dare la giusta importanza ai sentimenti, alle emozioni, all’interiorità di un individuo ed all’amore che quest’ultimo può provare nei confronti di qualcun altro, a prescindere dai suoi organi genitali ed a prescindere dal tipo di relazione che si può instaurare. Addirittura, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma che: “Questa istituzione precede qualsiasi riconoscimento da parte della pubblica autorità; si impone da sé.”²¹, ribadendo così quanto affermato da Di Donato quando cita Fichte.²² Sembrerebbe un cortocircuito oppressivo, dove la legge morale del Cristianesimo influenza gli studiosi ed i filosofi, le cui opinioni, a loro volta, indirizzeranno le indicazioni per una corretta gestione politica della società. La religione, allora, finirà per vedere rinforzato il consenso verso la sua moralità, a tal punto da sentirsi legittimata nel dichiarare che la sua morale ha

¹⁷ Già Schuster scriveva: “La deferenza degli interpreti del diritto verso le presunte volontà del legislatore, deferenza che talvolta si riscontra in giurisprudenza e dottrina, costituisce ulteriore ostacolo all’evoluzione delle norme italiane. La Corte costituzionale, evidenziando la natura «creativa» che avrebbe un’interpretazione dell’articolo 29 Costituzione che prescindesse dal genere della coppia, ha rimesso la questione interamente nelle mani del Parlamento.” Schuster, A. (2011). *Omogenitorialità: filiazione, orientamento sessuale e diritto. L’abbandono del dualismo eteronormativo della famiglia*, Mimesis edizioni, Milano – Udine, p. 36. Nel 2016, è stata approvata la c.d. Legge Cirinnà sulle Unioni Civili, regolante la normativa per l’unione con rito civile delle persone dello stesso sesso, con tutti i diritti e doveri che ne conseguono, eccetto per il dovere e l’obbligo di fedeltà ed il riconoscimento alla genitorialità “same sex”.

¹⁸ Cavallera, H. (2019), *Alla ricerca della famiglia perduta*, p. 38.

¹⁹ Cavallera fa riferimento al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, approvato da papa Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Fidei Depositum* (11 ottobre 1992) e definitivamente il 15 agosto 1997 con la lettera apostolica *Laetamur Magnopere*.

²⁰ Ibidem

²¹ Ibidem

²² Si veda la nota numero 5.

molta più rilevanza di un qualsiasi dettato Costituzionale, dato che anche quest'ultima si basa sull'assunto di ciò che è naturale e legittimo. Cavallera, mentre da un lato attribuisce a diverse figure intellettuali rilevanti del Novecento²³ un potere persuasivo tendente alla liberalizzazione sessuale, dall'altro, formula un *J'accuse* anche al cinema, per aver orientato la gioventù sessantottina al “superamento dell'immutabilità dei valori in funzione delle sempre rinnovanti richieste del sociale.”²⁴ Come riporta l'autore, il ruolo che la Chiesa di Roma ha sempre ribadito, come d'altronde tutte le altre religioni esistenti, è quello di dare una “risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte.”²⁵ Cavallera sottolinea che “la spinta alla libertà dei costumi avrebbe avuto un notevole successo e avrebbe inciso [negativamente] sui futuri rapporti anche in vista del matrimonio tradizionale e degli impegni familiari” e traccia drammaticamente la sua conclusione: “Nulla sarebbe stato come prima e ci si avviava alla stagione del “pluralismo” dei modelli di vita di coppia”²⁶: come se la decadenza della morale cristiana rappresentasse la fine di una vita buona e sufficientemente meritevole di essere vissuta.

Sul “piano esistenziale”, secondo Cavallera, l'approvazione della legge sul divorzio, la sinistra politicamente influente in Italia, la liberalizzazione sessuale ed il contributo dei movimenti femministi, hanno contribuito alla caduta del “tradizionale trionfo [della donna] “madre, moglie, casalinga” [...] divenuta anche professionalmente indipendente [...]” riducendo così “le

²³ Dalla scuola di Francoforte a Jean-Paul Sartre, J. Dewey e B. Russell.

²⁴ Cavallera, H. (2019), *Alla ricerca della famiglia perduta*, p. 42.

²⁵ Ivi, pp. 45-46. L'autore riporta *I documenti del Concilio Vaticano II*, ribadendo che “la *Gaudium et spes* (articoli 47-52) difendeva l'immagine tradizionale del matrimonio contro la poligamia, il divorzio e il libero amore. La difesa della famiglia retta sul matrimonio religioso rimaneva indiscutibile, come l'enciclica *Humanae vitae* (1968) di Paolo VI avrebbe giudicato non lei l'aborto, la sterilizzazione, la contraccezione.” Cavallera, H., (2019), *Alla ricerca della famiglia perduta*, p. 46.

²⁶ Ivi, pp. 48-49.

sue tradizionali responsabilità all'interno della famiglia.”²⁷ Tutto ciò, a suo dire, “ha agevolato una serie di mutamenti che hanno messo in discussione la precedente stabilità familiare”²⁸, lasciando aperto lo spazio al proliferare delle *Teorie Gender*²⁹, con la conseguente decostruzione dei “ruoli culturalmente costruiti come quelli della famiglia tradizionale. Di qui l’eliminazione dei ruoli (e dei termini) di padre, madre, marito, moglie, «ruoli “sesso-specifici” per giungere all’eliminazione delle differenze di condotta e responsabilità tra l’uomo e la donna nella famiglia tradizionalmente intesa». Di qui il diffondersi di unioni libere, con la conseguente perdita del ruolo educativo della famiglia. In verità, le relazioni interpersonali diventano sempre più varie, con conseguenze non secondarie per l’educazione della prole e per la stessa stabilità psicologica di questa.”³⁰ Su quanto appena dichiarato, tuttavia, si possono trovare più fonti di ricerca scientifica dove si afferma esattamente il contrario, sia riguardo alla stabilità della prole in termini psicologici, sia sulla perdita del ruolo educativo di una famiglia che non rispecchi quella indicata dalla morale cristiana, ovvero la famiglia nucleare eterosessuale.³¹

A mio avviso la visione espressa da Cavallera è la rappresentazione di ciò che in psicologia viene definita la “mascolinità tossica”, ovvero quella serie di regole culturali sulla mascolinità (opposta alla femminilità) che sono

²⁷ Ivi, p. 49.

²⁸ Ivi, p. 50.

²⁹ Ibidem. Rimando ad un approfondimento successivo in merito a questo argomento; Cavallera si serve della seguente definizione per spiegarle, citando il lavoro di Torlone, G., Sgreccia, E., *Famiglia in Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, vol. VI, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 2013, p. 23. Esse sono “nate per rivendicare l’autonomia della donna dagli schemi naturali e storici che assegnano al sesso femminile un ruolo determinante e fisso nella società, spesso maschilista, esse affermano che «la femminilità e la maschilità non sarebbero determinate fondamentalmente dal sesso, ma dalla cultura. Mentre il termine “sesso” si riferisce alla natura e implica due possibilità (uomo e donna), il termine “genere” è tratto dalla linguistica, in cui si distinguono tre varianti: maschile, femminile e neutro. Il termine “genere” pertanto si contrappone alla parola “sesso” [biologico] per eliminare ogni dipendenza dai ruoli legati all’identità sessuale: si giustificano quindi scelte individuali in tema di orientamento sessuale ed anzi si promuove il diritto a determinare la propria identità sessuale.”

³⁰ Ibidem. Premetto che per tale affermazione, l’autore non a nessuno studio scientifico a supporto.

³¹ Per citarne alcune: APA, 2005; Gartrell, Bos, 2010; Perrin, Siegel e The Committee on Psychosocial Aspects of Child and Family Health, 2013, Chan, Raboy, Patterson, 1998; Fruggeri, 2005; Biblarz, Stacey, 2010; Goldberg, 2010. Altre ricerche sono state raccolte dal sito <http://www.famigliarcobaleno.org/it/informazioni/studi-e-ricerche/>

“lesive”, perché raggruppano una serie di stereotipi che definiscono l’uomo come dominante nella società, portando a derive misogine ed omofobiche. Un parere molto differente da quello di Cavallera è espresso da Paola Milani³², docente di Pedagogia generale e sociale all’Università di Padova, che da anni svolge attività di ricerca sulla tutela dei diritti e del benessere dei bambini. Il tema della famiglia e delle capacità genitoriale vengono ampiamente trattati nel suo libro *Educazione e famiglie: ricerche e nuove pratiche per la genitorialità*.³³

È qui necessario approfondire (e su due piani distinti) sia il concetto di genitorialità, sia il concetto di benessere della prole che cresce in una famiglia non nucleare e non cristianamente naturalizzata. Innanzitutto, dall’autrice viene ribadito il legame certo che vige tra genitorialità e educazione della prole, “che a sua volta si ancora al tema dell’equità e della giustizia sociale: famiglie che garantiscono “genitorialità positiva” sono famiglie garanti di buona educazione e quindi di buone traiettorie scolastiche, buon inserimento lavorativo, buoni redditi, migliore salute, più alta aspettativa di vita, ecc.”³⁴ Bisogna dunque parlare sì di genitorialità, ma di una genitorialità positiva e non di ruoli femminili e maschili della famiglia tradizionale, il che vuol dire parlare anche di inclusività sociale non discriminativa e rispettosa verso le capacità genitoriali dei singoli componenti di una famiglia, a prescindere dalla singola componente identificativa, quale il sesso biologico, l’impegno

³² Paola Milani, docente di “Pedagogia Sociale” e di “Pedagogia delle Famiglie”, gestisce il “Laboratorio di Ricerca e Intervento in Educazione Familiare”, per approfondimenti visitare il sito <https://www.labrief-unipd.it/home-italiano/p-i-p-p-i/>.

³³ Milani, P., (2018), *Educazione e famiglie: ricerche e nuove pratiche per la genitorialità*, Carocci editore, Roma. Parte del suo studio è stato ripreso dalla *Relazione sulla condizione dell’infanzia e dell’adolescenza in Italia 2012-2015*, una pubblicazione del Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per le Politiche della famiglia, Ministero del lavoro, della salute e delle politiche sociali, Osservatorio nazionale per l’infanzia e l’adolescenza, Centro nazionale di documentazione e analisi per l’infanzia e l’adolescenza. La presente è articolata in cinque capitoli; nel quarto, dove si può trovare il contributo della professoressa Milani denominato *Genitorialità: un concetto in transizione*, vengono trattati ampiamente argomenti tra cui il tema dell’integrazione e dell’inclusione sociale da un punto di vista sociogiuridico dei bambini e degli adolescenti. Reperibile dal sito <https://www.minori.gov.it/it/minori/relazione-sulla-condizione-dellinfanzia-e-delladolescenza-in-italia-2012-2015>

³⁴ *Relazione sulla condizione dell’infanzia e dell’adolescenza in Italia 2012-2015. Temi e prospettive dai lavori dell’Osservatorio nazionale per l’infanzia e l’adolescenza*. Istituto degli Innocenti, Firenze, p. 177

lavorativo o il livello di emancipazione sociale conseguito. Anzi, bisognerebbe leggere in positivo “l’esito dell’interdipendenza tra le caratteristiche personali dei genitori, i diversi fattori individuali, familiari e sociali che caratterizzano l’ambiente umano e sociale in cui i bambini si sviluppano, quali il reddito, il lavoro, le condizioni abitative e culturali, il grado di supporto che l’ambiente sociale può offrire a livello formale (nidi, scuole, servizi sociali e sanitari ecc.) e “naturale” (parenti, vicinato, volontariato, associazioni sportive e ricreative della comunità ecc.) ai genitori stessi e che, di conseguenza, i genitori potranno offrire ai loro figli.”³⁵ Dalla risultante di tutti questi fattori, possiamo ricavare un modello esplicativo del concetto di “buona genitorialità”, ed attraverso l’analisi degli studi di Belsky e Bronfenbrenner³⁶, a cui fa riferimento l’autrice, si può affermare che la qualità relazionale del rapporto genitori-figli è anche il prodotto qualitativo

³⁵ Ivi, p. 178.

³⁶ Ivi, p. 177. “Uno dei modelli concettuali più solidi dal punto di vista scientifico, in quanto sostenuto da

centinaia di ricerche in tutto il mondo, è quello di Belsky (1984, 2008), che, facendo riferimento alla teoria bioecologica dello sviluppo umano di Bronfenbrenner (1979, 1996, 2005), sostiene che la genitorialità sia la risultante di un vasto insieme di fattori, raggruppabili in tre macro-categorie:

– le caratteristiche personali del genitore (la sua storia e la sua personalità, i suoi modelli parentali di riferimento, gli eventuali problemi di salute mentale, i modelli di attaccamento, le cure genitoriali che offre ai suoi figli, le risorse a sua disposizione, il sentimento di efficacia parentale, le attitudini, le credenze, i valori, la sensibilità, lo stress, gli stili parentali, la relazione coniugale e l’alleanza parentale, ecc.);

– le caratteristiche personali del bambino (le sue disposizioni fisiche e psicologiche e soprattutto i suoi bisogni di sviluppo);

– le caratteristiche sociali e contestuali ossia quell’insieme di elementi che esercita un’influenza indiretta sulla genitorialità e che costituisce l’ambiente nel quale il bambino cresce e che può, o meno, garantire il sostegno informativo, cognitivo, affettivo, relazionale, materiale, economico di cui i genitori nelle società occidentali necessitano proprio per come, in esse, la genitorialità è investita socialmente.” Si confronti Belsky, J. (1984), *The determinants of parenting: a process model*, in *Child Development*, 55, pp.83-96; Belsky, J. (2008), *Déterminants sociocontextuels des pratiques parentales. Encyclopédie sur ledéveloppement du jeune enfant*,

<http://www.enfant-encyclopedie.com/sites/default/files/textesexperts/fr/85/determinants-sociocontextuels-des-pratiquesparentales.pdf>.; Bronfenbrenner, U. (1979), *The ecology of human development: experiments by nature and design*, Cambridge, MA, Harvard University Press; Bronfenbrenner, U. (1996), *Le modèle Processus-Personne-Contexte-Temps dans la recherche en*

psychologie du développement: principes, applications et implications, in Dans, R. Tessier, & G.M. Tarabulsky (a cura di), *Le Modèle écologique dans l’étude du développement de l’enfant*, Sainte-Foy, QC, Presses de l’Université du Québec, pp. 9-59; Bronfenbrenner, U. (2005), *Making human being human*, Sage, Thousand Oaks, CA.

di tutte le altre variabili interne ai sistemi relazionali, ecologici e storici che vanno ad intrecciarsi con essi.³⁷ La genitorialità si va quindi a delineare come un concetto multideterminato e multidimensionale, in una prospettiva evolutiva e non deterministica, cosicché possiamo far nostre le definizioni che Milani³⁸ ci propone per il costrutto di genitore, famiglia e genitorialità:

- Genitore: il riferimento normativo è tratto dalla legge del 10 dicembre 2012, n.219, Disposizioni in tema di riconoscimento di figli naturali, e al D.Lgs. 28 dicembre 2013, n.154, il quale ha rettificato la nozione di potestà in responsabilità genitoriale, nei confronti dei bambini, ampliando così il riferimento da una mera concezione biologica al *caregiver*. Non sarebbe corretto dunque parlare solo di genitore o famiglia “naturale”, in quanto la famiglia, essendo un’istituzione culturale, continua ad assumere, così come in passato, varie configurazioni storiche e sociali.

- Famiglia: nella varietà delle sue possibili configurazioni relazionali tra i diversi membri che la compongono, si riferisce ad un gruppo nel quale s’instaurano legami solidi e duraturi vincolati dalla responsabilità reciproca. Che siano “omoparentali o *monogender*, quelle monoparentali, interculturali, ricomposte, le nuove forme di convivenza e matrimonio, come sulle filiazioni derivanti dagli inediti modi di concepimento resi possibili dalle innovazioni biomediche (fertilizzazione in vitro, donazione di ovuli, donazione di sperma, donazione di embrioni e “gestazione di sostegno”), all’ampliamento delle relazioni di parentela (“veri” e “finti” papà e mamme, sorelle e fratelli di primi e secondi letti, nonni *bis* e *ter*, ultracentenari che la lingua italiana non ha ancora coniato le parole per definire)³⁹ etc. ...sono tutti una famiglia alla stregua di una coppia eteronormata, anche non coniugata, a patto che viga quella funzione genitoriale citata prima, che va oltre il mero concetto biologico.

- Genitorialità: richiama il concetto di “genitorialità responsabile” ovvero di tutela, non violenta, affettuosa e responsabile nel mero interesse del

³⁷ Ibidem

³⁸ Milani, P. (2018). *Educazione e famiglie: ricerche e nuove pratiche per la genitorialità*, p 64.

³⁹ *Relazione sulla condizione dell’infanzia e dell’adolescenza in Italia 2012-2015*, pp. 178-179.

bambino. Nella varietà linguistica troviamo *parenting*, in inglese, che definisce l'esercizio del ruolo di genitore, e *parenthood* che ne definisce lo statuto, anche sul piano giuridico, mentre *parentalité*, in francese, indica la pratica parentale, *géniteur* porta con sé un'accezione puramente biologica, la quale a lungo è stata al centro di dibattito della comunità scientifica.

Alla stregua di ciò e di altri studi evidenziati dall'autrice, il costrutto di "famiglia tradizionale nucleare, ossia centrata su una coppia eterosessuale con dei figli, sembra infatti essere già una minoranza in alcuni Paesi occidentali. Fatto che mette in luce che "tradizionale" non significa che storicamente sia sempre stato così e che "naturale" non coincide con "prevalente" o conosciuto perché storicamente vicino o contemporaneo. Sono cambiate le strutture sociali e relazionali a cui noi adulti siamo abituati, ma il cambiamento è una costante dell'esistenza e della storia umana."⁴⁰ Per ciò che concerne invece l'impatto delle diverse forme di genitorialità, che come abbiamo appena dichiarato, non sono una variabile unica e diretta sullo sviluppo dei bambini, sia in senso positivo che negativo, mi preme evidenziare che Milani ci offre una serie di ricerche, prettamente americane, relative alla genitorialità omosessuale. Nella maggior parte di questi studi longitudinali, i ricercatori si domandano se e quale relazione, esito o interdipendenza possa sussistere tra la struttura, la morfologia, e la funzione familiare e di conseguenza come possa essa incidere sia sulla qualità della funzione genitoriale, sia su eventuali conseguenze sullo sviluppo dei bambini. Si interrogano anche sulla possibilità o meno che esistano differenze fra genitori omosessuali maschi e femmine, e differenze sullo sviluppo dei bambini sul lungo termine. "In definitiva, gli autori concludono che non vi sono prove per ritenere le persone gay e lesbiche genitori inadeguati, dato che non emergono compromissioni nello sviluppo dei loro figli. [...] non vi sono motivi per affermare che le persone gay e lesbiche siano genitori meno adeguati a causa del loro orientamento sessuale, né risultano motivi per ritenere che l'orientamento sessuale costituisca un fattore in base al quale orientare l'affidamento o l'adozione dei bambini. [...] Studi sugli esiti educativi di figli cresciuti da

⁴⁰ Ivi, p. 178.

genitori omo o bisessuali, messi a confronto con quelli cresciuti da genitori eterosessuali, non depongono per un diverso grado d'instabilità nella relazione genitori-figli o rispetto ai disturbi evolutivi nei figli [...] hanno trovato [la] conferma dell'importanza dei processi relazionali nella famiglia piuttosto che della morfologia familiare.”⁴¹

A questo pare difficilmente sostenibile la tesi del professor Cavallera (2019) e di altri studiosi che come lui, sulla base della tradizione ebraico-greco-romana, definiscono l'unica famiglia possibile e degna d'esser definita tale quella monogamica, eterosessuale e volta alla procreazione, poiché a suo dire “la presenza di diversi modelli di vita in comune [...] solo impropriamente possono definirsi famiglie.”⁴²

Superare la tradizione.

Non è possibile giustificare tutto ciò attraverso il legame con la tradizione,⁴³ perché tutto ciò che è connesso con la tradizione è connesso con il nostro passato e con la cultura specifica di ogni epoca storica e di ogni società. La cultura è una forma costruita della conoscenza, legata a quelle forme di sapere date in un determinato momento, quello stato del sapere all'interno del quale noi ci muoviamo, cercando di spingerci oltre. Quindi accogliendo in modo acritico un patrimonio culturale che è giunto a noi attraverso il tempo e le generazioni, non gli si attribuisce nemmeno la giusta valenza. Etimologicamente parlando, il termine tradizione che in latino deriva da *tradere*, è composto da *tra*, che vuol dire oltre e *dare* che vuol dire consegnare. Quindi *tradere* possiamo interpretarlo come “trasmettere oltre”,

⁴¹ Ivi, p. 180-181.

⁴² Cavallera, H. (2019). *Alla ricerca della famiglia perduta*, p 54.

⁴³ “tradizióne s. f. [dal lat. traditio -onis, propr. «consegna, trasmissione», der. di tradĕre «consegnare»; nel lat. tardo anche «tradimento», dapprima con riferimento alla consegna dei libri sacri (v. traditore, in etim.), poi con uso assol.: di qui il raro sign. 3]. – 1. Nel sign. etimologico, è voce dell'uso giuridico, indicante la consegna di una cosa mobile o immobile, che ha per effetto il trasferimento del possesso della cosa, soprattutto con riferimento al diritto romano (più frequente in senso storico la forma latina traditio: v.). 2. a. Trasmissione nel tempo, da una generazione a quelle successive, di memorie, notizie, testimonianze; anche le memorie così conservate”. <http://www.treccani.it/vocabolario/tradizione/>, consultato in data 07/02/2020.

ma anche prendere ciò che di buono c'è ed andare oltre. La tradizione è un'eredità ed in quanto tale, come tutti noi facciamo ogni qualvolta si eredita un bene mobile o immobile, occorre distinguere ciò che di maturo c'è da ciò che va abbandonato. La prima fase, quella sentimentale e piacevole suscitata in noi nel momento in cui ci si appropria dell'eredità, dovrà essere sostituita da quella più razionale e "scientificamente saggia", la quale viene spesso sopraffatta dalla prima. Ma ciò non vuol dire annullare del tutto il passato o scegliere a nostro piacimento ciò che potrebbe andare bene o meno: attraverso la tradizione, l'eredità dei nostri avi, possiamo andare oltre ciò che siamo, puntando a ciò che potremo essere, migliorando il presente. D'altronde se avessimo continuato ad accettare la teoria darwiniana dell'evoluzione della specie e non avessimo approfondito lo studio di noi stessi e di tutto il genere animale, ad oggi continueremmo ad affermare l'esistenza delle "razze" umane e l'inferiorità della donna. Nell'abitudine di prendere in eredità qualcosa dal nostro passato, qualunque sia la valenza di cui questo qualcosa è portatore, non dobbiamo consentire il suo tramutarsi da dono a costrizione, da storicamente valido ed autentico ad obsoleto e culturalmente non più valido e rappresentativo. Rinnegare l'evoluzione della cultura e quindi anche della tradizione vuol dire rinnegare la capacità vocazionale della cultura stessa e quindi del progresso scientifico. Reprimere una vocazione e bloccare il corso mutevole della storia è come ricevere in eredità una *Boneshaker* ed ostinarsi nel rifiuto di credere all'esistenza, benché fisicamente presente, di una *mountain bike* più agevole per il proprio utilizzo. Ma soprattutto, fino a che punto possiamo considerare accettabile che esponenti della comunità scientifica ed intellettuali a vario titolo possano assumere posizioni così dichiaratamente non laiche, all'interno di un discorso così ampio e fondamentale per la costituzione di gruppi sociali primari, quali la famiglia, correlato all'educazione della prole ed alle possibilità procreative? Si tratta di dilemmi importanti: si pensi a come il diritto all'obiezione di coscienza abbia spesso causato gravi conseguenze per quelle donne che, rivolgendosi a strutture pubbliche per esercitare il loro diritto all'aborto, si sono viste rifiutare l'attuazione di questa pratica per una scelta morale o per il credo

religioso del medico, che si è rifiutato di applicare questo diritto, entrambi però previsti dalla legge. Qual è il confine tra la possibilità di una scelta individuale e l'applicazione di una legge garantita dal nostro stato di diritto?

Pur rendendomi conto dell'estrema difficoltà a dare risposte a tali quesiti, mi accorgo che con essi è necessario fare i conti, sia in quanto educatrice, come impegno etico che mi assumo quotidianamente nella pratica professionale, sia nella sfera privata della mia vita. Sono convinta sostenitrice della pedagogia inclusiva, che prevede una differenziazione dei percorsi dei singoli individui all'interno della nostra società, affinché si possa riconoscere e valorizzare l'alterità, attraverso la collaborazione tra le persone e mediante il rispetto reciproco delle diversità. Tutto ciò è possibile attuarlo in un solo modo: il credo personale di ognuno non può e non dovrebbe, in uno stato laico e non confessionale, limitare le libertà e le possibilità altrui all'autodeterminazione. Il concetto di autodeterminazione per la realizzazione di una prospettiva di vita buona per ognuno di noi, a mio avviso, è racchiuso in questo enunciato: "Noi scegliamo noi stessi scegliendo il nostro proprio bene. Il bene della persona, il bene più radicale è che la persona mediante l'azione consegue la sua personale pienezza".⁴⁴ Ed una vita buona è raggiungibile attraverso non solo l'impegno del singolo, ma anche di tutti quei soggetti e quelle istituzioni che ogni giorno delineano il percorso di vita collettivo; è un "doveroso orizzonte che deve animare l'azione educativa [...] che si orienti verso quella realizzazione completa delle potenzialità personali, consolidate nella formazione del carattere attraverso una scelta responsabile- quindi sostanzialmente in virtù di una scelta etica. [...] Inoltre, pur nella comune e doverosa aspirazione alla vita buona, è però compito del singolo consolidare ciò che ritiene più consono a rafforzare tale progetto, il quale prende vigore proprio dalle dimensioni più profonde e genuine dell'essere umano."⁴⁵

⁴⁴ Noriega, B., J., *La reciprocità nella dinamica comunicativa del bene*, in Melina, L., & Pérez-Soba, J. J. (a cura di.), (2002), *Il bene e la persona nell'agire*. Pontificia Università Lateranense, p. 186.

⁴⁵ Balduzzi, E. (2015) *La pedagogia alla prova della virtù. Emozioni, empatia e perdono nella pratica educativa*, Vita e Pensiero, Milano, p 46.

Diversamente si rischia che i criteri tratti da una particolare morale, come nel caso di quelli enucleati da Cavallera (2019), siano la risultante di “semplici criteri applicativi che, in forma estrinseca, orientano a grandi linee il nostro agire senza trasformarlo né in un bene per noi, né tantomeno in un progetto educativo di vita buona”⁴⁶, sulla base della definizione appena data. Quindi un “pieno recupero della dimensione secolare dell’eros, collegato esplicitamente al principio di piacere”⁴⁷ non deve essere demonizzato, per poi fungere da criterio giustificativo di forme più rigide di controllo e manipolazione sociale.

Marcuse (2001)⁴⁸ definisce come “naturale” l’unione tra la libertà e la servitù: nel momento in cui la società ci fa credere ad una nostra possibile libertà, essa in realtà è una “servitù volontaria”, che si perpetua e si trasmette, come da tradizione, di generazione in generazione. La libertà, che non c’è in realtà, ma che ci viene “venduta” come un orizzonte possibile, è un prezzo da pagare per il progresso civile della nostra società, ed il principio di piacere, l’eros, tanto temuto da Cavallera, così come tanto sperato ed atteso da Marcuse, in realtà continua a non avere nessuna priorità nella gestione delle politiche sociali: “La direzione scientifica dei bisogni istintuali è da tempo divenuta un fattore di vitale importanza per la riproduzione del sistema.”⁴⁹ Così, mentre assistiamo ad un progresso scientifico che si adopera per realizzare nuove possibilità di vita, lo stesso viene anche strumentalizzato per mantenere l’egemonia economica ed il controllo sociale. Vietare, per esempio, la possibilità della paternità o della maternità ad una coppia omosessuale, non “sfruttare” quindi il potenziale scientifico per collaborare alla realizzazione di un progetto di vita di una coppia, non pare possa rientrare nella concezione comunemente condivisa che la “scienza migliori la vita delle persone”: sembrerebbe piuttosto, in linea con la prospettiva di Marcuse, che

⁴⁶ Ibidem

⁴⁷ Cavallera, H. (2019), *Alla ricerca della famiglia perduta*, p. 54.

⁴⁸ Marcuse, H. (2001), *Eros e civiltà*, Piccola Biblioteca Einaudi Ns, Torino, pp. 34-35. Ho voluto mettere a confronto il pensiero di Marcuse con quello di Cavallera, poiché entrambi formulano una teoria della liberazione dell’eros, facendo riferimento al medesimo periodo storico. Cavallera a posteriori, Marcuse come precursore utopistico.

⁴⁹ Ibidem

il progresso scientifico venga utilizzato solo per alcuni fini, tra cui mantenere l'ordine borghese all'interno della "democrazia di massa". Così "ignoranza, impotenza e eteronomia introiettata costituiscono il prezzo della sua [dell'individuo] libertà"⁵⁰, ma paradossalmente, ci ricorda Marcuse, "noi siamo liberi se non apparteniamo alla minoranza degli oppressi"⁵¹, soggetti a quel sistema gestionale economico. Come a suo stesso dire "la prosperità appare sempre di più come il requisito"⁵² e la priorità necessaria della nostra società, dove l'unione tra la libertà e la servitù diventano "veicolo di progresso" e la "riproduzione su scala sempre più vasta e in forme sempre più perfezionate dallo stesso sistema di vita venne a significare, con sempre maggiore chiarezza e consapevolezza, lo sbarramento di ogni altra possibile via per instaurare altri sistemi di vita [...]"⁵³. Perciò il pericolo non sembra essere la libertà perseguita dai singoli, ma la negazione all'individuo del riconoscimento di un proprio progetto di vita, imposta da un fine comune per tutti. Questo fine si identifica spesso con la ricerca della stabilità sociale che offre ancora oggi valori tramandati, che si incarnano in stili di vita standardizzati. È più facile pensare che sia più semplice gestire una società dove tutti hanno un comune obiettivo: il matrimonio monogamico ed eterosessuale e la riproduzione della specie, eliminando così altre possibilità che possono creare difficoltà in chi guida le istituzioni.

Il prezzo della nostra sicurezza legata alla vita nella società può essere visto, come afferma Zigmunt Bauman⁵⁴, come una certa perdita di libertà: la creazione di una comunità umana organizzata, a scapito della ricerca della felicità del singolo individuo. Se non ci si dovesse preoccupare della felicità del singolo, sarebbe più semplice costruire una comunità. Solo nella misura in cui il processo evolutivo del singolo è spinto dalla volontà d'inclusione della società (volontariamente o forzatamente), esso coincide con la condizione dello sviluppo armonico della comunità e non viene escluso da

⁵⁰ Ibidem

⁵¹ Ibidem

⁵² Ivi, p. 35

⁵³ Ibidem

⁵⁴ Cfr. Bauman, Z., (2010), *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna.

esso. Questo concetto, molto caro a Freud,⁵⁵ riporta in auge l'idea di quanto nel processo di sviluppo individuale, il principio di piacere sia fondamentale, in quanto strettamente connesso alla realizzazione del proprio soddisfacimento e della propria felicità, mentre “l’inserirsi o l’adattarsi ad una comunità umana appare come una condizione cui ci si può sottrarre a stento”⁵⁶. Si creerebbe un contrasto, a questo punto, tra l’individuo e la società, che non può essere risolto semplicemente imponendo una morale ed uno stile di vita da seguire. Nonostante ciò, questo spesso avviene, e le conseguenze sono sotto i nostri occhi quotidianamente: bullismo omofobico, esclusione dalla vita familiare di adolescenti che fanno *coming out* con i genitori, suicidi a causa del *minority stress* e tante altre conseguenze dannose per la crescita dei singoli. Questo contrasto tra lo sviluppo individuale e l’incivilimento, per Freud, genera “la tendenza a limitare la vita sessuale”, e con essa il “mettere in pratica l’ideale umanitario a costo della selezione naturale sono direzioni evolutive che non si possono eludere né deviare e alle quali è meglio inchinarsi come se fossero necessità naturali.”⁵⁷

A questa visione un po’ deterministica di Freud, è forse preferibile quella più ottimistica di Marcuse, benché la visione freudiana sia quella tutt’oggi accettata da molti. Ma non da tutti, perché chi non vuole sottostare ad una omologazione di massa sta lottando per la realizzazione di “un nuovo punto di partenza che le consentisse di ricostruire l’apparato [egemonico e patriarcale] produttivo senza quell’«ascetismo mondano» che costituiva la base psicologica per il dominio [...] un uomo soddisfatto di fare della vita un fine in sé stessa; di vivere gioiosamente una vita senza paura.”⁵⁸

La soluzione marcusiana è individuale, nel momento in cui non può essere collettiva, e la risposta ai meccanismi costringenti è l’attuazione di una “sessualità polimorfa”, dove l’*eros* si sgancia dalla mera concezione genitale e di utilità riproduttiva.⁵⁹ Possiamo scegliere di rispettare il prossimo nelle

⁵⁵ Freud, S. (2013), *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, pp. 274-275

⁵⁶ Ivi, p 275.

⁵⁷ Ivi, p 280.

⁵⁸ Ibidem

⁵⁹ Con «sessualità polimorfa» Marcuse vuole indicare quella “nuova direttiva di marcia del progresso [il quale] dipenderà interamente dalla possibilità di riattivare le esigenze biologiche

proprie e personali scelte di vita, ma non possiamo scegliere di sostituirci ed imporci al prossimo in queste sue scelte soggettive. Ma soprattutto, dobbiamo considerare che l'orientamento sessuale non è la scelta di un *modus vivendi*, è una caratteristica individuale complessa data da più fattori.⁶⁰ Difficilmente si sceglierebbe una vita piena di ostacoli e difficoltà, anziché preferire una vita lineare e prevedibile; se fosse una scelta, molti sceglierebbero di condurre una vita eteronormata per evitare svariate sofferenze. Come suggerisce Schuster: “l'affermazione dei diritti civili e politici nel rispetto dell'eguaglianza e della dignità delle persone può essere ritardata, ma la storia

ed *organiche* represses o bloccate: di trasformare il corpo umano da strumento di fatica in strumento di piacere. La vecchia formula, che consisteva nel caldeggiare lo sviluppo dei più importanti tra i bisogni difficoltà prevalenti nell'uomo, mi pareva inadeguata; il sorgere di nuove esigenze di nuove facoltà, qualitativamente diverse dalle antiche, mi sembravano il requisito essenziale il contenuto insieme della liberazione. La proposta di questo nuovo principio di realtà si fondava sul presupposto che nelle società industriali avanzate del nostro tempo esistessero già, o potessero esistere realizzate le condizioni materiali (tecniche) necessarie al suo sviluppo.” Abbiamo le potenzialità scientifiche per rendere migliore veramente ogni nostro progetto di vita, ma è Marcuse stesso ad affermare “che la traduzione in realtà delle potenzialità tecniche avrebbe significato una rivoluzione.” Rivoluzione che ovviamente fa paura a chi vorrebbe mantenere il controllo delle nostre società. Marcuse, H. (2001), *Eros e civiltà*. Piccola Biblioteca Einaudi Ns, Torino, pp. 36-37. Quest'ordine sociale, che vuole evitare una rivoluzione inevitabile già in atto, viene mantenuto “lasciando come indiscutibili elementi fondativi sia l'eterosessualità sia la procreazione sia l'educazione della prole. Che al presente esistano altre unioni, altre situazioni significa che si è all'interno di una realtà anomica in cui tutto può essere accettato, senza però che a questa enorme varietà si possa necessariamente dare un significato costruttivo.” Cavallera, H., (2019), *Alla ricerca della famiglia perduta*, p. 55. Quest'ultimo ci mostra come in mancanza di valide giustificazioni se non quelle relative ad una “morale del gregge”, come direbbe Nietzsche, il mancato riconoscimento delle identità individuali e collettive è l'unica ribellione teorica possibile alle possibilità ed esperienze di vita già esistenti. “Tuttavia, la difficoltà di un problema non è una giustificazione per non affrontarlo o, addirittura, per negarne l'esistenza.” Schuster, A. (2011), *Omogenitorialità: filiazione, orientamento sessuale e diritto. L'abbandono del dualismo eteronormativo della famiglia*. 35-66. Mimesis edizioni, Milano – Udine, p 35.

⁶⁰ Si veda uno dei più importanti e recenti studi pubblicati a tal proposito: “Studies have indicated that same-sex orientation and behavior has a genetic basis and runs in families, yet specific genetic variants have not been isolated (1). Evidence that sexual orientation has a biological component could shape acceptance and legal protection: 4 to 10% of individuals report ever engaging in same sex behavior in the United States, so this could affect a sizeable proportion of the population (2). On page 882 of this issue, Ganna et al. (3) report the largest study to date, comprising almost half a million individuals in the United Kingdom and United States, identifying genetic variants associated with same-sex sexual behavior. They provide evidence that genetic variation accounts for a small fraction of same-sex sexual behavior and uncover a relationship to the regulation of the sex hormones testosterone and estrogen as well as sex-specific differences. They also reveal complexity of human sexuality.” Mills, M. C. (2019). *How do genes affect same-sex behaviour?*, “Science”, 365(6456), 869-870. (<https://science.sciencemag.org/content/365/6456/869>)

non può essere fermata. Altrove, quando il diritto nazionale ha compiuto passi importanti per mutare di paradigma [eteronormativo], la tenuta del sistema giuridico non ne è stata pregiudicata.”⁶¹

L'ordine simbolico.

Viviamo all'interno di una società fondata su di un “ordine simbolico”, incapace di superare quel dualismo, che Marzano⁶² definisce come la traduzione esistenziale del “principio di non contraddizione”, dove “A” non può essere identico a “non-A” e dove il “*Tertium non datur*”. La fissità dei ruoli di genere, rappresentati culturalmente da uno specifico sesso biologico – uomo che lavora, donna che accudisce- pone dei limiti, come abbiamo visto, non solo ad un possibile riconoscimento dell'alterità, ma crea una confusione, anche voluta, di termini quali identità di genere ed orientamento sessuale.⁶³

Il “ritorno fracassante della morale religiosa”⁶⁴ continua a prevalere nel momento in cui non si tenga conto dei principi di laicità di uno Stato, attraverso l'emanazione di leggi che vanno a limitare l'autodeterminazione dei liberi cittadini, impossibilitandoli ad avvalersi degli stessi diritti, indipendentemente dal proprio genere ed orientamento sessuale.⁶⁵ Parlare di diritti, ma soprattutto del “diritto di essere io”, per Marzano, “significa parlare del diritto, per tutti, di *avere gli stessi diritti*. Nonostante le differenze. Indipendentemente dal fatto di essere più o meno 'abile', più o meno 'giovane', più o meno 'utile’.”⁶⁶ L'autrice, attraverso una breve ma profonda ed umana

⁶¹ Schuster, A. (2011), *Omogenitorialità: filiazione, orientamento sessuale e diritto. L'abbandono del dualismo eteronormativo della famiglia*. Mimesis edizioni, Milano – Udine, pp. 36-37.

⁶² Marzano, M. (2014) *Il diritto di essere io*. Laterza, Roma-Bari, p 22.

⁶³ Persiste la “naturalizzazione del genere”, il quale attribuisce “alla donna tutta una serie di virtù femminili che la renderebbero più adatta degli uomini ad occuparsi dei figli e della casa”. Ivi, p. 6. Ciò ovviamente crea scompenso nel momento in cui si cerca di porre praticamente e ideologicamente il superamento di un dualismo eteronormativo, che di conseguenza porta alla creazione di stereotipi di genere e ad una definizione di a-normale e non-naturale come di tutto ciò che non rientra più in tale schema prestabilito, come dichiara Cavallera (2019) nella azione alla nota n. 31.

⁶⁴ Ivi, p 28

⁶⁵ Ivi, pp. 28-29

⁶⁶ Ivi, pp. 8-9.

riflessione sugli impulsi e gli affetti che tracciano i percorsi della nostra esistenza, ci ricorda che la vita non va soffocata in queste sue espressioni, ma conclude il suo primo capitolo lasciandoci con un dilemma etico: “come conciliare ragione e sentimenti? Come contenere i nostri affetti senza addomesticare la vita?”⁶⁷

Io penso che i sentimenti abbiano anche una loro “razionalità”, come afferma M. Nussbaum⁶⁸, e che d’altra parte anche le scelte che noi approviamo e che ai nostri occhi appaiono come razionali, non sono libere del tutto da un impulso sentimentale. Andrebbe quindi superata anche questa rappresentazione dualistica del sentimento rappresentato come irrazionale, e della razionalità rappresentata come a-sentimentale. Le scelte idealistiche che danno vita alla norma ed alla morale di uno Stato devono essere permeate di entrambi gli elementi, altrimenti si rischia la deriva di una scelta troppo razionale: “L’umanità dell’uomo è stata spesso oltraggiata in proprio nome di un certo tipo di ideali – la purezza della razza, la santità, il sapere, lo Stato. In nome della ragione e del bene, l’Inquisizione ha condannato al rogo gli eretici, illudendosi così di poter cacciare Satana; in nome di un sangue nobile, il ventesimo secolo ha assistito inerme allo sterminio di ebrei, zingari, armeni, tutsi [ma anche disabili, anziani ed omosessuali]; in nome del bene supremo dello Stato, i totalitarismi hanno eliminato ogni forma di dissenso [...]”⁶⁹ Che nome possiamo dare al sentimento presente in queste scelte razionali? Nessun nome. Non ha un nome, perché non c’è. Ma d’altronde anche la stessa Marzano è convinta che per vivere in una società ben governata, non si può lasciare il libero corso a qualunque forma di pulsione, che sia sessuale, emotiva o sentimentale; non si possono soddisfare i nostri bisogni a scapito degli altri, usandoli a nostro piacimento: non si può cedere il passo ad una deriva barbarica.⁷⁰ Anche per questo Kant considerava il matrimonio ed il legame coniugale come una forma di protezione a tutela del benessere sentimentale delle persone. Ma è proprio nel tentativo di reprimere le

⁶⁷ Ivi, p. 19.

⁶⁸ Cfr. Nussbaum, M., (2009), *L’intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna.

⁶⁹ Marzano, M. (2014) *Il diritto di essere io*, p. 19.

⁷⁰ Ivi, p. 18.

emozioni e le pulsioni, che si dimentica “l'intrinseca fragilità umana”⁷¹, mentre la civiltà cede il passo a tutto ciò che umano non è. È l'eterna lotta freudiana tra Eros e Thanatos.⁷²

Oltre il naturale.

Superare la distinzione di ciò che è “naturale”⁷³ rispetto al suo opposto, è un altro passo importante per far sì che le scelte etiche collettive possano assumere altri parametri di giudizio. Soprattutto nell'educazione dei figli, come ci ricorda Marzano, parlare di una differenza dei sessi o di una “famiglia normale” non ha alcun senso, poiché “l'amore che si riceve non ha né sesso

⁷¹ Ivi, p. 19.

⁷² Difatti, Marcuse affermava che: “Freud intuiva la disumanità fondamentale comune a tutte [le società] e i controlli repressivi che, all'interno della struttura degli istinti, perpetuano il dominio dell'uomo sull'uomo.” Marcuse, H. (2001), *Eros e civiltà*, p 265. La soluzione freudiana evidenziata da Marcuse è quindi il conformarsi dell'individuo alla società, poiché quest'ultima presenta una base repressiva non modificabile. Un'alternativa è l'abbandono della morale dominante nella pratica normativa, ed una “morale sociale” fondata sul principio dell'autodeterminazione individuale, o principio di piacere, per giungere alla meta della felicità soggettiva riconoscendo l'unicità dell'individuo.

⁷³ Attraverso studi sociologici sulle identità collettive, possiamo far riferimento ad una visione anti-essenzialista per disfarci del concetto di “naturale”, utilizzando il lavoro dei costruzionisti sociali, i quali indagano come gli agenti di socializzazione - come la famiglia, la scuola, la cultura popolare ed i mass media- concorrono a delineare i ruoli nell'acquisizione dell'identità di genere. Un'importante crescita degli studi nell'ambito del costruzionismo di genere risiede nelle ricerche volte alla problematizzazione del legame tra genere e sesso. Vari ricercatori hanno analizzato le differenze nella biologia maschile e femminile, in particolare il corpo e il sistema riproduttivo, mettendo così in discussione il significato delle distinzioni biologiche, evidenziando come i rituali, i simboli e le pratiche sociali trasformano tali differenze in fatti sociali. Tutta questa letteratura, riportata nella pubblicazione di Cerulo, K. A. (1997). *Identity construction: New issues, new directions*. “Annual review of Sociology”, 23(1), 385-409, dimostra come le nozioni del “genere maschile e femminile” non siano emergenti dal corpo: “In concert with theories of WI Thomas, Peter Berger, Erving Goffman, Howard Becker, and others, the social constructionist approach to identity rejects any category that sets forward essential or core features as the unique property of a collective's members. From this perspective, every collective becomes a social artifact—an entity molded, refabricated, and mobilized in accord with reigning cultural scripts and centers of power. Social constructionism informs much of the work on gender identity. Such studies challenge essentialist dichotomies of gender and dismiss notions of gender's primordial roots. Constructionists conceptualize gender as an interactional accomplishment, an identity continually renegotiated via linguistic exchange and social performance. From this stance, researchers also explore subjective definitions of femininity and masculinity, attending to the symbols and norms that initiate and sustain either/or classifications”, Cerulo, K. A. (1997). *Identity construction: New issues, new directions*, p. 387.

né orientamento sessuale.”⁷⁴ Dal momento che l’amore per una vita ed una felicità trascendentale insieme alla considerazione dell’autodeterminazione come atto narcisistico, rimangono pilastri fondamentali della visione cattolica, risulta impossibile, in quest’ottica, che il singolo possa darsi da sé l’idea di uno sviluppo umano ed e del senso della sua esistenza.⁷⁵ Secondo il cardinale Angelo Scola, l’uomo credente diventa libero, perché la libertà è nell’idea stessa di Cristo; credere in lui ed accogliere questa come unica verità dunque rende liberi. Non è una verità costruita, ma è già data ed il misconoscimento di ciò conduce l’uomo ad un essere egoistico.⁷⁶ Scola continua ribadendo che: “le attuali manipolazioni biologiche per facilitare la fertilità inducono l’uomo a pensare di essere il responsabile della propria origine. Nella sua autosufficienza l’uomo vuole lottare contro il male unicamente con le proprie forze e in nome delle leggi democratiche che egli stesso crea. Cerca di ignorare il significato del peccato e del male che ferisce l’uomo, immaginando di sconfiggerlo con leggi civili che talvolta non fanno altro che rinforzarlo.”⁷⁷ In realtà sembrerebbe che spesso molte leggi civili siano state influenzate dalla morale cattolica, soprattutto in alcuni paesi occidentali. Secondo Bernini (2016),⁷⁸ infatti, anche la legge “Cirinnà” del 2016 sulle unioni civili per le coppie lesbiche e gay, segue alla lettera le raccomandazioni di Papa Bergoglio, secondo cui una coppia omosessuale non deve essere considerata al pari di una famiglia – quella “tradizionale” voluta da Dio -, poiché essa è tutelata in quanto “specifico formazione sociale”. Bernini afferma inoltre, a piè di pagina, che Bergoglio abbia dichiarato “che le persone omosessuali «vivono in uno stato oggettivo di errore»”⁷⁹, ed ovviamente tutto ciò è in linea con quanto da sempre professato dal Catechismo della Chiesa cattolica. Ma non solo, questa influenza, data dalla

⁷⁴ Marzano, M. (2014), *Il diritto di essere io*, p 21.

⁷⁵ Prefazione del card. Angelo Scola, in Anatrella, T. (2012). *La teoria del “gender” e l’origine dell’omosessualità. Una sfida culturale*. San Paolo, Torino, p 15.

⁷⁶ Ivi, p. 19.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Bernini, L. (2016). *La “teoria del gender”, i “negazionisti” e la “fine della differenza sessuale”*. *About Gender*, 5(10), 367-381, pp. 368-369

⁷⁹ Ivi, p. 369.

convinzione di una validità universale di questi valori, porta alla creazione di quei pregiudizi che Nietzsche ricondusse al concetto di ascetismo: “un paio d’idee devono essere rese inestinguibili, onnipresenti, inobliabili, «fisse», ai fini della ipnotizzazione dell’intero sistema nervoso e intellettuale mediante queste «idee fisse» - e le procedure e forme di vita ascetiche [professate e tramandate] sono mezzi per svincolare codeste idee dalla concorrenza con tutte le altre, per renderle «indimenticabili».”⁸⁰ L’ascesi aiuterebbe l’uomo a rinunciare ai bisogni della vita terrena, alle impure passioni, mantenendo solo quelle necessarie ai fini della realizzazione del disegno divino, mentre il disciplinamento dei popoli, avviene mediante l’introiezione in essi del concetto di “cattiva coscienza” e di “debito” nei confronti di Dio⁸¹, egli

⁸⁰ Nietzsche, F. (1990) *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Adelphi, Milano. Traduzione a cura di Ferruccio Masini, p. 49. Invece E. Fromm (1996) in *L’arte di amare*, parla di atteggiamento mistico come conseguenza monoteismo religioso e lo definisce come quel “tentativo di conoscere Dio col pensiero [che] è [stato] abbandonato e sostituito dall’esperienza di unione con Dio, nella quale non c’è posto - né bisogno - di sapere di Dio.” Fromm, E., (1996), *L’arte di amare*, Mondadori, Milano, p. 21.

⁸¹ “La coscienza di essere in debito nei confronti della divinità non si estingue - come insegna la storia - neppure dopo il declino di quella forma di organizzazione della «comunità» fondata sull’affinità di sangue: alla stessa guisa con cui ha ereditato le nozioni di «buono e cattivo» della nobiltà di stirpe [...] l’umanità ha ricevuto, insieme con l’eredità della divinità della stirpe della tribù, anche quella del peso di debiti non ancora soddisfatti dal desiderio di estinguerli. [...] Il senso di un debito nei confronti della divinità non ha cessato di crescere per parecchi millenni e per la verità è sempre nella stessa proporzione con cui sono cresciuti e sono stati portati in alto sulla terra il concetto di Dio il senso della divinità. (L’intera storia delle lotte, delle vittorie, delle conciliazioni, delle fusioni etniche, tutto quanto procede il definitivo assetto gerarchico di tutti gli elementi popolari in ogni grande sintesi di razze, si rispecchia nel guazzabuglio genealogico dei loro dèi, Nelle saghe delle loro battaglie, vittorie pacificazione: il progresso verso imperia universali è sempre altresì il progresso verso divinità universale, il dispotismo con la sua sopraffazione dell’aristocrazia autonoma apre sempre altresì la strada a una qualche specie di monoteismo). L’avvento del Dio cristiano, in quanto massimo dio che sia stato fino a oggi raggiunto, ha portato perciò in evidenza, sulla terra, anche il *maximum* del senso di debito. Ammesso che si sia entrati con andare del tempo del movimento *opposto*, [...] non si può respingere la prospettiva che la compiuta e definitiva vittoria dell’ateismo potrebbe affrancare l’umanità da tutto questo sul sentirsi in debito verso il proprio principio, la propria *causa prima*. Ateismo e una sorta di *seconda innocenza* sono intrinsecamente connessi. [...] Sul nesso esistente tra le nozioni di «colpa», di «dovere» e i loro presupposti religiosi: [...] lo spostamento dei medesimi nella coscienza, o ancor più precisamente, l’involuparsi della *cattiva* coscienza con l’idea di dio [...], si è fatto realmente il tentativo di *rovesciare* la direzione dello sviluppo [...] o per lo meno arrestarne il movimento: [...] la prospettiva di un riscatto definitivo”.

Nietzsche, F. (1990) *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, pp. 80-82. Così in base al pensiero di Nietzsche possiamo affermare quanto la morale cristiana sia ancora nel pieno della sua forza reattiva, occupando la posizione del sopraffattore e non di sopraffatto, con i suoi costanti tentativi di debellare tutto ciò che di “puro” per essa non è.

“giudice di tutta la terra”.⁸² Sembrerebbe che l’espressione “contronatura” per definire i “comportamenti” omosessuali, derivi dal libro sacro del Nuovo Testamento, nel racconto di Sòdoma e Gomorra.⁸³ Possiamo considerarli ancora validi come principi che definiscono tutt’oggi la nostra morale civile? Dovremmo forse dar ragione a Nietzsche quando ci dice che abbiamo vissuto nell’epoca del nichilismo compiuto, ma nella forma di un nichilismo passivo? L’evoluzionismo biologico non è riuscito nell’opera di una trasvalutazione dei valori, così il concetto di adattamento dell’uomo è stato adattato alla vita sociale e trasformato in una virtù, che va a rinforzare l’omologazione tra le persone.

Nella Bibbia l’unione amorosa viene sempre rappresentata come una metafora dell’amore di Dio e difficilmente si riesce a rintracciare la possibilità di un amore sentimentale tra i due amanti, né tanto meno di un approccio alla sessualità senza la presenza di un effettivo disegno divino. Possiamo affermare dunque che nella morale religiosa è stato tralasciato il concetto non solo di amore erotico, ma anche di amore come azione emotiva.

Lo stesso E. Fromm (1996)⁸⁴ nonostante riconosca la misticità dell’uomo come conseguenza razionale dei limiti del sapere e della conoscenza umana, presenta il concetto dell’amore seguendo un approccio evoluzionistico biologico: “sopra l’universale, esistenziale bisogno d’unione, si leva un bisogno più immediato, più biologico: il desiderio d’unione tra il polo maschile e quello femminile. Il concetto di questa polarizzazione è espresso in modo efficace nel mito che in origine l’uomo e la donna erano un unico essere, che furono tagliati a metà, e da allora ogni maschio è alla ricerca della parte femminile di sé stesso, in modo da potersi riunire con essa. (La stessa idea dell’unità originaria dei sessi è contenuta anche nella storia biblica di Eva generata dalla costola di Adamo, anche se qui, nello spirito del patriarcalismo, la donna è considerata secondaria rispetto all’uomo.) Il senso

⁸² Genesi (18,25)

⁸³ “Così Sòdoma e Gomorra e le città vicine, che si sono abbandonate all’impudicizia allo stesso modo e sono andate dietro a vizi contro natura, stanno come esempio subendo le pene di un fuoco eterno.” Lettere di Giuda (7)

⁸⁴ Cfr. Fromm, E. (1996) *L’arte di amare*, Mondadori, Milano.

del mito è abbastanza chiaro. La polarizzazione sessuale porta l'uomo a cercare l'unione in modo preciso: quello della fusione con l'altro sesso. La polarità tra maschio e femmina esiste anche tra ogni uomo e ogni donna.”⁸⁵ Riletto oggi, questo lavoro di Fromm appare ambiguo: da un lato, si evince una lettura classica darwiniana dell'amore e della sessualità, dall'altra si richiama il patriarcato, che di per sé è un rovesciamento della stessa deriva evolutivista.⁸⁶ Fromm riprende anche nelle pagine successive quest'astrazione affermando che: “Il carattere maschile ha come caratteristiche l'iniziativa, l'attività, la disciplina e lo spirito d'avventura: le caratteristiche del carattere femminile sono la ricettività, la tenerezza, il realismo, la pazienza. (Non va dimenticato che in ogni individuo entrambi i tipi di caratteristiche sono fusi(sic!), ma con la prevalenza di quelle caratteristiche del sesso "di lui" o "di lei".).”⁸⁷ Insomma, nonostante egli si discosti dal pensiero della cultura patriarcale, criticando anche il materialismo freudiano⁸⁸, cade in affermazioni tipiche di chi accetta la dimensione biologica come unico riferimento nell'affrontare la questione sessuale⁸⁹, valorizzando principalmente la capacità procreativa come fine ultimo dell'unione erotica. Questa affermazione appare fortemente discriminatoria, a mio avviso, nei riguardi di tutte quelle coppie eterosessuali con difficoltà riproduttiva. Eppure, Fromm, che in questi passi appare a tratti contraddittorio, riesce a rovesciare tutto un discorso materialistico sull'amore

⁸⁵ Ivi, pp. 21-22.

⁸⁶ “Così come fisiologicamente l'uomo e la donna hanno in sé gli ormoni del sesso opposto, essi sono anche bisessuali in senso psicologico. Portano in sé stessi il principio del ricevere e del dare, della materia e dello spirito.” Ivi, p. 22.

⁸⁷ Ivi, p. 24.

⁸⁸ “Il problema della polarità maschile-femminile conduce a ulteriori considerazioni sull'amore e sul sesso. Prima ho parlato dell'errore di Freud di vedere nell'amore esclusivamente l'espressione o la sublimazione - dell'istinto sessuale, anziché riconoscere che il desiderio sessuale è una manifestazione del bisogno d'amore e di fusione. Ma [...] Questo curioso errore è stato probabilmente facilitato dall'estremo patriarcalismo di Freud, che lo ha spinto alla conclusione che la sessualità è una caratteristica tipicamente maschile, ignorando che esiste la sessualità femminile.” Fromm, E. (1996), *L'arte di amare*, p. 23.

⁸⁹ “L'uomo (e la donna) trova l'unione in sé stesso solo nella fusione della propria polarità maschile e femminile. Su queste polarità si basa tutta la capacità Creativa.” Fromm, E. (1996), *L'arte di amare*, p. 22.

dichiarando che: “la maggior parte della gente crede che l'amore sia costituito dall'oggetto, non dalla facoltà d'amare.”⁹⁰

Ed il pensiero ritorna all'affermazione di Marzano sull'amore, l'amore quello tra persone e non tra sessi. Nell'amore erotico di Fromm, c'è esclusività tra i due corpi, unicità e non universalità della rappresentatività dei legami, ma soprattutto si evince la distinzione tra amore e sessualità⁹¹, distinzione che nel momento in cui venisse realmente accolta dalla cultura comune, minerebbe l'idea dell'immoralità di un'unione diversa da quella eterosessuale; ci si può innamorare delle persone, si può essere attratti da un corpo a prescindere dal suo sesso biologico, e le preferenze sessuali non sono necessariamente elementi statici o immutabili nel corso della formazione identitaria.

L'amore erotico può conciliarsi con quello emotivo a “una condizione: che io ami dall'essenza del mio essere, e "senta" l'altra persona nell'essenza del suo essere. Nell'essenza, tutti gli esseri umani sono identici. Siamo tutti parte di Uno; siamo Uno. Partendo da questo principio, non ha importanza chi amiamo. L'amore dovrebbe essere essenzialmente un atto di volontà, di decisione di unire la propria vita a quella di un'altra persona.”⁹² Quale migliore scelta etica allora, che scegliere di vivere e lasciar vivere amando le persone e non i sessi?

Dopotutto è l'eros che nobilita l'uomo e non il lavoro, ci dice Marcuse: basterebbe riscrivere l'organizzazione dell'esistenza in modo non repressivo, distruggendo ogni principio ideologico che limita a priori l'esistenza civile, e seguendo quell'idea di libertà laica che non si limita alla semplice soddisfazione dei desideri più intimi, ma come direbbe Simone Weil, una libertà che tenta di ribaltare il rapporto che sussiste tra il pensiero e l'azione, e dove i giudizi di valore non devono trarre le loro basi da dei criteri

⁹⁰ Ivi, p. 29.

⁹¹ L'amore erotico è “il desiderio della fusione completa, dell'unione con un'altra persona. È per sua stessa natura esclusivo e non universale; è forse la più ingannevole forma d'amore che esista. Prima di tutto, è spesso confuso con l'esperienza di "innamorarsi", l'imprevista caduta delle barriere che esistevano fino a quel momento fra due estranei.” Fromm, E. (1996) *L'arte di amare*, p. 33.

⁹² Ivi, p. 35.

“esteriori”: la libertà prevede un pensiero libero di base, creato dalla piena consapevolezza del sé.

INTRODUZIONE

«Anch'io ho una verità assoluta. Sono convinto che sia sempre un male infliggere dolore a qualcuno. Se dovessi sintetizzare tutti e dieci i comandamenti in un unico comandamento, in assoluto direi: non infliggere dolore a nessuno. Questo è il punto fermo della filosofia della mia vita. Il resto è relativo.» Amos Oz

Vivendo in una società dalla cultura ancora per molti versi patriarcale, dove la norma viene definita anche dal dualismo gerarchico dei generi, ci troviamo ad affrontare un'inevitabile sfida culturale non solo per chi, in tali norme non si riconosce, ma anche per chi è chiamato a conoscere e riconoscere i pregiudizi e lo stigma sociale associati alla diversità di genere e ad un orientamento sessuale che non rientra nell'eteronormatività condivisa⁹³. La consapevolezza del proprio Io, l'accettazione della diversità e il rispetto

⁹³ All'interno dell'eteronormatività possiamo rintracciare la teoria dei copioni sessuali, di derivazione sociologica, che consiste in una “critica rigorosa alla tradizione positivista e funzionalista”, mettendo in discussione gli approcci “biologici, naturalizzanti ed essenzialisti relativi alle sessualità umane.” Questa teoria viene ben spiegata da Bacio, M., Rinaldi, C., (2019) *Copioni omosessuali, relazioni emotive e sesso on-line. Giovani e Social Media*. In AA.VV. (2019) *Il bias del gender. Identità, biopolitica e sessualizzazione dell'esistenza*. (pp. 51-86) Durango Edizioni: Trani, p 52. I due autori affermano che i *sexual script* “forniscono il ventaglio di comportamenti da adottare nello svolgimento di interazioni socialmente appropriate in contesti ed interazioni sociali specifici”, e adattate dal singolo individuo al proprio contesto in prestazioni ed esperienze sessuali. Il comportamento umano è quindi la risultante dell'azione dei copioni sessuali, operati su tre livelli: *cultural script*, *interpersonal script*, *intrapsychic script*. A partire da ciò i due autori asseriscono che “le modalità attraverso le quali gli individui organizzano e costruiscono i propri significati e comportamenti sessuali”, non derivano dalle sole “sensazioni fisiologiche-sessuali, “bensì il loro sistema simbolico ha un ruolo di primaria importanza”. Così i comportamenti rientrano nelle aspettative sociali del “*paradigma culturale dominante* delle relazioni romantiche eterosessuali. Questo specifico *script* culturale indica in modo chiaro e dettagliato: *di chi bisogna innamorarsi* (persona di sesso opposto); *quali tipi di condotte bisogna assumere rispetto al proprio genere* [...]; e *per quali obiettivi o finalità sociali* (dare inizio al ciclo di vita familiare, procreazione, genitorialità, piacere, etc.)” Ivi, pp. 52-54.

delle differenze intersoggettive rappresentano le basi per la costruzione di un maggiore benessere diffuso tra i membri della collettività. Sono questi ultimi strumenti fondamentali per promuovere un cambiamento costruttivo verso ciò che viene considerato ancora “diverso”, e per favorire atteggiamenti positivi tendenti all’eterogeneità come fonte di ricchezza sociale. Una società è ricca se è inclusiva con il proprio capitale umano, e se si realizza attraverso le sue tre leve: informazione, istruzione, giustizia. Considerando ciò, possiamo dire che l’Italia, malgrado una democrazia egualitaria garantita dalla Costituzione, mostra nella realtà, per molti versi, molti caratteri propri del libertarismo più che di un liberalismo politico egualitario. Se è vero, come ci ricorda Bauman (2002)⁹⁴, che la società è sempre stata la *condicio sine qua non* per una costruzione identitaria sia individuale che di gruppo, non è altrettanto giustificabile il fatto che la “normalità statistica”⁹⁵, ovvero la prevalenza della condotta eterosessuale, debba essere considerata legittimamente una norma di vita. Personalmente, come futura educatrice vorrei adoperarmi, anche attraverso la valorizzazione dell’empatia, a diffondere la “pratica del riconoscimento dell’altro diverso da me”, orientata alla creazione di una società plurale ed inclusiva, che valorizzi tutti i suoi individui, all’interno di tutte le forme familiari possibili, senza distinzioni legate all’identità di genere, all’orientamento sessuale, ai luoghi di origine e alla cittadinanza, alla religione, all’abilità dei corpi, alla classe sociale. Credo che abbiamo bisogno di una scuola che punti alla capacità di autodeterminazione delle persone e dia loro strumenti per esercitarla, che educi alle differenze e le valorizzi; una società più accogliente che favorisca

⁹⁴ Bauman, Z., (2002) *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge, 2001. Trad. it. di Arganese G., *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna.

⁹⁵ “Ogni persona deve essere messa in grado di esplicitare il proprio ventaglio di qualità e abilità affermando sia il principio del valore della capacità individuale che quello della persona intesa come fine e come unico arbitro circa i propri bisogni. Una persona vera non ridotta a mero numero di ragionamento statistico. [...] la rielaborazione [del concetto di capacità] attuata da Nussbaum [...] si focalizzano sulla necessità di attuare un’educazione liberale, in senso storico, che, liberando dal pregiudizio, consenta di riconoscere come tali le discriminazioni che ancora oggi continuano ad esistere [...] e che proprio dalla cultura tradizionale vengono giustificate.” Moschini, L., *Gender Mainstreaming e capabilities approach nella formazione alla cittadinanza*, in Alessandrini, G. (Ed.). (2014). *La "pedagogia" di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*. FrancoAngeli, Milano, pp. 178-179.

l'integrazione delle pluralità, che sappia rivendicare la sua funzione tramite una scuola più democratica, laica e che a sua volta si impegni nella formazione di cittadine e cittadini consapevoli e critici; una scuola che sappia coltivare l'umanità dell'individuo insegnando ad inseguire la libertà di scelta di ognuno. Dobbiamo noi tutti essere consapevoli di quanta violenza generano i modelli e le norme di genere che in forma sia esplicita che implicita abitano, in primis, nelle nostre scuole. Atti di esclusioni, offese, bullismo, molestie fisiche e verbali, tutti elementi facenti parte della vita scolastica quotidiana, che causano drop-out, ma anche sofferenze e soprattutto discriminazione. Partendo da qui dobbiamo munirci di una consapevolezza ancora più grande e più importante: la scuola pubblica e tutti i contesti educativi possono diventare luoghi in cui gli stereotipi di genere, i modelli dominanti, il razzismo e la cultura della violenza omo-trans-fobica possono essere combattuti.⁹⁶

L'educazione oggi.

In questo periodo storico, la scuola pubblica ha un ruolo strategico nella costruzione di nuovi strumenti per decodificare il presente e costruire il futuro sulla strada dell'autonomia e della libera partecipazione, attraverso i progetti di educazione al genere, alle differenze e alla sessualità, improntati verso il rispetto dell'altro e della sua diversità. “Gli interventi di sensibilizzazione rivolti alle/agli studenti della scuola sono tra le iniziative più importanti, e più diffuse nei diversi paesi europei, finalizzate a promuovere la libertà e la

⁹⁶ “Particolare importanza assume, nel percorso di definizione della propria identità sessuale, la scuola, che accompagna il bambino sino all'età adolescenziale. In questo senso i corsi di educazione all'affettività e alla sessualità sono importanti azioni di supporto per i preadolescenti e adolescenti anche rispetto al processo di formazione dell'identità. Per una sua buona integrazione, l'identità omosessuale, come quella eterosessuale o bisessuale, necessita di una auto-accettazione, ovvero di un auto-riconoscimento. Per garantire a tutti i giovani l'accettazione della propria persona in tutte le sue parti, diventa importante che durante i percorsi formativi si parli non solo della sessualità eterosessuale, ma anche di quella omosessuale o bisessuale.” Bertone, C., Cappellato, V. (2006). *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, Provincia autonoma di Trento, Commissione provinciale per le pari opportunità tra uomo e donna.pdf., p. 128.

sicurezza delle pratiche sessuali: consentono infatti a ragazze e ragazzi di acquisire strumenti utili per capire come vivere una sessualità sicura nel rispetto di sé e dell'altro, tutelando la propria e l'altrui salute.”⁹⁷ Insomma, bisognerebbe superare la mera concezione “didattica”⁹⁸ delle istituzioni scolastiche, fornendo agli studenti occasioni specifiche di informazione e di confronto, accompagnando il tutto con una specifica formazione degli insegnanti, al fine di porre attenzione ai diversi orientamenti sessuali⁹⁹ e all'identità di genere, modificando anche i contenuti didattici di ogni insegnamento, ove necessario, al fine di uno sviluppo e di una condivisione delle buone pratiche d'inclusione.¹⁰⁰ L'educazione alle “differenze”, nella sua più ampia accezione, non solo consente di educare il buon cittadino, ma fa riconoscere il pieno valore di ogni differenza individuale, spingendo alla consapevolezza che ognuno di noi è unico ed irripetibile. La prospettiva cambia, e le differenze, da “mancanze”, vengono valutate come valori peculiari e possibilità di confronto e crescita tra individui.¹⁰¹ Nella scuola, così come in famiglia, si può insegnare che l'indifferenza posta in atto verso le ingiustizie è il male più grande che l'uomo possa fare ad un suo simile. Va da sé che le discriminazioni attuate in quegli ambiti socialmente importanti

⁹⁷ Ivi, p. 125.

⁹⁸ Didattica cioè come “una parte della dottrina morale del metodo e concerne l'apprendimento delle virtù. L'esigenza di una didattica morale dipende dal fatto che la virtù non è innata e quindi può e deve essere insegnata.” Abbagnano, N. (1998). *Dizionario di filosofia*. Utet, Torino, “Didattica morale”, p. 285.

⁹⁹ Bertone, C., Cappellato, V. (2006). *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, Provincia autonoma di Trento, Commissione provinciale per le pari opportunità tra uomo e donna.pdf., p. 138.

¹⁰⁰ “Le buone pratiche, [...] realizzate da servizi ed enti presentano alcune caratteristiche comuni:

- l'impegno a sviluppare percorsi formativi su omofobia e orientamento sessuale;
 - una leadership capace di prendere l'iniziativa e di sollecitare attivamente la partecipazione;
 - un approccio aperto alla comprensione delle questioni che riguardano le persone LGB;
 - inclusione della comunità LGB nelle scelte di erogazione dei servizi”.
- Bertone, C., Cappellato, V. (2006). *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, Provincia autonoma di Trento, Commissione provinciale per le pari opportunità tra uomo e donna.pdf., pp. 86-87.

¹⁰¹ Moschini, L., (2014) *Gender Mainstreaming e capabilities approach nella formazione alla cittadinanza*, pp. 176-177.

che coinvolgono i processi di costruzione identitaria di ogni persona¹⁰², arrecano una limitazione alla libertà, nel senso delle possibilità di “capacitarsi” ed autodeterminarsi, così come la intende Amartya Sen¹⁰³. Il *fil rouge* è il concetto che una società giusta si realizza nel momento in cui si eguagliano le capacità tra i membri di una società¹⁰⁴; si tratta di un’eguaglianza intesa non come un *unicum* identitario, un’omologazione, ma un’eguaglianza che sappia tener conto delle specificità individuali nelle possibilità di sviluppo, così come teorizzato anche da Martha Nussbaum. Ella infatti considera centrali nello sviluppo dell’uomo le capacità, piuttosto che i diritti, poiché questi ultimi sono violabili, ma le capacità di ognuno no. Inoltre, quest’approccio consente di evidenziare atteggiamenti discriminatori, che diversamente, tramite l’utilizzo di altri approcci, non sarebbero evidenti.¹⁰⁵

La diffusione di idee neopopuliste ha dato voce alla legittimità di discriminazioni verso coloro che sono considerati appartenenti all’*outgroups*, per questo è assolutamente necessario rivolgere atti di cura verso il cittadino,

¹⁰² “Le discriminazioni per orientamento sessuale, o quantomeno i rischi di discriminazione, riconosciuti da operatori e politici riguardano, oltre alle relazioni di coppia, ossia il tema più presente nell’agenda pubblica italiana riguardo all’omosessualità, anche la possibilità di vedere riconosciuta e rispettata la propria identità in due ambiti specifici, a scuola e sul posto di lavoro, e nella società nel suo complesso.” Bertone, C., Cappellato, V. (2006) *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, Provincia autonoma di Trento, Commissione provinciale per le pari opportunità tra uomo e donna.pdf., p. 120.

¹⁰³ Barbara De Canale, a proposito del *capabilities approach* teorizzato da Sen, afferma che la società, nei confronti della “dimensione di *agency*” delle persone, deve garantire la creazione di quei “contesti di vita all’interno dei quali le persone, individualmente e collettivamente, abbiano effettive possibilità di sviluppare le proprie potenzialità e di condurre un’esistenza creativa e produttiva a misura dei propri bisogni e dei propri interessi. Lo stesso Autore chiarisce anche come promuovere lo sviluppo non significhi soltanto soddisfare i bisogni delle persone, ma contribuire parallelamente a crearli, lavorando alla formazione di una coscienza critica negli individui che consenta il costituirsi di un adeguato complesso di aspettative, di valori, di mete, di ambizioni.” De Canale, B., (n.d.) *Capacitazione*. <https://nuovadidattica.wordpress.com/agire-valutativo/10-la-valutazione-delle-ricadute-della-formazione-e-degli-apprendimenti-nei-contesti-non-formali-e-informali/capaazione/> pp. 1-2.

¹⁰⁴ Alessandrini, G. (a cura di), (2014), *La "pedagogia" di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, p. 33.

¹⁰⁵ Moschini, L., *Gender Mainstreaming e capabilities approach nella formazione alla cittadinanza*, in Alessandrini, G. (a cura di), (2014), *La "pedagogia" di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, pp. 178-179.

che tuttavia non deve ricadere in una concezione di Stato paternalistico che poggia sulla paura dell'altro minaccioso da sconfiggere o da tenere alle dovute distanze - come l'immigrato o la persona LGBTQI+ -. Proprio in quanto “discorso di cura” verso la società tutta, si deve fondare su di una critica al modello egemonico della “mascolinità tossica” del cittadino. Fin da tempi lontani, agli uomini sono stati affidati ruoli-compiti concernenti la vita politica e la sfera pubblica, nonché una partecipazione attiva alla *polis*, che permetteva l'attuazione di una incondizionata cittadinanza, mentre le donne sono state indirizzate a mansioni di cura nella sola sfera privata.¹⁰⁶

Ci si può quindi conformare o distinguersi per differenza, e questo vale tanto per le discriminazioni di genere che per quelle basate sull'orientamento sessuale. Un discorso di cura-democratica, che riesca a partire dal superamento di questo assunto, potrà rintracciare i presupposti con cui operano attualmente le organizzazioni e le istituzioni pubbliche, per iniziare il processo di de-costruzione della norma eterosessista, al fine di poter garantire parità di diritti e doveri a prescindere dal proprio status.¹⁰⁷ Secondo Moschini¹⁰⁸ l'oggetto di questa “cura”, intesa come attenzione verso l'altro,

¹⁰⁶ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p 10.

¹⁰⁷ “L'assunto eterosessista, su di cui sono costruite norme e pratiche, sta a fondamento del modo in cui sono definiti i ruoli di genere nella nostra società: l'eterosessualità è un aspetto "naturale", dato per scontato, dell'essere uomini o donne. Nei diversi ambiti della vita sociale, si assume dunque che uomini e donne siano eterosessuali fino a prova contraria, e l'omosessualità viene valutata per differenza, considerata in qualche modo inferiore, meno legittima. Questo avviene anche in istituzioni in cui apparentemente la sessualità non è rilevante, come la scuola o il posto di lavoro, ma dove in effetti viene promosso il modello di normalità eterosessuale.” Ivi, p. 12

¹⁰⁸ Moschini, L., *Gender Mainstreaming e capabilities approach nella formazione alla cittadinanza*, in Alessandrini, G., (a cura di), (2014), p 171. Un chiarimento a proposito della filosofia di Sen ci viene da Sergio Filippo Magni, che evidenzia in primis la preferenza di Nussbaum per il costrutto di capacità anziché di funzionamento, mentre avverte che “un assetto sociale o una determinata politica pubblica sono tanto migliori quanto più consentono agli individui di avere maggiori capacità di conseguire funzionamenti di valore”. Riporta poi le dichiarazioni di Sen presenti in A. Sen, *Inequality Reexamined*, trad. it., *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 68 e A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, in AA. VV. *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, p. 34; poi Id., *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1997: “«l'approccio della capacità [...] è fundamentalmente attento all'identificazione degli oggetti di valore e concepisce lo spazio di valutazione in termini di funzionamenti e di capacità di funzionare»; «la scelta fra diversi assetti sociali deve essere influenzata dalla loro attitudine a promuovere le capacità umane».” I funzionamenti o

serve per rendere realmente compiute le nostre democrazie, tutelando le *capabilities*, nella concezione di Nussbaum, e cioè “il patrimonio di potenzialità che appartiene ad ogni individuo della specie umana.

Le conseguenze delle pratiche normative eterosessista, che tendono a definire un individuo entro la rigidità delle categorie uomo-donna, eterosessuale-omosessuale, sono causa di una sofferenza profonda in coloro che, non rientrando in suddetti canoni, sono privati di rappresentazione sociale e di tutele giuridiche¹⁰⁹ e vengono relegati nella sfera della perversione. Questo evidenzia la necessità di rivalutare la portata di un problema culturale, la cui norma impedisce una piena autorealizzazione personale, al fine di dirigere ciascun individuo lungo la via per (ri)trovare sé stesso. Per questo è necessario operare affinché la cittadinanza, praticata da ogni individuo, abbia un atteggiamento più aperto rispetto alle diversità, ma soprattutto riguardo la possibilità di vivere liberamente ed in sicurezza la propria sessualità, non solo nella propria sfera privata, ma anche in pubblico.

Il relazionarsi.

R. Romano afferma che il tipo di approccio relazionale con l'altro è sempre dipendente dal contesto sociale di appartenenza, dove gli schemi concettuali che ci vengono forniti dalla tradizione portano ad un atteggiamento umano che si concretizza in un'etica cultural-dipendente tra gli

functionings, cioè quello che le persone riescono a fare o essere, rappresentano lo “stato” di una persona, mentre le capacità sono l'insieme delle combinazioni possibili dei funzionamenti che questi sono in grado di realizzare o della capacità di fruirne effettivamente nel corso della loro vita. Magni, S. F. (2003). *Capacità, libertà e diritti: Amartya Sen e Martha Nussbaum*. Filosofia politica, 17(3), pp. 497-498

¹⁰⁹ Le politiche antidiscriminatorie rispetto all'orientamento sessuale non sono esplicitamente previste in Italia. “Malgrado ciò, a livello comunitario, [...] è intervenuta la Direttiva 2000/78/CE che ha propriamente incluso, per la prima volta, l'orientamento sessuale tra le caratteristiche personali sulla base delle quali ogni ingiustificata discriminazione costituisce una violazione del principio della parità di trattamento. La Direttiva ha trovato la sua trasposizione nel Dlgs 9 luglio 2003 n. 216, limitatamente, tuttavia, alla materia dell'occupazione e delle condizioni di lavoro.” Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 6.

individui¹¹⁰. Questo richiede una formazione ad una “mente relazionale”, cioè a quella capacità di “pensare a *due*”¹¹¹, nonché di relazionarsi in modo amorevole verso l’altro, in uno stile di vita cooperativo. “Vissuta così la diversità dovrebbe diventare sinonimo del vivere insieme e motivo di grande attrazione e arricchimento. Infatti, è proprio la diversità il *munus* della *cum-munitas*, che si fa interdipendenza, interrelazione, intercorporeità. È chiaro che tutto questo non accade dalla sera alla mattina, ma necessita di tempo, proprio perché la crescita di qual natura si tratti – di qualunque essere vivente, di qualunque progetto, di qualunque idea – non può prescindere dal tempo, anzi trova nel tempo l’elemento indispensabile per la sua evoluzione. [...] Ed è proprio in questi momenti di transizione che è più importante accompagnare l’altro ad immettersi in un processo personale e sociale di crescita, all’interno del quale scoprire sé stesso in maniera nuova, significativa, forse anche diversa, prospettando l’incontro con sé stesso e con l’altro non come atteggiamento o proposito puramente volontaristico o sacrificale, ma come struttura intima della vita, come elemento prezioso, dato irrinunciabile, costituente sostanziale ed essenziale.”¹¹²

Secondo Foucault, il tempo è un elemento indispensabile nel lavoro che condurrà allo sradicamento di una “repressione sessuale” profondamente ancorata, e rivolta verso sia “le intensità dei piaceri” che i “comportamenti irregolari”; infatti gli “effetti di liberazione” dal potere repressivo saranno lenti a manifestarsi, poiché anche solo il poter parlare liberamente del sesso è totalmente estraneo alla nostra tradizione, ed ai meccanismi intrinseci del potere che governano le nostre società.¹¹³ Romano invece pone la questione come una co-responsabilità sociale: non è solo l’individuo che deve provvedere alla sua stessa “liberazione”, bensì deve far sentire la responsabilità del corretto sviluppo personale alla società tutta: è lei che si deve prender cura di me, è la società giusta che mi deve saper accompagnare

¹¹⁰ Romano, R., G. (2010). *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?* Quaderni di Intercultura. Anno II/2010, p. 13.

¹¹¹ Ivi, p. 21.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Feltrinelli, Milano, p. 15.

nel mio percorso esistenziale senza costrizioni o limiti ingiustificabili. Per fermare le discriminazioni per orientamento sessuale, e rendere così la società più giusta, non basta “coltivare” una cultura inclusiva, ma è riconosciuto che il nesso tra istruzione e diritti è una garanzia per gli esseri umani di esprimere al meglio la loro vita¹¹⁴: con il Diritto che orientata l’uomo, verso la libertà, la giustizia e la pace¹¹⁵, si pongono le basi verso il progresso di quei valori universali.¹¹⁶ Non basta, perciò, operare ed orientare l’istituzione scuola, ma serve una direzione chiara nella normativa che coinvolga anche le altre istituzioni; normativa che ad oggi scarseggia in merito alle tutele dal bullismo omo-bi-trasnfobico e al riconoscimento della omogenitorialità. Come Moschini¹¹⁷ sottolinea riprendendo Nussbaum, ci sono delle possibilità che devono essere garantite in modo essenziale “per rendere la vita degna di essere vissuta [...], per iniziare un nuovo approccio alle questioni sul diritto [...]” Queste possibilità, indicatori per un buono sviluppo umano, sono delle capacità che devono essere restituite all’individuo e che si concretizzano nel perseguire: “vita; salute fisica; integrità fisica; sensi; immaginazione e pensiero; sentimenti; ragione pratica; appartenenza; altre specie; gioco; controllo del proprio ambiente.” Potremmo sentirci ingannati se nonostante

¹¹⁴ Alessandrini, G. (a cura di) (2014), *La "pedagogia" di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, p. 32.

¹¹⁵ Cortellessa, S. (2019) *La ricerca della giustizia*. Diritto civile e commerciale, Diritto & Diritti ISSN 1127-8579, retrived from: <https://www.diritto.it/la-ricerca-della-giustizia/.pdf>, p 6

¹¹⁶ Per valori universali, intendo qui quei “valori che si applicano a tutti i tipi di esseri umani, indipendentemente dalla loro origine sociale, etnica o culturale. Un valore è considerato universale quando va oltre le leggi e le credenze [...] Finora, il modello più universalmente accettato di valori universali è quello proposto da Shalom Schwartz, dopo aver studiato più di 25.000 persone in 44 paesi diversi. Secondo Schwartz, ci sono 10 tipi di valori universali che sono presenti in ogni tipo e forma di cultura umana [...] possono essere suddivisi in tre diverse categorie: 1- Relativo ai bisogni biologici: In questa riga sono inclusi i valori che hanno a che fare con i requisiti di base dell'essere umano. 2- Relativo ai bisogni sociali: In questo caso, si tratta dei valori che hanno a che fare con l'interazione sociale, la necessità del riconoscimento dell'altro e il funzionamento coordinato nel contesto di una società. 3-Relativo al buon vivere e alla sopravvivenza: I valori legati a questa categoria devono non solo favorire il funzionamento della società, ma anche cercare di generare questa operazione nel miglior modo possibile. L'obiettivo finale è quello di produrre benessere per tutti i membri della società.” (<https://it.thpanorama.com/blog/cultura-general/valores-universales-clasificacin-y-ejemplos.html>).

¹¹⁷ Moschini, L., *Gender Mainstreaming e capabilities approach nella formazione alla cittadinanza*, p. 180.

l'istituzione di un organo supremo e superiore, quale lo Stato nazionale, non ci siamo del tutto garantiti l'uscita dallo stato di natura e di guerra tra le persone; piuttosto, pare che sia dimenticata dalle istituzioni la capacità d'essere il riflesso dei bisogni degli individui, centrale invece nella teoria della Nussbaum. Come sostiene Cortellessa¹¹⁸, Kant riconosce che l'uomo è situato nel mezzo tra la morale e la politica, strumenti che gli consentiranno, mediante l'uso della ragione, di cercare di abbandonare quello stato di natura caratterizzato dal dominio del male, per dirigersi verso il bene. Moschini¹¹⁹ ci ricorda, infatti, che è sempre da considerarsi lo sviluppo dell'uomo il fine ultimo di ogni azione politica, prescindendo dall'utilità, e questo fine, che sarà strettamente personale, potrà essere raggiunto se la persona sarà messa nelle condizioni di esplicitare le proprie capacità individuali, trovando in sé stesso la meta, essendo "unico arbitro circa i propri bisogni".¹²⁰

Uno sguardo all'agire.

A partire dall'enunciato kantiano: "Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo" tratto dal saggio di Pievatolo "Sul detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»"¹²¹, l'autrice ragiona su tre principi, sui quali dovrebbe basarsi l'ordinamento giuridico ideale; ma quelli più interessanti per noi sono quello di libertà e di uguaglianza di ogni membro della società. Libertà intesa come quella ricerca di realizzazione della propria personalità e della propria felicità, e che consiste "nell'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uomo può

¹¹⁸ Cortellessa, S. (2019), *La ricerca della giustizia*, p. 6.

¹¹⁹ Moschini, L., *Gender Mainstreaming e capabilities approach nella formazione alla cittadinanza*, p. 180.

¹²⁰ Ivi, p. 178.

¹²¹ Bollettino telematico di Filosofia Politica, consultato il 31/08/2019 Traduzione dall'originale tedesco di Maria Chiara Pievatolo,

http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s08.xhtml#ftn.idp29836528

accordarsi con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà.”¹²² La libertà, invece, nell'analisi che Alessandrini¹²³ realizza parlando di A. Sen, è “misurata” dall'ampiezza delle capacità di una persona, ma non solo: il concetto di giustizia e di libertà trovano il loro punto d'incontro nel “costrutto delle capacità (*capability*) «egli cioè indaga l'insieme delle risorse delle opportunità e dei principi che le regolano per osservarne il funzionamento, e individuare così le classi di opportunità che un individuo ha a disposizione, tra le quali egli può scegliere per decidere come vivere».” Infatti, come evidenziano Bertone e Cappellato¹²⁴, un impegno volto alla promozione delle pari opportunità rispetto ai soggetti che subiscono discriminazione, si fonda sulla diffusione del concetto di cittadinanza, ampliato al riconoscimento ed al rispetto della diversità, affinché il concetto di diversità, non si traduca in un accesso asimmetrico di possibilità e risorse. Seguendo Kant, anche Cortellessa ribadisce il secondo principio – il primo è la libertà -, sul quale dovrebbe basarsi l'ordinamento giuridico ideale, cioè l'uguaglianza, nel senso di un'eguale possibilità di esercitare i diritti da parte di tutti i cittadini di una società. Concentrandosi infatti sulla realizzazione di questo scopo etico-giuridico, a guida razionale, si renderà “l'agire politico efficace oltreché giusto”, contribuendo così al progresso dell'umanità mediante l'affermazione e il rispetto dei diritti umani.¹²⁵ È storicamente riconosciuto che il sistema del diritto non ha sempre prodotto una vita felice per tutti, poiché il bene comune era, ed è, tendenzialmente rappresentato da quelle che erano e sono le esigenze delle categorie sociali dominanti, mentre chi subiva e subisce tutt'ora questi sistemi - le donne, gli omosessuali, gli emigrati, gli ebrei etc. - nonostante le moderne, ma spesso “formali” democrazie trattino l'equità e l'inclusività come un' “utopia”, dato che la mancanza di questi diritti

¹²² Cortellessa, S. (2019), *La ricerca della giustizia*, p. 2.

¹²³ Alessandrini, G. (Ed.). (2014), *La "pedagogia" di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, p. 32.

¹²⁴ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 9.

¹²⁵ Cortellessa, S. (2019), *La ricerca della giustizia*, p. 4.

sostanziali non permette di “considerare la persona nella sua complessità umana.”¹²⁶

Si fa fatica a capire perché l'essere umano sia indotto a compiere il male, e quanto sia irrealizzabile una completa liberazione dal male, poiché, se non ci fosse lo stato, l'uomo in natura sappiamo essere tendenzialmente corrotto, e produttore del suo stesso male. “Il male nel diritto si manifesta, perciò, nella distorsione delle significanze nella relazione dialogica, fenomeno che non si libera incondizionatamente, aprendosi all'altro nell'empatico riconoscimento dell'io-Tu, ma cagiona nell'altro l'inganno, esibendo un falso come vero, traendo la purezza della relazione dialogica. Il male si intensifica nel sostituire al potere del dialogo la violenza delle parole, nel tecnicismo alternato e funzionale di chiamare le cose dell'uomo, col nome non proprio. La violenza delle parole delegittima la giustizia che è nella forza del dialogo.”¹²⁷ Anche Cortellessa riconosce nel linguaggio, un potere simbolico di costruzione della realtà, nonché uno strumento di azione e potere. Oggi, anche attraverso la frenetica diffusione dell'uso - talvolta “politicamente-scorretto” - dei social, emerge sostanzialmente una violenza simbolica negli scambi linguistici, dal momento che il messaggio che viene veicolato, non è mai neutro, ed avviene in un contesto nel quale vige già un dualismo escludente tra eterosessualità/omosessualità, in cui l'implicito è una comparazione tra un soggetto superiore, il primo, ed uno inferiore, il secondo. Il linguaggio costruisce un sistema all'interno del quale le ingiustizie sono talmente ben organizzate da non essere percepite come tali; è tutto talmente ben organizzato, che l'unico modo per decostruire le ingiustizie è raccontarle e procedere alla loro decostruzione linguistica attraverso il linguaggio stesso. “Non bisogna dimenticare, infatti, che la lingua, per la sua capacità originaria e generativa, nel significato che le attribuisce Kant, è il supporto per eccellenza del sogno di un potere assoluto, poiché è in grado di dar vita, creando la rappresentazione collettivamente riconosciuta e realizzata

¹²⁶ Moschini, L., (2014), *Gender Mainstreaming e capabilities approach nella formazione alla cittadinanza*, p 171.

¹²⁷ Cortellessa, S. (2019), *La ricerca della giustizia*, pp. 9-10

dell'esistenza. L'asimmetria, contenuta nel giudizio, tra superiore e inferiore, deve essere completamente rimossa dall'ambito giuridico, affinché questo possa funzionare. [...] Il settore giuridico è il settore statale per eccellenza, quello senza il quale, lo Stato stesso non potrebbe essere messo in condizione di regolare i conflitti, dal momento che solo grazie ai giudici, esso detiene il monopolio della violenza fattuale trasformata in simbolica.”¹²⁸ Credo che tali parole siano molto eloquenti per supportare la necessità di una legge contro l'omo-bi-trans-fobia, oltre a quanto detto sin ora.

Cortellessa richiama anche il progetto di Kant per la pace perpetua tra i popoli, terreno fertile per una piena realizzazione dell'umanità, affinché quest'ultima viva sotto l'ala protettrice del diritto, in cui si possa realizzare il bene. Afferma che è lo Stato che garantisce la possibilità agli uomini di coltivare la loro attitudine al bene, perciò “[...] la vera politica non può fare nessun passo avanti senza aver reso omaggio alla morale e benché la politica in sé stessa sia una difficile arte, tuttavia non è certo una tecnica la sua unione con la morale, infatti, è questa che taglia il nodo che quella non è capace di cogliere appena l'una [la politica] e l'altro [lo Stato] entrano in conflitto.”¹²⁹ D'altro canto, siamo esseri razionali, ed allo stesso tempo esseri fragili, perché dipendenti anche dalle relazioni con le circostanze esterne, perciò necessitiamo sia d'esser istruiti alla “cura dei particolari”, sia all'occorrenza d'essere messi in grado di slegarci dal linguaggio dei “procedimenti logici della razionalità scientifica, per fare spazio alla vita, con i suoi chiaroscuri, le sue passioni, i suoi ripiegamenti irrazionali”, senza mai smettere d'impegnarci nel garantire le capacità adeguate ad ogni individuo.¹³⁰ Dobbiamo tornare a riporre al centro del nostro agire politico la persona, solo così l'agire morale sarà a “misura” d'uomo; il quale dovrà essere capace, a sua volta, di coniugare razionalità e vulnerabilità, considerando che è quest'ultima quella che rende gli individui un'eccellenza peculiare.¹³¹ Di

¹²⁸ Ivi, pp. 10-11.

¹²⁹ Ivi, p. 11.

¹³⁰ Abbate, F., *L'immaginazione al potere secondo Nussbaum: terapia delle passioni e autogoverno*. Alessandrini, G. (a cura di), (2014), *La "pedagogia" di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, pp. 206-207.

¹³¹ Ibidem.

conseguenza, una politica che non tiene conto delle emozioni pubbliche nella convivenza democratica e civile all'interno di uno Stato, che pensa arrogantemente di supportarsi solo con il dialogo razionale e scientifico, non è una politica che saprà valorizzare *l'ethos* di una società "emotivamente" coinvolta nella partecipazione attiva alla cittadinanza. E finché non ci sarà coinvolgimento emotivo tra gli individui, continueranno imperterrite le discriminazioni e gli atti d'odio degli uni verso gli altri; d'altronde, siamo esseri sociali ed in quanto tali, per il nostro sviluppo identitario, abbiamo bisogno di emozioni (Nussbaum), che si generano se i nostri bisogni umani (Marx) vengono soddisfatti, attraverso l'instaurarsi di beni di relazione (Aristotele) che sono i nostri legami e le nostre dipendenze, che ci permettono di costituirci come individui prima, e come cittadini poi.¹³² Sono le emozioni dunque, come afferma Abbate, che danno "linfa vitale al senso della nostra esistenza: sia quelle positive come la pietà, la compassione, l'amore, il piacere, sia quelle negative come la paura, l'ira, il disgusto, o quelle neutre come la vergogna, il pudore."¹³³

Le emozioni politiche.

Ma cosa succede quando, in una società, prevalgono emozioni negative, ed il valore delle stesse non viene ponderato nelle decisioni pubbliche? Innanzitutto, dobbiamo far nostra l'idea, sostenuta da Nussbaum, che l'emozione non è qualcosa di irrazionale, e poiché è rivolta sempre verso un (s)oggetto, dovremmo *in primis* attribuirle una valutazione positiva per questo, per poi slegarci dal preconcetto che le emozioni sono autoreferenziali e tendenti ad una chiusura individualistica (nel senso che si provano, per esempio solo emozioni positive verso chi è più prossimo a noi o in colui nel quale ci riconosciamo). Né dovrebbero essere considerate preoccupazioni puramente egoistiche, che produrrebbero "un'exasperazione dell'attenzione e della cura rivolta verso sé stessi, a scapito di un'eguale consapevolezza della

¹³² Ivi, pp. 198-199.

¹³³ Ivi, p. 199.

sofferenza patita da altri esseri umani.”¹³⁴ Se perciò, come sostiene Nussbaum¹³⁵, le emozioni, sono modi di percepire il mondo e ad ognuno di noi provocano sensazioni differenti, dobbiamo lavorare su di una politica-etica che sappia dare dei ponderati giudizi di valore alle scelte che si vorrebbero attuare per un’equa giustizia sociale.¹³⁶ Per fare ciò abbiamo bisogno di distinguere l’etica dalla morale, servendoci del percorso ricoeuriano dell’aspirazione ad una *vita buona*, in termini sì aristotelici, ma riferiti “ad un Aristotele che diventa l’emblema della capacità autonoma di discernimento e di guida della ragione umana in situazione, [...] la virtù non solo della *phrónesis* ma del *phrónimos*, l’uomo *capace* non solo di stimare se stesso e gli altri, non solo di rispettarli e rispettare gli altri, rispettando la legge, ma anche di essere storicamente *responsabile*, ancora una volta verso sé, verso gli altri, verso la società.”¹³⁷ Jervolino afferma, riferendosi a Ricoeur, che se si volesse aspirare a ciò, sarebbe necessario rendere antecedente l’etica alla morale, proprio perché prima di una buona norma, entro istituzioni giuste, c’è “l’ottativo”, e non l’imperativo kantiano. La *vita buona* ha una natura comunitaria, presenziata dalla stima di sé e del prossimo, e dalla sollecitudine verso l’altro. Se quest’aspirazione etica dovrà essere vagliata dalla norma morale, che non sarà più “astratta nella sua universalità”, essa dovrà ancor prima essere vagliata dalla *ragion pratica*.¹³⁸ Il *télos* impone

¹³⁴ Ivi, pp. 201-202.

¹³⁵ Ivi, p. 202.

¹³⁶ Ivi, p. 204.

¹³⁷ Ricoeur, P., Jervolino, D. (a cura di) (2007), *Etica e morale*, p. 11. Ricoeur attribuisce al termine “etica” il momento del *télos* della ricerca di una *vita buona*, mentre la “morale” è qualcosa di deontologico, un *dover essere*; in questa concezione vige il sunto che il “sé” è una persona responsabile del proprio agire e capace di porsi interrogativi sull’agire. Viene data importanza a quei “sentimenti morali” come il *rispetto*, non solo verso le istituzioni ma anche verso l’uomo, il quale permette di riconoscere all’affettività un ruolo cardine nella vita morale umana. La riflessione sulla morale ci permette di ritrovare quella “radice vitale che lega la normatività al desiderio della vita buona. Non è quindi un fondamento che debba, invece, essere letto in termini sostanzialistici, quasi che la norma morale fosse solo una proiezione o una costruzione del desiderio. Inoltre, questa etica fondamentale acquista, [...] visibilità o leggibilità solo grazie al suo concretizzarsi nelle molteplici forme della vita morale, e quindi nelle etiche applicate o regionali, concernenti cioè una specifica regione dell’esperienza” Ricoeur, P., Jervolino, D. (a cura di) (2007), *Etica e morale*, p. 18-19.

¹³⁸ Ivi, pp. 9-10.

alla morale “di assumere l’umanità in me e fuori di me come fine e mai come mezzo”.

Attraverso l’elaborazione di Rawls sulla sollecitudine e le istituzioni, viene riposto l’accento non solo sul rispetto della morale, ma anche sul rispetto della giustizia.¹³⁹ Le istituzioni sono necessarie, ma non dunque per svolgere un ruolo *top-down* sulla vita delle persone, ma per svolgere la funzione di mediazione equa tra ciò che universalmente – e talvolta anche erroneamente – viene definito giusto e ciò che l’umanità esprime in tutte le sue differenti forme; una pratica dialogica che riconosce la finitezza della ragione e della sua autonomia insieme alla volontà di libertà etico-politica ed al riconoscimento dell’alterità dell’altro rispetto al noi- noi inteso come me medesimo ma anche come la relazione io-tu -.¹⁴⁰ È nella saggezza pratica che l’etica e la morale si incontrano, dove gli imperativi e le virtù preparano quella coscienza morale che sarà legge di se stessa nella svariate esperienze di vita, contribuendo alla realizzazione di un’esistenza “umanamente degna d’esser vissuta per me, per te, per tutti[...]”, ed il dominio morale sarà in una collocazione intermedia tra l’etica fondamentale e l’etica applicata.¹⁴¹ Entro l’impianto consapevole della finitudine dell’uomo, operata nell’intera vita morale, si può realizzare la libertà dell’io – io posso- con l’incontro della libertà dell’altro, affinché si possa dispiegare una vita etica senza sopraffazione: affinché questa libertà si possa declinare nelle vite di tutti, servono delle istituzioni che non operino sopraffacendo a loro volta. Secondo Ricouer, il principio etico della libertà è antecedente alla legge morale: in questo modo, emerge la positività di fondo nella morale, che il filosofo francese evidenzia, dando ai *valori* una valenza quasi oggettiva anziché considerarli “sedimentazioni storicamente determinati”, dal momento che i valori si generano da giudizi, valutazioni, “nelle quali si articola il desiderio etico di realizzare la mia libertà in rapporto con quella dell’altro e nel contesto delle istituzioni proprie ad un certo ambito sociale”.¹⁴² Dal momento in cui

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 12-13.

¹⁴¹ Ivi, p 19.

¹⁴² Ivi, pp. 18-24.

avviene la scissione, attraverso la norma, tra ciò che è per me desiderabile e ciò che è oggettivamente possibile, la condizione umana è alienante. La scissione si ripercuote all'interno della società con la nozione *Herrschaft*¹⁴³: secondo Ricoeur, l'imperativo pone le sue radici in quella stessa libertà che viene mediata dalle istituzioni nel confronto io-altro; è la libertà che permette l'"adulità". La libertà rimane sempre nella sua piena valutazione il desiderio di una *vita buona*, mediata da una legge che solo in questo senso le si può dar valore di universalità, in quanto compito degli esseri umani.

La "saggezza pratica" dovrebbe conciliarsi anche con il linguaggio del Vangelo, che Ricoeur riconosce essere qualcosa di diverso dall'istituzione della Chiesa. Tuttavia, conclude Jervolino, "l'appello evangelico alla libertà rigenera l'intenzione etica fondamentale, ma la morale possibile è umana, solamente umana."¹⁴⁴

1. Alcune definizioni concettuali.

Le categorie di sesso, genere ed orientamento sessuale, si sono modificate sulla base dei cambiamenti scientifici e culturali nelle varie società, quindi non presentano accezioni omogenee né tra i paesi né nelle diverse epoche storiche (società primitive, antica Grecia, Medioevo, rivoluzione industriale). "Il sistema classificatorio sesso-genere-orientamento sessuale è dunque imperfetto, insufficiente e contraddittorio, e produce degli idealtipi ('l'uomo', 'la Donna', ma anche 'l'Eterosessuale', 'l'Omosessuale' ...) che sono talvolta assai lontani dalle esperienze vissute dei soggetti che da tale sistema dovrebbero essere descritte."¹⁴⁵ Si creano dunque delle categorie concettuali descrittive, le quali, nel tentativo di emancipare per esempio la definizione di sesso biologico da quello di identità di genere, tendono a categorizzare a loro volta le vite delle persone, spesso ribadendo il dualismo di genere ed il binarismo sessuale, eliminando così tutte le altre possibilità

¹⁴³ "Con l'*imperativo* si introduce la problematica dell'autorità e del dominio, che in tedesco vengono espresse con una sola parola carica perciò di ambiguità: *Herrschaft*." Ivi, p. 25.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 26-29

¹⁴⁵ Bernini, L., (2017) *Le teorie queer. Un'introduzione*. Mimesis edizioni, Milano-Udine, p 68

identitarie. Bernini, sulla scia foucaultiana, riconosce che questi criteri standard si rivelano dei “vettori di potere”¹⁴⁶; infatti, lo stesso Foucault (2013)¹⁴⁷ chiama in causa la “Scientia Sexualis”, ovvero quella forma di “scienza subordinata per l’essenziale agli imperativi di una morale di cui ha reiterato le distinzioni, sotto la specie della norma medica. Con il pretesto di dire la verità, dappertutto eccitava paure [...]” Ciò che, secondo Spargo (1999)¹⁴⁸, veniva definito da Foucault come “l’iscrizione della cultura occidentale moderna all’interno del corpo, fatta da discorsi sulla sessualità, che producono conoscenze sia disciplinari che produttive. Questi discorsi hanno una forza normalizzante, e sono legittimate da una scientifica ‘volontà di verità.’”

Da qui si sviluppò il paradigma storico-costruttivista foucaultiano di “Biopolitica”, dove viene descritto il “«potere» in atto nelle società occidentali avanzate, il *quadro* categoriale vigente ai nostri giorni, [...] (alla lettera: un «potere sulla vita»), [il quale va] *impadronendosi delle attitudini, delle capacità, degli affetti, e perfino dei nostri pensieri più intimi e privati [...] le stesse categorie di “pubblico” e di “privato” hanno perso ogni ragione di essere proprio perché il «biopotere produce» - come dichiara insistentemente Foucault- il «soggetto» stesso [...]*”¹⁴⁹ Paradossalmente però, queste distinzioni ci sono necessarie per rispondere alla critica cattolica della “Teoria del Gender”, dove viene denunciata la “fine della differenza sessuale” tra uomo e donna, nonché la «pericolosità» dell’educazione al rispetto delle differenze di genere nelle nostre scuole statali – laiche ma non troppo-. Quando il cardinale Scola afferma che la politica strumentalizza le affermazioni della Chiesa “piuttosto che renderne conto in maniera autentica”¹⁵⁰, in realtà, elude il complesso lavoro della comunità scientifica che da anni si adopera in modo trasversale (dalla biologia medica, alla

¹⁴⁶ Ivi p. 69

¹⁴⁷ M. Foucault (2013) *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*. Feltrinelli, Milano, p 49

¹⁴⁸ Spargo, T., (1999) *Foucault and Queer Theory*. Icon Books Ltd, Cambridge. Trad. mia, p 75

¹⁴⁹ Domenicali, F., (2018) *Biopolitica e libertà. Dieci capitoli su Foucault*. Vol. 25, pp. 1-510. Orthotes, Napoli-Salerno, p 10

¹⁵⁰ Prefazione del card. Angelo Scola, in Anatrella, T. (2012). *La teoria del “gender” e l’origine dell’omosessualità. Una sfida culturale*. San Paolo, Torino, p 23

psicologia, dalle scienze umane a quelle giuridiche e così via) per trovare possibili configurazioni differenti della nostra identità – sessuale- partendo sempre con fermezza dalla distinzione biologica-riproduttiva tra maschio e femmina. Scola insiste sulla questione rilevante della politica, che invece ad oggi in Italia, pare più a favore di una visione cattolica: egli afferma che chi ci governa sia ispirato da una visione pragmatica ed economica e che le leggi “rispondono a *particolari* situazioni, senza principi antropologici precisi. Le leggi democratiche spesso derivano da leggi prescritte a livello mediatico, a cui frequentemente i governanti si sottomettono.”¹⁵¹ Tuttavia le teorie sostenute, in realtà non tengono conto della differenza triadica sopra citata: viene infatti confuso il concetto di identità di genere, con quello di orientamento sessuale e identità biologica, mentre viene ignorato lo studio scientifico in questo ambito- gli studi di genere (da cui *gender*) – a favore di una teoria “complottistica” che in realtà non è tale. Se per identità sessuale intendiamo la distinzione biologica-genitale, seppur limitata, di maschile (XY) e femminile (XX), l’identità di genere è definita “dall’insieme delle differenze tra uomini e donne, che la società costruiscono a partire dalle differenze tra corpo maschile e femminile [...] riguarda[n]te gli aspetti socio-culturali che, in modo variabile da cultura a cultura e sulla base di diversi gradi di obbligatorietà, permettono di identificare gli individui maschi come uomini e le femmine come donne. Tali differenze tra uomini e donne sono mediate da simboli, abitudini, norme, e sono sostenute e continuamente ricreate da rituali collettivi, pratiche sociali, comportamenti individuali.”¹⁵² A questo punto, ci pare più facile indurre le persone a pensare che sia colpa delle *lobby gay* se “il potere dell’immagine e dell’informazione, si impongono a tutti nell’immediatezza dell’epoca di Internet a scapito del senso della storia

¹⁵¹ Ibidem. Corsivo mio, per evidenziare il fatto che il concetto di normatività, normalità, eterosessualità e famiglia tradizionale, rispecchiano nella visione cattolica la condizione maggioritaria, tutto il resto è definito come una “particolarità”, un modo per sminuirne la rilevanza sociale.

¹⁵² Ferrari, F., Ragaglia, E. M., Rigliano, P., (2015) *Il genere. Una guida orientativa*. SIPSIS, Torino, pp. 8-9, In Bernini, L., (2017) *Le teorie queer. Un’introduzione*. Mimesis edizioni, Milano-Udine, p 58

e dei tempi di maturazione delle scelte politiche.”¹⁵³ Il genere, dunque, ribadisce Bernini, viene definito come il “corrispettivo socio-psico-culturale del sesso” il quale permette di identificare il soggetto-sociale come uomo o donna a seconda di ciò che la società permette di riconoscere come tale.¹⁵⁴ Le possibilità di esprimere il genere sono varie e non sempre coerenti, ma il binarismo di genere, comporta di conseguenza delle cornici rigide anche nella definizione di omosessuale, eterosessuale e bisessuale, stigmatizzando così non solo le mutevoli possibilità identitarie sessuali, ma anche annullando le differenze tra l’attrazione erotica verso la persona e non i suoi genitali, le pratiche e le varie esperienze sessuali, ed il riconoscimento della propria

¹⁵³ Prefazione del card. Angelo Scola, in Anatrella, T. (2012). *La teoria del “gender” e l’origine dell’omosessualità. Una sfida culturale*. San Paolo, Torino, pp. 23-24

¹⁵⁴ Bernini, L., (2017), ., pp. 58-59; l’autore continua riportando un esempio: “un maschio che ami truccarsi e indossare abitualmente gonna e tacchi alti difficilmente sarà percepito come ‘pienamente uomo’ dalla nostra società”, questo perché le norme di genere che identificano dei ruoli ben precisi su ciò che si può e si deve fare negli spazi pubblici della società, continuano ad essere restringenti nella loro natura cattolica, originaria dalla genitalità e della capacità procreativa. Si intende intuitivamente un controsenso ed una sovrapposizione inaccettabile, che per tanti anni è stata causa della segregazione femminile dalla vita pubblica, per esempio, relegandola alle sole attività di cura e domestiche. Questo va a riversarsi nel più delicato concetto di identità sessuale, il quale necessita non di un approccio morale o tradizionale, ma di un approccio scientifico multidisciplinare, al fine di non protrarre lo stigma sociale nei confronti di chi non rientri nell’eteronormatività-maschile. In seguito, Bernini evidenzia altri sei fattori, oltre a quello genitale, che determinano il sesso biologico ma non direttamente “riconducibili alla differenza tra maschile e femminile”:

1. Le varianti cromosomiche sessuali;
2. Gli ormoni sessuali, maschili e femminili, presenti anche in modo atipico rispetto agli standard;
3. La differenza dei genitali interni;
4. I genitali esterni; (a mio avviso va ricordata l’intersessualità, ancora molto stigmatizzata dalla medicina stessa);
5. I “caratteri sessuali secondari” nella conformazione complessiva del corpo;
6. Gli ovotesti.

Inoltre, riporta ulteriori fattori a completamento della definizione del concetto di genere:

7. L’identità di genere: “il sentimento di appartenere a una categoria di persone socialmente riconoscibile, l’identificazione del soggetto come uomo o donna cisgender (che si riconosce nel genere corrispondente al suo sesso biologico), oppure come persona transgender (che si riconosce nel genere opposto al suo sesso biologico, oppure in un genere intermedio tra il maschile e il femminile), gender fluid (che si sente a volte maschio, a volte femmina), [...] genderqueer o genderfuck (consapevolmente e provocatoriamente ostile agli standard del maschile e del femminile)”;
8. Il ruolo di genere, cioè la manifestazione esteriore di atteggiamenti e comportamenti socialmente convenzionali e riconosciuti in maschile, femminile o androgina.
9. Il genere anagrafico, cioè quello riportato nei documenti;
10. L’orientamento sessuale.”, pp. 61-65.

identità sessuale, che prescinde dal proprio essere biologicamente formato.¹⁵⁵ Anche Bernini riporta la limitatezza di questa distinzione etero-omosessuale, poiché “a ben vedere, la categoria di orientamento sessuale rivela alcune incoerenze del sistema classificatorio sesso-genere, tanto più se tiene conto anche degli altri fattori che determinano l’identità sessuale di un soggetto. Innanzitutto: l’orientamento del soggetto si stabilisce in base al sesso o in base al genere? E in base al sesso o al genere del soggetto interessato, o a quelli delle persone da cui è attratta/o? nel caso in cui si privilegi il sesso, quale sesso? Contano più i genitali o i caratteri sessuali secondari? [...] in base a quali criteri si dovrebbe definire l’orientamento sessuale di una persona intersessuale e dei suoi partner? E due persone intersessuali che costituiscono una coppia, che orientamento sessuale hanno? Nel caso, invece, in cui si privilegi il genere, come si dovrebbe definire l’orientamento sessuale di una persona transgender che non si identifichi pienamente né come maschio né come femmina?”¹⁵⁶ Ecco alcuni dei dilemmi che ci pone l’autore, i quali sono facilmente riproponibili in dilemmi morali, su cui la giustizia, in quanto “punto di equilibrio” tra etica e diritto, dovrebbe fornirci indicazioni: è giusto essere discriminati per il proprio modo d’esprimersi nella società? È giusto

¹⁵⁵ “Il termine *orientamento sessuale* è comunemente utilizzato per indicare le diverse direzioni dell’attrazione erotica e dell’affettività verso persone di sesso diverso (eterosessualità), dello stesso sesso (omosessualità) o di entrambi i sessi (bisessualità). Le indagini sulla sessualità mostrano tuttavia come non sia così semplice distinguere e incasellare le persone secondo queste categorie, che sono in realtà complesse e i cui confini sono spesso incerti e mutevoli. [...] Inoltre, le esperienze, gli stili di vita, le identità delle persone che si riconoscono, o sono etichettate, come omosessuali sono fortemente eterogenee, tra uomini e donne, per coorti di età, tra chi vive in città e chi vive in provincia, e sotto molte altre dimensioni. Condivisa è invece la difficoltà di gestire lo stigma sociale negativo associato all’omosessualità”, Bertone, C., & Cappellato, V. (2006). *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*. Provincia autonoma di Trento. Commissione provinciale per le pari opportunità tra uomo e donna.pdf, p 11

¹⁵⁶ Bernini, L., (2017), p 66. L’Unesco esplicita così la definizione di orientamento sessuale: “A person’s capacity for profound *emotional* and sexual attraction to, and intimate and sexual relations with, individuals of a different gender, the same gender or more than one gender. For example, gay men experience sexual attraction to, and the capacity for an intimate relationship primarily with, other men. Lesbian women experience sexual attraction to, and the capacity for an intimate relationship *primarily* with, other women. Bisexual individuals are attracted to both men and women. UNESCO. (2016). *Out in the open: Education sector responses to violence based on sexual orientation and gender identity/expression*.pdf, p 12, corsivo mio. Si parla, infatti, anche di attrazione emotiva, e di attrazione primaria e non esclusiva verso la persona dello stesso sesso, senza prescindere da altre possibilità.

essere discriminati sulla base di chi si decida di amare? È giusto essere stigmatizzati per le proprie pratiche sessuali, che potrebbero anche non essere definitive, e mutare insieme alla propria personalità? Va da sé chiedersi, come si può rientrare nella definizione dell'uno o dell'altro gruppo di appartenenza. Chi decide della mia personale "classificazione sociale"? È giusto segregare o favorire un gruppo o dei singoli individui sulla base di una loro volontà pratica di vita? In quanto eguali cittadini del mondo, di questo la giustizia non può non tenerne conto, altrimenti quest'ultima risulterebbe un contenitore pieno di comandi, ma vuotato di quei valori universalmente riconosciuti.¹⁵⁷ "Ripagare" gli atti definiti impuri dalla morale cristiana, con l'esclusione sia sociale che con una punizione nella vita ultraterrena per chi fosse credente, è a mio avviso un'azione contraddittoria della parola fratellanza nel Vangelo; non per questo anche all'interno della Chiesa sussistono correnti che si scontrano tra loro per la loro visione più progressista e meno conservatrice, tra coloro che "accettano" l'omosessualità, ed altri che la considerano "il male incarnato"¹⁵⁸. Nelle sedi giudiziarie vige il *logos*, perciò nella formulazione

¹⁵⁷ "Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo; Considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo; Considerato che è indispensabile che i diritti umani siano protetti da norme giuridiche, se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere, come ultima istanza, alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione; Considerato che è indispensabile promuovere lo sviluppo di rapporti amichevoli tra le Nazioni; Considerato che i popoli delle Nazioni Unite hanno riaffermato nello Statuto la loro fede nei diritti umani fondamentali, nella dignità e nel valore della persona umana, nell'uguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna, ed hanno deciso di promuovere il progresso sociale e un miglior tenore di vita in una maggiore libertà; Considerato che gli Stati membri si sono impegnati a perseguire, in cooperazione con le Nazioni Unite, il rispetto e l'osservanza universale dei diritti umani e delle libertà fondamentali; Considerato che una concezione comune di questi diritti e di questa libertà è della massima importanza per la piena realizzazione di questi impegni[...]" Preambolo della *DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI*, approvata Il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite e reperibile in Italiano attraverso questo link:

https://ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf

¹⁵⁸ Secondo la Pastorale, come abbiamo visto in precedenza, tutto il discorso sul sesso che è all'infuori di quello eterosessuale al solo fine procreativo, "è una male che colpisce l'uomo interamente nelle sue forme più segrete", mentre con prudenza se ne parla, "i suoi effetti devono essere seguiti fin nelle loro ramificazioni più sottili", Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 21.

delle leggi non si deve prescindere dalla riflessione e dalla verifica dei fatti, anziché far prevalere la “tradizione” senza confutarla; per rendere la giustizia, la pace, ed il buon governo, non si può prescindere dall’interpellare ciò che di sapiente la società produce: la conoscenza scientifica.

1.2 Caccia all’omo.

La “caccia alla sessualità periferica” come dice Foucault, ha comportato una *specificazione nuova degli individui*. “La sodomia – quella degli antichi diritti civile o canonico – era un tipo particolare di atti vietati; il loro autore ne era soltanto il soggetto giuridico. L’omosessuale del XIX secolo, invece, è diventato un personaggio: un passato, una storia, ed un’infanzia, un carattere, una forma di vita; una morfologia anche, con un’anatomia indiscreta e forse una fisiologia misteriosa.”¹⁵⁹ Molto è cambiato da allora, ma nel vedere comune di tante altre persone, questa curiosità mediatica ed i pregiudizi soggiacciono tutti, incarnati da questa figura quasi “mitologica” rappresentata dalla “checca” se l’omosessuale è biologicamente maschio, all’opposto c’è la “mascolina”, nell’intermezzo non ben definito c’è la “travestita”. L’identità sessuale prende il sopravvento su tutte le altre microcategorie identitarie, che nel complesso compongono l’identità, l’IO della persona. “Nulla di quel ch’egli è complessivamente sfugge alla sua sessualità. Essa è presente in lui dappertutto: soggiacente a tutti i suoi comportamenti poiché ne è il principio insidioso ed indefinitamente attivo; iscritta senza pudore sul suo volto e sul suo corpo perché è un segreto che si tradisce sempre.”¹⁶⁰ Ma Foucault fa un passo avanti; come ogni critico storico-costruttivista, egli ha anticipato ed intercettato qualcosa: la svolta semantica del concetto di omosessualità, generato dal famoso articolo di Westphal del 1870¹⁶¹, dove l’omosessuale come categoria non era

¹⁵⁹ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 42.

¹⁶⁰ Ibidem

¹⁶¹ Bernini (2010;2014) afferma che Westphal, introducendo il concetto di “sexual inversion”, non ha fatto una distinzione tra la “condizione omosessuale” e “transsessualità/transgenderismo”, dando ad entrambe un’interpretazione come un’inversione tra gli elementi maschili e femminili della personalità.

rappresentativo di un certo tipo di relazione sessuale, era piuttosto “una qualità della sensibilità sessuale, una certa maniera d’invertire in se stessi l’elemento maschile e quello femminile [...] una specie di androginia interiore, un ermafroditismo dell’anima. Il sodomita era un recidivo, l’omosessuale ormai è una specie.”¹⁶² Questo passaggio è fondamentale per comprendere come l’omosessuale, non potendo essere più penalmente perseguibile, lo sia invece moralmente, non è più solo un peccato è una specie, è una natura la cui “meccanica del potere che dà la caccia a tutto quest’universo disparato non pretende di sopprimerlo dandogli una realtà analitica, visibile o permanente: essa lo fa entrare nei corpi, insinuarsi dietro i comportamenti, ne fa un principio di classificazione e d’intellegibilità, lo costituisce come ragion d’essere ed ordine naturale del disordine.”¹⁶³ Cambia la semantica, cambia il modo di agire del potere, non ci sono più i “vecchi divieti”¹⁶⁴, esso si esercita in “presenze costanti, attente, curiose anche;

¹⁶² ., Foucault, M. (2013), Ivi p 43. Infatti, afferma anche che “gli è consustanziale più come una natura particolare che come un peccato d’abitudine.” Ivi, p. 42.

¹⁶³ Ivi, p. 43.

¹⁶⁴ Le posizioni della Chiesa sono state invece sempre coerenti con la loro tradizione, nonostante le apparenti aperture di Papa Bergoglio. Con la *Relatio Synodi* definitiva, Sinodo dei Vescovi, pubblicata il 18 ottobre 2014, Bernini (2014) afferma che: “Le aperture del Papa verso le persone omosessuali vanno quindi comprese come un tentativo di aggiornare l’agenda di una Chiesa in calo di popolarità rispetto a mutamenti epocali che le restano estranei e con cui tuttavia deve fare i conti: [...] piuttosto una “strategia di marketing”. Le pratiche omosessuali restano per Bergoglio, come per i suoi predecessori, un peccato da cui chi ha desideri omosessuali dovrebbe astenersi, ma dal momento che donne e uomini omosessuali stanno ottenendo sempre maggiore riconoscimento e visibilità sociale, a suo avviso la Chiesa deve dichiarare pubblicamente la sua disponibilità a perdonare anche loro, al pari di tutti gli altri peccatori pentiti, come Gesù lasciò che la prostituta penitente gli lavasse i piedi (Luca 7: 36-50). «Chi sono io per giudicare un gay?», ha chiesto il papa nel luglio 2013; un po’ come dire: «chi è senza peccato, scagli la prima pietra» (Giovanni 8: 7). In alcun modo questo atteggiamento di misericordia deve essere confuso con la promozione di nuovi modelli di famiglia o con un impegno attivo contro la discriminazione. Al contrario, la Chiesa di Bergoglio difende come un diritto dei genitori l’educazione tradizionalista in materia di etica sessuale e si oppone alle campagne volte a contrastare omofobia, transfobia e bifobia a partire dal bullismo scolastico. Pochi giorni dopo la conclusione del Sinodo della famiglia, Bagnasco ha rilasciato un’intervista alla Radio Vaticana in cui ha puntualizzato che il proposito maturato nelle discussioni dell’assemblea dei Vescovi è stato quello di contrastare il «pensiero unico» dell’«antropologia occidentalista» che «ormai ruota attorno alla cosiddetta teoria del genere», e di difendere i genitori cattolici dalla «violenza autoritaria» delle istituzioni. Il sintagma “teoria del genere” era già stato utilizzato da Bagnasco in occasione della sospensione della distribuzione degli opuscoli antidiscriminatori dell’UNAR nelle scuole; come si sarà notato, nella *Relatio post disceptationem* ne compariva invece un altro, “ideologia del gender”.” Bernini, L. (2014). Uno spettro s' aggira per l'Europa... Sugli usi e gli abusi del concetto di " gender". *Cambio. Rivista*

presuppone una prossimità; procede attraverso esami ed osservazioni insistenti”¹⁶⁵; pensiamo ai nostri vicini di casa per esempio, quando curiosi osservano una coppia non eterosessuale che vive insieme, o per strada quando la gente osserva qualcuno che comunemente verrebbe riconosciuto come di genere maschile, ma indossa abiti più femminili, porta dei capelli lunghi e curati – tipici diremmo noi, di una donna – ed ha una voce non corrispondente alla nostra idea comune di mascolinità. Questa è la nuova forma del potere: potere di mettere a soggezione e far sentire a disagio qualcuno, anche solo guardandolo per come si espone nella sua fisicità. Ci troviamo esattamente dinanzi a quello che Bertone e Cappellato, in accordo con la comunità scientifica, definiscono come pratica eterosessista, identificando quelle “forme di discriminazione subite dagli omosessuali [ma non solo] basate sul fatto che la sessualità percepita come *normale e naturale* è eterosessuale e su questo assunto si sono costruite norme e pratiche.”¹⁶⁶

1.3 Il quadrivio dell’identità.

A questo punto possiamo analizzare le quattro componenti dell’identità sessuale, che si evolvono in un *continuum* piuttosto che basarsi su di una contrapposizione dualistica:

sulle *Trasformazioni Sociali*, 4(8), 81-90, p 83. Il documento, la *Relatio Synodi*, avverte l’autore che si a “le *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali* redatte nel 2003 dalla Congregazione per la dottrina della fede, quando Ratzinger ne era il prefetto e Wojtyla era papa. L’articolo 55 stabilisce infatti che «gli uomini e le donne con tendenze omosessuali» debbano essere «accolti con rispetto e delicatezza», evitando loro «ogni marchio di ingiusta discriminazione», e assieme ricorda che per la Chiesa cattolica «non esiste fondamento alcuno per assimilare e stabilire analogie, neppure remote, tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia»” ma lo stesso articolo non ha visto l’adesione in maggioranza tra i Vescovi e non trovando un “largo consenso” è stato, per l’ennesima volta direi, relegato ad argomento sempre «aperto», che può sempre essere messo in discussione. Ivi, p 82

¹⁶⁵ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, p. 43

¹⁶⁶ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 12.

1. Il sesso biologico, o quello assegnato alla nascita dai medici nelle persone intersessuali; questa componente risponde alla domanda: chi sono a livello biologico?

2. L'identità di genere risponde alla domanda: a quale genere sento di appartenere? Il *continuum* è rappresentato dall'identificarsi come donna, le varianti Genderqueer¹⁶⁷ e uomo;

3. Il ruolo o l'espressione di genere, risponde alla domanda: come esprimo il mio genere? Il *continuum* va dal concetto di femminilità e mascolinità a quello di androgino;

4. L'orientamento sessuale, che risponde alla domanda: chi mi piace? In riferimento alla persona nella sua totalità o alla sua genitalità; il *continuum* si sviluppa dall'eterosessualità, alla bisessualità, l'omosessualità e l'asessualità.

La cultura, dunque, crea una separazione netta tra la “distribuzione del genere” nella popolazione, mentre le pratiche di vita quotidiane identificano, se volessimo rappresentarle graficamente, una distribuzione Gaussiana dell'identificazione di genere, dove ai due poli troviamo la mascolinità e la femminilità, ed al centro tutto il resto.

La definizione di un'ulteriore terminologia mi pare necessaria. I concetti sono stati da me rielaborati e tradotti a partire, dal lavoro svolto da Spargo (1999)¹⁶⁸ :

- **Performatività:** il concetto è stato adattato da Judith Butler per descrivere il modo in cui il genere viene prodotto come effetto di un regime

¹⁶⁷ “Another commonly used umbrella term, which we use throughout the chapter, is non-binary. Broadly speaking, this includes people who: • have no gender (e.g. gender neutral, non-gendered, genderless, agender, neuter, neutrois); • incorporate aspects of both man and woman (e.g. mixed gender, sometimes pangender, androgynous); • are to some extent, but not completely, one gender (e.g. demi man/boy, demi woman/girl); • are of a specific additional gender (either between man and woman or otherwise additional to those genders, e.g. third gender, other gender, sometimes pangender); • move between genders (e.g. bigender, gender fluid, sometimes pangender); • move between multiple genders (e.g. trigender, sometimes pangender); • disrupt the gender binary of women and men (e.g. genderqueer, genderfuck).” Barker, M. J., & Richards, C. (2015). *Further genders*. In *The Palgrave handbook of the psychology of sexuality and gender* (pp. 166-182). Palgrave Macmillan, London, p. 166.

¹⁶⁸ Spargo, T., (1999) *Foucault and Queer Theory*, pp. 73-75

normativo che richiede la ripetizione ritualizzata di particolari forme di comportamento.

- **Normatività:** Un tipo di operazione di potere che stabilisce e promuove una serie di norme (di comportamento, dell'essere). Mentre il “normale” potrebbe essere statistico, le norme tendono ad essere moralmente stabilite e ad avere la forza di imperativi. L'eterosessualità potrebbe essere “normale” in termini di statistiche, ma la normatività, nell'attuale comprensione del sesso, tende a conferire lo status di una norma, definita contro pratiche e desideri ab-normali. La caratteristica più inquietante della normatività è la “normalizzazione” attraverso il quale vengono mantenute le norme. Foucault ha tentato di definire culture e pratiche non normalizzanti, così come esplorare la normativa e la normalizzazione.

- **Identità Politica:** strategia politica affermativa basata sull'affermazione di una causa comune attraverso le caratteristiche comuni (visto come innata o socialmente acquisita). Esempi tradizionali di politica identitaria, sono quelli basati sulle differenze di genere e delle differenze razziali, sono stati oggetto di critiche per la complessità del dominio della formazione identitaria.

- **Discorso:** nella teoria foucaultiana, il discorso non è solo un'altra parola per indicare il parlare, ma una pratica materiale storicamente situata che produce relazioni di potere. I discorsi esistono all'interno delle istituzioni e nei gruppi sociali, e sono legate a conoscenze specifiche. Quindi il “discorso medico” per esempio, produce particolari pratiche, conoscenze e relazioni di potere.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Insieme a tale concetto, dobbiamo prendere in considerazione i termini di “biopotere” e “biopolitica”, un'evoluzione concettuale del termine *potere* che lo stesso Foucault definiva così: “era innanzitutto diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi ed infine la vita; fino a culminare nel privilegio d'impadronirsene e sopprimerla.” Ma nell'occidente in età classica, qualcosa cambia nel potere, questo “«prelievo» tende a non essere più la forma principale, ma solo un elemento fra altri che hanno funzioni d'inazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette: un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle.”, Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, p 120. È il potere stigmatizzante che ritroviamo oggi in Italia anche in forma legislativa e non solo nelle sue forme sociali discorsive, un potere sulla vita, e l'autore ne

- Queer: può funzionare come un sostantivo, un aggettivo o un verbo, ma in ogni caso viene definito come l'opposto di "normale" o di normalizzazione. La teoria queer¹⁷⁰ non è un quadro concettuale o una metodologica singolare o sistematica, ma un insieme relazioni tra sesso, genere e desiderio sessuale. Se la teoria queer è una scuola di pensiero, allora è una disciplina con una visione molto poco ortodossa. Il termine descrive una vasta gamma di pratiche e priorità critiche: le letture delle rappresentazioni del desiderio non-eteronormato in testi letterari, film, musica, immagini; analisi dei rapporti di forza sociali e politici della sessualità; critiche del sistema dualistico sul sesso-genere; studi di identificazione trans* e di desideri trasgressivi.¹⁷¹

riconosce il suo sviluppo dal XVII-XVIII secolo in poi in due forme polarizzanti principali ma non antitetiche tra loro. "Uno dei poli, il primo sembra ad essersi formato, è stato centrato sul corpo [...] il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le *discipline: anatomo-politica del corpo umano*. Il secondo [...] è centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nasa e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità [...]; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie d'interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*" Ivi, p 123. Ecco la disciplina politica del potere che investe l'intera vita, non serve più la "vecchia potenza della morte", il potere sovrano amministra direttamente i nostri corpi. "Dal lato della disciplina, si tratta di istituzioni come l'esercito o la scuola; di riflessioni sulla tattica, sull'apprendimento, sull'educazione, sull'ordine della società;" d'altro canto, la regolazione della popolazione passa attraverso la "demografia, di stima del rapporto fra risorse ed abitanti, delle vite e della loro probabile durata: [...] della genesi individuale delle sensazioni, ma anche della composizione sociale degli interessi, l'*Idéologie* come dottrina dell'apprendimento ma anche del contratto e della formazione regolamentata del corpo sociale, costituisce probabilmente il discorso astratto nel quale si è cercato di coordinare queste due tecniche di potere per farne la teoria generale. Nei fatti, la loro articolazione non si farà a livello di un discorso speculativo ma nella forma di connessioni concrete [...] il dispositivo di sessualità sarà una di queste, ed una delle più importanti." Ivi, p 124.

¹⁷⁰ La Queer Theory, "considera la sessualità umana un concetto fluido, dinamico, costruito ed in evoluzione, problematizza tutte quelle pratiche sociali tese a voler normalizzare la sessualità e il genere all'interno di categorie eteronormative, critica la concezione per cui la sessualità e il genere sono fissati e iscritti nel proprio corpo biologico. Secondo l'approccio della pedagogia queer, tali contenuti dovrebbero essere introdotti all'interno dei piani di studio." Saccinto, E. (2011) *Omofobia ed eterosessismo nei contesti educativi. Le forme, le specificità e le strategie di intervento*. Ricerche di Pedagogia e Didattica, 6, 1 – Società e culture in educazione, p. 14.

¹⁷¹ Queer è utilizzato maggiormente come termine-ombrello, cioè un modo per designare le persone LGBTI+ in lotta contro lo status quo eterosessista. In effetti la Q è rientrata

- **Tassonomia:** è il sistema di classificazione che impone ordine al mondo secondo i valori culturali specifici e dominanti.

- **Dispositivo di potere:** “«Ciò che io cerco di individuare con questo nome, è, innanzitutto, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni, morali e filantropiche, in breve tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce fra questi elementi.»¹⁷²

- **Teoria del gender:** è un dispositivo concettuale, utilizzato dalla comunità pastorale di Roma, e che in Italia ha avuto e continua ad avere una forte presa in tutte le istituzioni. Bernini (2014)¹⁷³ ci ricorda, citando il documento della Società Italiana delle Storiche, che questa teoria di per sé è inesistente, ma il reale riferimento è nell’ambito dei *gender studies* – cioè gli *studi di genere*, in realtà ancora poco diffusi a livello accademico in Italia- dove “non si introduce tanto una teoria, una visione dell’essere uomo e dell’essere donna, quanto piuttosto uno strumento concettuale per poter pensare e analizzare le realtà storico-sociali delle relazioni tra i sessi in tutta la loro complessità e articolazione: senza comportare una determinata, particolare definizione della differenza tra i sessi, la categoria consente di capire come non ci sia stato e non ci sia un solo modo di essere uomini e donne, ma una molteplicità di identità e di esperienze, varie nel tempo e nello spazio. Proprio per la sua notevole capacità analitica e il suo carattere non prescrittivo il *gender* ha aperto nuove e importanti direttrici di ricerca che nella comunità scientifica e nell’insegnamento superiore di molti paesi sono ormai riconosciuti e sostenuti”. Gli studi di genere aspirano ad una “natura critica ed euristica, non dogmatica né normativa, del concetto [...]” sarebbe

nell’acronimo appena citato, proprio per includere tutte quelle persone che non si vogliono riconoscere in nessun’altra identità prestabilita.

¹⁷² Questa definizione è stata data direttamente da Foucault in un’intervista del 1977 e riportata da Beccarin, A., Berardi, P., V., *Che cos’ è un dispositivo*, Quaderno IX. retrieved from: <https://www.archeologiafilosofica.it/wp-content/uploads/2016/07/Che-cose%CC%80-un-dispositivo.pdf>

¹⁷³ ., Bernini, L. (2014). Uno spettro s' aggira per l'Europa... Sugli usi e gli abusi del concetto di "gender". *Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali*, 4(8), 81-90, p 85.

quindi più opportuno l'eliminazione di tale dispositivo nel suo erroneo significato, mentre bisognerebbe prendere in considerazione il concetto di *gender* “non come un concetto dotato di una natura stabile e di un significato univoco, ma come un significante fluttuante.”¹⁷⁴

Lo stesso Bernini afferma che grazie all'introduzione della categoria di *gender* in ambito medico e psicologico è iniziata la distinzione tra il concetto di omosessualità e quello di transgender, a partire dalla metà del secolo scorso; distinzione che fino a quel momento non sussisteva.¹⁷⁵ Il rischio che si corre, come evidenzia l'autore e come viene teorizzato non solo da accademici e attivisti LGBTQI+, ma anche da cultori delle scienze umane, è che l'accezione di *inclusione* sociale che viene promossa dagli *studi di genere*, nel momento in cui viene astratta dalla dimensione materiale “delle pratiche sessuali”, potrebbe comportare, da parte di chi non rientra in quelle stesse pratiche eteronormate, un adeguamento allo stile di vita normativo eterosessuale, provocando così “l'esclusione di chi non può o non vuole uniformarsi agli standard di rispettabilità” sociale. Il riflesso di questa pratica è un'omotransfobia interiorizzata e radicata negli stessi “ambienti di vita” LGBTQI+, “e che la percezione di sé di questi soggetti, lungi dall'essere

¹⁷⁴ Ibidem

¹⁷⁵ “La sua funzione è, inizialmente, distinguere la dimensione sociale e psicologica della differenza sessuale (identificarsi come uomo o donna a seconda dei modelli di mascolinità e femminilità della propria cultura) da altre componenti della sessualità: il sesso biologico (maschile o femminile) e l'orientamento sessuale (omosessuale o eterosessuale). Dalla sessuologia, il concetto di *gender* si diffonde poi nelle scienze sociali e nel pensiero politico, dove produce un intenso dibattito. Negli anni Settanta è utilizzato dal femminismo [...] per denunciare la naturalizzazione dei ruoli culturali che perpetuano la subordinazione delle donne agli uomini [...]. Ma quasi subito, in polemica con l'insistenza del femminismo sulla sola differenza sessuale tra uomini e donne, alcune pensatrici lesbiche iniziano a proporre un uso del concetto al di fuori del suo significato originario. [...] Judith Butler rielabora le riflessioni sulla storia della sessualità di Foucault [...] e le intuizioni del pensiero lesbofemminista a lei precedente e rivendica la priorità logica della discriminazione per orientamento sessuale sulla discriminazione delle donne. A suo avviso è l'“eterosessualità obbligatoria” (Rich 1980) a imporre ruoli stereotipati alle donne e agli uomini nelle società patriarcali, e non può quindi esserci liberazione definitiva delle donne eterosessuali dal regime patriarcale senza liberazione delle donne e degli uomini omosessuali e trans. [...] infatti, i suoi libri *Gender Troubles* (1990) e *Undoing Gender* (2004) propongono di “queerizzare” il *gender* sostenendo che le sperimentazioni identitarie delle comunità LGBTQI rendano pensabile una proliferazione dei generi oltre il binarismo donna/uomo.” Ivi, pp. 85-86.

“post-gender”, è talvolta informata da schemi interpretativi che provengono da prima che la distinzione sesso-genere-orientamento sessuale divenisse senso comune.”¹⁷⁶

2.La discriminazione tra diritto ed etica

“Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti”.

Articolo 1 della Dichiarazione universale dei Diritti Umani.

Se, a detta di qualche teorico-politico, le questioni relative alla sessualità, in particolar modo quelle riferite all’orientamento sessuale degli individui, sono considerate tematiche estranee alle politiche sociali, poiché qualificabili come questione privata; in realtà, la loro rilevanza pubblica, nelle politiche per le pari opportunità, fa emergere l’opportunità d’identificare le varie forme di discriminazione sociale.¹⁷⁷ Il contrasto alla discriminazione è il presupposto fondante per ottenere un riconoscimento (riconoscersi ed essere riconosciuti) sul piano sociale e legislativo come soggetti portatori legittimi di bisogni e diritti, di cui la politica dovrà farsi carico e a cui dovrà fornire risposte.¹⁷⁸ In particolar modo, Bertone e Cappellato¹⁷⁹ riferiscono tre

¹⁷⁶ Ivi, pp. 86-87. Dobbiamo considerare che il termine inclusione non deve essere letto come antitetico ad esclusione, poiché il suo opposto è inserimento. Nella pedagogia speciale includere non vuol dire normalizzare le soggettività all’interno di un gruppo o di una comunità, non vuol dire inserire, cioè mettere tutt’insieme e confusamente le soggettività all’interno di vecchi modelli, ma inclusione vuol dire proprio sradicare i vecchi schemi e pensare ad un nuovo paradigma, un modello che non sia gerarchico, dove le identità diverse per ovvie differenze individuali non debbano passare per un adeguamento, ma dove i linguaggi, le pratiche e gli approcci siano considerati processi in continua evoluzione, condivisa ed agita da ogni singolo individuo.

¹⁷⁷ Bertone, C., & Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 9.

¹⁷⁸ Ivi, p. 15.

¹⁷⁹ “I diritti riguardanti le pratiche comprendono il diritto di praticare liberamente la propria sessualità secondo i propri desideri, ma anche il diritto all'autodeterminazione e alla sicurezza nelle pratiche sessuali. Il primo è regolato innanzitutto dall’età al consenso e dalle leggi che definiscono quali comportamenti sessuali sono legali o proibiti, anche se condotti in privato (in molti paesi gli atti omosessuali sono ancora considerati reato). Il secondo, ossia il diritto a mantenere l’autonomia e l’integrità del proprio corpo, riguarda le condizioni in cui la sessualità può essere libera sia dalla paura della violenza, che siano le forme di molestia o violenza

aree afferenti ai diritti negati alle persone che non si identificano come eterosessuali: le pratiche, l'identità e le relazioni. La discriminazione oltre al suo significato etimologico¹⁸⁰, “goes against the basic principle of human rights: that all people are equal in dignity and entitled to the same fundamental rights. Discrimination is often manifested through comments, bullying, name calling or social exclusion. There are many manifestations of discrimination in educational institutions, including violence.”¹⁸¹ Nell’ambito della giustizia e del Diritto¹⁸², ci viene fornita da Tincani (2011)¹⁸³ una definizione-implicazione del termine, al fine dell’orientamento sessuale:

sessuale subite generalmente dalle donne o i comportamenti omofobi violenti subiti dalle persone omosessuali, sia dalla paura di gravidanze indesiderate o delle malattie. Ad esso è dunque riconducibile anche l’accessibilità degli strumenti di contraccezione e di prevenzione delle malattie sessualmente trasmesse. I diritti fondati sull'identità sono legati ad un accento sulla visibilità. Riguardano sia il diritto a definire la propria identità, che implica ad esempio la possibilità per un adolescente di accedere a rappresentazioni diverse delle identità possibili, incluse quelle omosessuali, sia il diritto a manifestare e realizzare liberamente la propria identità, e quindi anche ad assumere pubblicamente l’omosessualità come stile di vita. I diritti fondati sulle relazioni comprendono infine il diritto di scegliere liberamente i propri partner sessuali e quello relativo al riconoscimento pubblico delle proprie relazioni affettive. A quest’area sono dunque riconducibili le questioni relative all’accesso al matrimonio o ad altre forme di regolazione delle relazioni di coppia, ma anche al riconoscimento della genitorialità.” Ivi, pp. 14-15

¹⁸⁰ Dal dizionario Treccani: “discriminare v. tr. [dal lat. *discriminare*, der. di *discrimen* «separazione», da *discernere* «separare»] (io discrimino, ecc.). – 1. Distinguere, separare, fare una differenza 2. Adottare in singoli casi o verso singole persone o gruppi di persone un comportamento diverso da quello stabilito per la generalità, o che comunque rivela una disparità di giudizio e di trattamento; retrived from: <http://www.treccani.it/vocabolario/discriminare/>

¹⁸¹ ., UNESCO. (2016). Out in the open: Education sector responses to violence based on sexual orientation and gender identity/expression. pdf, p. 10.

¹⁸² Oggi il diritto e la giustizia “sono due facce della stessa medaglia, è un nesso fondamentale quello tra leggi e giustizia, la quale diventa parte integrante del diritto. In passato, gli studiosi di diritto si occupavano solo di diritto positivo. Occuparsi di giustizia in qualche modo significava entrare nel campo dei valori, degli ideali nazionali, quindi chi faceva questa scelta perdeva credibilità scientifica. Questo approccio è cambiato con il costituzionalismo democratico del secondo dopoguerra. Per il senso comune, la giustizia ha pur sempre qualcosa a che fare con l’etica come insieme di pratiche universalmente applicabili.” Tratto da un articolo del 14 MAGGIO 2019 intervista al professor Marco Mascia, direttore del Centro di ateneo per i Diritti umani dell’università di Padova, retrived from: <https://ilbolive.unipd.it/it/news/confine-justizia-diritto-roma-Krajewski>

¹⁸³ Tincani, P. (2011). *Omosessualità e discriminazione*, 195-206, in Pezzini, B., Lorenzetti, A., (2011), *Unioni e matrimoni same-sex dopo la sentenza 138 del 2010: quali prospettive?* Jovene, Napoli. Retrived from: <http://hdl.handle.net/10446/25419> .p. 195

a) “Trattare alcune persone in maniera diversa da come dovrebbero essere trattate secondo regole di giustizia (cioè regole fissate da un sistema normativo vigente) valide (cioè stabilite secondo i criteri che lo stesso sistema normativo vigente pone come necessaria promulgazione per la validità delle regole;

b) Distinguere tra una persona e l'altra e trattare ciascuno secondo criteri che discendono da questa distinzione. Si tratta di una sorta di sinonimo di espressioni come “compiere un discrimine”, “valutare”, “scegliere secondo parametri rilevanti e sensibili”, e così via.”

Con l'art. 13 del Trattato di Amsterdam firmato nel 1997 dall'unione europea, l'impegno al contrasto delle discriminazioni a livello europeo, si è aperto anche alla dimensione dell'orientamento sessuale, creando nuove possibilità di politiche antidiscriminatorie dalla più ampia veduta, che hanno così permesso di riconoscere una pluralità di forme di discriminazione cui opporsi per una piena realizzazione delle pari opportunità di tutti.¹⁸⁴ Ma se pensiamo a delle regole di giustizia a livello nazionale, ai fini di una non discriminazione, le risposte ci vengono fornite direttamente dall'art. 2 e 3 della nostra Costituzione.¹⁸⁵ Sulla base di tutti questi principi di giustizia, Persio Tincani specifica che quando il criterio a), di cui sopra, viene violato crea sempre ingiustizia. Mentre il criterio b) anche se può generare “discriminazioni giuste”, nel caso delle discriminazioni per l'orientamento sessuale è sempre ingiusto, poiché quest'ultimo in quanto caratteristica strettamente personale non può essere definito un parametro rilevante a tal

¹⁸⁴ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 4.

¹⁸⁵ L'art. 2 rea così: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.”
https://www.senato.it/1025?sezione=118&articolo_numero_articolo=2 . L'articolo 3 afferma che: “Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.”
https://www.senato.it/1025?sezione=118&articolo_numero_articolo=3

punto da giustificare una discriminazione. Ma la definizione b), nella sua accezione positiva, ci riporta al concetto di alterità, individualità unica e irripetibile del singolo, perché come afferma Tincani, - “Trattare le persone giustamente non significa trattare tutti nello stesso modo [...] è ovvio che le persone sono differenti l’una dall’altra, perché differenti sono [...] le condizioni personali e sociali, e differenti sono i progetti di vita di ciascuno [...] questo fa sì che paia poco sostenibile che una buona regola di giustizia sia quella che impone di trattare tutti nello stesso modo.”¹⁸⁶ Trattare tutti nello stesso modo non vuol dire uniformare tutti ad un unico soggetto universale, ma vuol dire trattare tutti con lo stesso rispetto in quanto individui e detentori di diritti; questi ultimi sono il differenziale secondo cui prenderà poi forma pratica il rispetto per i fini di ognuno, che non saranno invece appiattiti ad un unico metro di misura identificativo di una società giusta. Detto in modo aristotelico: l’eguaglianza è un diritto universale con un correttivo (equità correttiva) verso il singolo, il particolare, che corregge la giustizia, quando necessario. Servirebbe l’elaborazione di un principio teorico di giustizia che sia in equilibrio tra Aristotele e Rawls, dove il primo riteneva, come già accennato, che “la giustizia fosse identificata con la distribuzione uguale, a partire dalla quale si potesse ammettere, dove necessario, l’intervento di correzioni secondo criteri di equità”.¹⁸⁷

Un intervento correttivo, che in parte ha colmato il *gap* legislativo, è stato quello sulle unioni civili, il quale ha reso possibile anche per le persone omosessuali, dal 2016, di vedersi giuridicamente riconosciuti diritti al pari di quelli eterosessuali, come il riconoscimento dell’unione in quanto vincolo amoroso, la pensione di reversibilità, l’obbligo ed il diritto all’assistenza etc.

Il primo, dei due principi che Rawls ha elaborato, se applicato, a mio avviso, alla struttura di base della società, da solo potrebbe garantire la non attuazione discriminatoria del criterio a) sopra citato. Il suo primo principio viene così enucleato: “ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema

¹⁸⁶ Tincani, P. (2011). *Omosessualità e discriminazione*, 195-206, p. 196.

¹⁸⁷ Ivi, p 197

di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri”.¹⁸⁸ Per libertà fondamentali egli intende anche le libertà legate all’integrità della persona: libertà dall’oppressione psicologica e dall’aggressione fisica -bullismo psicologico e violenze fisiche con movente omotransfobico -, ma indica anche libertà politica, di parola, di riunione, di scienza e di pensiero, ribadendo poi che questi valori, quali le libertà, le opportunità e le basi sociali del rispetto di sé devono essere distribuiti in modo eguale a tutti.¹⁸⁹ Il difetto cruciale, però, del liberalismo politico -uguali diritti, intesi in senso proceduralistico-, “è quello di non poter ammettere politiche differenziali in base a fini culturali di una comunità, che richiedono una tutela specifica, tale da giustificare una «diseguaglianza» di trattamento fra gruppi diversi”¹⁹⁰, diversamente da come invece ammetteva Aristotele.

2.2 Riconoscersi, riconoscere e vedersi riconosciuti.

Infatti, oltre ai nostri diritti individuali, dobbiamo ricordarci che esistono diritti collettivi e che tali certo non possono erigere pretese che mettano a repentaglio i diritti dei singoli individui. I diritti collettivi, che siano di una “minoranza” o di una “maggioranza” non dovrebbero prevalere in alcun modo. In un sistema liberale, sottolinea Mordacci, richiamandosi al pensiero di Taylor, è possibile far sussistere anche i diritti delle comunità; nel nostro caso la comunità LGBTQI+, così come altre, dovrebbe godere del diritto di eguaglianza presuntiva, quello che Taylor chiama la *presunzione di equal valore*. Questo principio “giustifica perciò delle politiche che, senza violare i diritti individuali di chi non appartiene al gruppo in questione, cercano di porre le condizioni perché una certa forma di cultura permanga e fiorisca.”¹⁹¹ Riconoscere alle coppie omosessuali un equal istituto giuridico al matrimonio, così come la possibilità della genitorialità, non toglie nulla alle persone o coppie eterosessuali, che già sono in pieno possesso di questi diritti

¹⁸⁸ Rawls J. (2008) *Una teoria della giustizia*, p. 76.

¹⁸⁹ Ibidem. Per Rawls infatti i suoi due principi, libertà ed equità distributiva, sono interdipendenti ed ordinati in modo lessicografico, singolarmente non hanno valenza nella loro attuazione.

¹⁹⁰ Mordacci, R. (2003). *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, p. 15.

¹⁹¹ Ivi, p. 16.

e sono anche liberi di decidere se ricorrervi o meno. Nessuna giustificazione sarà sufficientemente valida da convincerci che chi è omosessuale non è meritevole di un pari trattamento.

Possiamo ricondurre queste misure restrittive alla socializzazione economica della coppia eterosessuale, quella che Foucault ha definito la “socializzazione delle condotte procreatrici”.¹⁹² Ovvero, sono quelle responsabilità politiche che hanno riguardato la coppia coniugale (attraverso misure “sociali” o fiscali), la quale era tenuta alla procreazione in modo quasi doveroso nei confronti dell’intero corpo sociale. Una politica basata più su di una produzione della “sessualità” che della repressione del sesso, attraverso l’apparato tecnico¹⁹³ della cellula familiare marito-moglie e valorizzata dal XVIII secolo in poi attraverso l’instaurarsi del dispositivo di sessualità - che ha sostituito quello delle alleanze-¹⁹⁴ è stato fino ad allora garantito e sostenuto dal Cattolicesimo attraverso il controllo della “carne”.¹⁹⁵ Questi diritti individuali, che vengono rinnegati tuttora, sono annoverabili tra i diritti positivi, ed in quanto tali è compito dello Stato far sì che queste libertà siano garantite e non vengano violate; per esempio, deve essere garantita la libertà di espressione, di manifestazione o di riunione.

In riferimento alla comunità LGBTQI+, questa garanzia si palesa attraverso la manifestazione pacifica del *pride*, una marcia che ogni anno in Italia e nel mondo, da maggio fino ad agosto, vede il coinvolgimento di migliaia di persone di diverse città e sempre più numerose. Spesso, in ambito nazionale, sono accadute spiacevoli contestazioni, o atti anche politici attuati al fine di arginare la possibilità di manifestare pubblicamente l’orgoglio per l’appartenenza ad una cultura identitaria discriminata, che lotta quotidianamente per una società giuridicamente e culturalmente più inclusiva. È una libertà che in una prospettiva di giustizia non può essere limitata o proibita. Ma, allo stesso tempo, è una libertà che viene violata

¹⁹² Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 93.

¹⁹³ Ivi, p. 102.

¹⁹⁴ Ivi, p. 96.

¹⁹⁵ Ivi, p. 101.

costantemente perché ci troviamo in una situazione normativa carente, soprattutto in Italia, ma anche in Europa.

Ecco che, tra Aristotele e Rawls, il punto d'incontro lo troviamo proprio qui: essere vittima d'ingiustizia non vuol dire solo non possedere le stesse cose che hanno gli altri, ma anche non poter fare ciò che è permesso loro.¹⁹⁶ Le soggettività omo-bi-trans* sono limitate in questo senso, proprio perché non ci sono provvedimenti legislativi che parificano la possibilità di autodeterminarsi in pieno nella propria vita privata quotidiana, tanto quanto è concesso ad una persona che si definisca eterosessuale o che conduca una vita eteronormata. Chi è omosessuale, nella nostra società, non è considerato ancora “abbastanza meritevole” di un equo trattamento legale-normativo per la maternità-paternità o per contrarre un matrimonio con pieni diritti civili. Sappiamo tutti, sulla base del nostro senso intuitivo di giustizia, che un limite posto e deciso da altri individui sulle libertà dei propri simili è sempre un'ingiustizia, più di quanto non possa essere un'ingiustizia dovuta dalla “lotteria naturale” e non controllabile dalle nostre azioni politiche correttive. Le giustificazioni a queste limitazioni discriminanti sono tante, dai motivi religiosi come abbiamo già visto, a quelli culturali e sociali; ma non per questo sono giustificabili sotto l'aspetto etico.

Ci troviamo nelle circostanze in cui il nostro Diritto soggettivo¹⁹⁷ impone restrizioni riguardanti le libertà naturali, quelle stesse che invece dovrebbero essere garanzia di massima espressione dei propri diritti naturali, in quanto innati e già posseduti, senza una precedente e necessaria attribuzione da parte dello stato.

¹⁹⁶ Tincani, P. (2011), *Omosessualità e discriminazione*, 195-206, p. 198.

¹⁹⁷ “Diritto nel senso soggettivo cioè la «facoltà di fare alcunché, concessa o permessa dalle leggi» [...] la legge attribuisce il diritto di fare tutto ciò che non è proibito da nessuna sorta di leggi. In questo senso il Diritto riguarda la nostra libertà; la legge implica invece l'obbligo col quale la libertà naturale viene limitata”. Abbagnano, N., (1998), *Dizionario di filosofia*. Utet, Torino, p. 319.

2.3 Come definire l'ingiustizia?

La sopracitata “definizione b) di ingiustizia” di Tincani, sott'intende però il secondo principio rawlsiano, nella sua seconda evoluzione: il principio di differenza. Questa metanorma consente di trattare le persone in modo differenziato, e ciò non significa compiere un'ingiustizia: trattare in modo diverso, a volte, potrebbe servire alla rimozione di quelle condizioni che ostacolano la fruizione dei diritti individuali. Ma quali differenze sono rilevanti nei termini del giusto trattamento?¹⁹⁸ Quando invece una discriminazione comporta un'ingiustizia? Possiamo dire che quello che rende ingiusta una discriminazione è la rilevanza della caratteristica discriminata e i motivi per cui, nel dato caso, le consideriamo rilevanti a confronto di altre.¹⁹⁹

Non ritengo che l'orientamento sessuale di un individuo (in quanto caratteristica intima e personale), possa essere rilevante a tal punto da essere motivo di discriminazione (ingiusta). A supporto di ciò, Tincani espone una tesi in gran parte condivisibile: “le persone sono distinguibili le una dalle altre *anche* sulla base del loro orientamento sessuale. In molti casi, non è ingiusto che questo rilevi. Certo, a volte questa distinzione è “sensata” (se sono eterosessuale, nessuno può biasimarmi se non frequento un *gay bar*), altre volte non lo è. Nessuno può obbligarmi a salire sull'autobus se so che l'autista è gay. Sarebbe insensato (per usare un eufemismo), ma non ingiusto, perché ho il diritto di non salire sugli autobus se non voglio farlo. Prendiamo l'esempio dell'autobus e proviamo a cambiare i ruoli. Stavolta io sono l'autista, e quando mi sto avvicinando alla fermata vedo che ad attendere l'autobus c'è una persona che so essere omosessuale. Siccome non voglio stare nello stesso spazio con degli omosessuali, non apro le porte e tiro dritto. La ragione della discriminazione è la stessa in entrambi i casi: sia che io sia il potenziale passeggero, sia che io sia il conducente, ritengo che negli omosessuali ci sia qualcosa che non va non voglio condividere con nessuno di loro un mezzo di trasporto. Nel primo caso, come abbiamo visto, non si

¹⁹⁸ Tincani, P. (2011), *Omosessualità e discriminazione*, pp. 199-200.

¹⁹⁹ Ivi, p. 201.

tratta di una discriminazione ingiusta; ma la discriminazione del secondo caso è ingiusta, perché comporta la violazione di un diritto altrui, e precisamente del diritto di quella persona di salire sull'autobus guidato da me.”²⁰⁰

A mio avviso, questa violazione del diritto altrui si attua ogni qual volta si fa venir meno l'equità di trattamento, giustificati da leggi che impediscano la piena eguaglianza di tutti i cittadini poiché considerano l'orientamento sessuale caratteristica discriminante. Così potrebbe ravvisarsi una disparità di trattamento legislativo nell'impossibilità delle adozioni di bambini da parte di coppie omosessuali, la *stepchild adoption*, nell'impossibilità di accedere alla fecondazione medicalmente assistita per le coppie lesbiche, nel non riconoscimento della genitorialità al coniuge che non abbia la maternità/paternità biologica. Ma i nostri principi di giustizia, supportati anche dall'art 3 della costituzione, considerano una discriminazione ingiusta questo trattamento differenziato fondato su di una “condizione personale”, quale l'essere omosessuali, caratteristica che non può e non deve in nessun modo essere rilevante a tal punto da giustificare un non uguale trattamento concreto. Un esempio recente delle limitazioni delle libertà personali delle persone omosessuali, malgrado la Costituzione e datato 18 giugno 2019, è stata la dichiarazione di non illegittimità del divieto di procreazione assistita, paradossalmente proprio da parte della Corte costituzionale.²⁰¹ Così mentre

²⁰⁰ Ivi, p. 202.

²⁰¹ Sulla Legge della procreazione medicalmente assistita, [n. 40 del 19 febbraio 2004](#), sono state sollevate più volte le questioni della sua legittimità, da parte dei Tribunali di Pordenone e di Bolzano, dunque questo non è il primo caso di rigetto:

- “nel 2009, i commi II e III dell'articolo 14 venivano dichiarati parzialmente illegittimi ([sentenza n. 151](#)): più in dettaglio il comma II veniva giudicato illegittimo laddove prevedeva un limite di produzione di embrioni “comunque non superiore a tre” e finanche nella parte ove prevedeva l'obbligo di “un unico e contemporaneo impianto”. Il comma III, che statuiva di poter crioconservare gli embrioni “qualora il trasferimento nell'utero degli embrioni non risulti possibile per grave e documentata causa di forza maggiore relativa allo stato di salute della donna non prevedibile al momento della fecondazione”, veniva dichiarato illegittimo nella parte ove non prevedeva che il trasferimento di siffatti embrioni, “da realizzare non appena possibile”, dovesse essere effettuato anche senza pregiudizio per la salute della donna;
- nel 2014 la stessa Corte Costituzionale sanciva l'illegittimità della [Legge n. 40](#) rispetto agli articoli 2, 3, 29, 31, 32, e 117 della Costituzione e agli articoli 8 e 14 della Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, nella parte ove vietava il ricorso a un donatore esterno di ovuli o spermatozoi in ipotesi di infertilità assoluta;

l'opinione pubblica italiana ha constatato sempre di più, dall'inizio degli anni duemila, l'esistenza e la diffusione nella vita quotidiana dell'omogenitorialità (cfr. Trappolin 2009,2010,2015)²⁰², questa prassi giurisprudenziale ha posto l'Italia insensibile ai mutamenti ed ai bisogni, non rientranti tra quelli eteronormativi: una pluralità di richieste sociali, soffocate proprio da chi dovrebbe dar voce ai diritti.

Questo tipo di ordine (lecito/illecito), viene prescritto dal potere nella sua dimensione binaria di esclusione in rapporto con la legge, ciò che Foucault definisce "l'istanza della regola"²⁰³, ovvero quando la presa del potere sul sesso si ha attraverso il linguaggio o un atto discorsivo, nella funzione del legislatore. Anche "le dispute attorno alle forme o alle ipotesi di riconoscimento delle relazioni affettive tra persone dello stesso sesso - soprattutto se implicano la presenza di figli - sono comuni a tutti i contesti nazionali, seppure con contenuti e modalità diverse [...] oggetto di una vera e propria "guerra culturale" [...] In Europa, accanto ai dibattiti interni dei singoli stati, il divieto di discriminare le famiglie lesbiche e gay è diventato uno dei temi centrali utilizzati dalle istituzioni sovranazionali per definire l'orizzonte simbolico verso cui gli stati ritenuti "meno moderni" - tra cui l'Italia - [...] -dove- [...] il dibattito è più recente, ma non per questo meno acceso." Soprattutto "le domande di riconoscimento delle famiglie gay e

-
- nel 2015, infine, gli stessi giudici dichiaravano illegittimo l'articolo 13, commi III, lettera b, e IV, che sanzionava penalmente la condotta dell'operatore medico preordinata a consentire il trasferimento nell'utero della donna dei soli embrioni sani, o portatori sani di malattie genetiche, per contrasto rispetto agli articoli 3 e 32 della Costituzione, facendo in tal modo salva quella parte della norma che vieta la soppressione degli embrioni malati e non inutilizzabili, non potendo essere ridotti alla stregua di mero materiale biologico."

Questo è quanto riportato dal notiziario

<https://www.altalex.com/documents/news/2019/06/20/coppie-omosessuali-divieto-procreazione-assistita>

²⁰² Trappolin L. (2009), *Quanto e come si parla oggi di omogenitorialità in Italia?*, in C. Cavina, D. Danna (a cura di), *Crescere in famiglie omogenitoriali*, Franco Angeli, Milano, pp. 117-128. Trappolin L. (2010), *L'homoparentalité et l'horizon de la modernité. Mères lesbiennes, pères homosexuels dans les discours de la presse italienne*, in E. Ruspini (a cura di), *Monoparentalité, homoparentalité, transparentalité en France et en Italie. Tendances et défis qui émergent, nouvelles exigences*, L'Harmattan, Paris: 123-142. Trappolin, L., & Tiano, A. (2015). *Same-sex families e genitorialità omosessuale. Controversie internazionali e spazi di riconoscimento in Italia*. *Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali*, 5(9), 47-62.

²⁰³ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 74.

lesbiche e la tutela della genitorialità omosessuale hanno ottenuto recentemente significative risposte istituzionali. Al tempo stesso, l'opposizione a tali diritti ha guadagnato nuova visibilità e nuovi contenuti grazie alla reazione delle gerarchie cattoliche - spalleggiate da organizzazioni tradizionaliste e da alcuni gruppi politici di centro-destra - contro la cosiddetta "ideologia del gender".²⁰⁴ Il dibattito politico sul riconoscimento di questi diritti, insito nella necessità di una regolamentazione normativa, è stato oggetto di diverse analisi, le quali hanno evidenziato come "vi sia un sostegno sistematico ed istituzionalizzato ad un determinato orientamento sessuale, ossia quello eterosessuale."²⁰⁵

2.4 Uno sguardo più profondo.

A scapito della tendenza legislativa, che persegue la parità dei diritti a colpi di sentenze ma mai di vere e proprie svolte normative, a livello culturale l'omosessualità risulta essere molto più accettata di quanto in realtà non emerga.²⁰⁶ Le discriminazioni spesso sono riconosciute in quanto tali, ma non vengono definite "ingiuste", come abbiamo visto, benché riservino un trattamento meno vantaggioso ad alcuni con determinate caratteristiche, ribadisco, strettamente personali. Sono discriminazioni ingiuste quelle per sesso, etnia, orientamento politico, religione, ed altre condizioni personali e

²⁰⁴ Trappolin, L., & Tiano, A. (2015). *Same-sex families e genitorialità omosessuale. Controversie internazionali e spazi di riconoscimento in Italia*. Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali, 5(9), 47-62, pp. 47-48.

²⁰⁵ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 115.

²⁰⁶ In uno studio pubblicato nel 2014, dove viene indagata l'accettazione dell'omosessualità nei vari paesi del mondo, sulla base di fattori quali: la povertà, la ricchezza, la religione e l'età; l'Italia mostra un'accettazione positiva del 74%, a fronte di altri paesi con tassi molto più elevati, "Spain (88%),

Germany (87%), the Czech Republic (80%), France (77%), Britain (76%)". Lo stesso studio afferma che: "There is a strong relationship between a country's religiosity and opinions about homosexuality.2 There is far less acceptance of homosexuality in countries where religion is central to people's lives – measured by whether they consider religion to be very important, whether they believe it is necessary to believe in God in order to be moral, and whether they pray at least once a day." Kohut, A., Wike, R., Bell, J., Horowitz, J. M., Simmons, K., Stokes, B., & Devlin, K. (2013). *The global divide on homosexuality*. Pew Research Center, 4, pp. 2-4.

sociali; di fronte la negazione giustificata di un diritto, la legittimazione della discriminazione, e questo tipo di non-scelta normativa, le discriminazioni si tramutano poi in principi guida delle istituzioni, e come spesso accade anche in ambito religioso, vengono supportate da tesi, come quella che afferma la “non esistenza al diritto all’omosessualità” o peggio, che una particolare “preferenza sessuale” non può prevalere sulle tradizioni di un certo *modus vivendi*.²⁰⁷ Se è vero dal punto di vista del diritto, che “non esiste un diritto all’omosessualità”, è anche vero che “esiste il diritto di non essere trattato diversamente dagli altri in tutti gli ambiti nei quali la mia caratteristica distintiva non figura tra quelle rilevanti. Ed esiste tanto un diritto alle azioni positive[...]quanto il correlativo dovere delle istituzioni di porle in essere. Questo diritto [...] nasce [...] dal fatto che qualcuno ritenga che essa [la condizione omosessuale] sia rilevante per discriminare in ambiti dove le regole di giustizia stabiliscono che non deve rilevare.”²⁰⁸

Semberebbe di essere dinanzi ad un’opposizione anche legislativa e politica, che delinea il tentativo di delegittimare, da un punto di vista etico-morale la “condotta omosessuale”, comprensiva di tutte le varie sfumature sessuali e romantiche, rifiutata come possibile forma di vita alternativa a quella eterosessuale, al fine di direzionare tutti ed indistintamente verso un unico ed esclusivo orizzonte morale possibile da realizzare. Una forte risposta contrastante tale “sesso centrismo – sessuofobia” proveniente da più parti, viene fornita dalle associazioni LGBTQI+ italiane²⁰⁹, alle quali viene riconosciuto anche dalla letteratura scientifica²¹⁰, un ruolo fondamentale non soltanto nell’opinione pubblica, ma soprattutto per il loro coinvolgimento attivo in ambito normativo nazionale, ma anche attraverso reti associative

²⁰⁷ Tincani, P. (2011), *Omosessualità e discriminazione*, p. 205.

²⁰⁸ Ivi, p 206

²⁰⁹ Solo per citarne alcune: Arcigay, Associazione Radicale Certi Diritti, OII Italia, OutSport, LGBTI Resource Centre, Famiglie Arcobaleno, Associazione Agedo, Famiglie Arcobaleno; ci sono molte altre associazioni e Osservatori che a vario titolo sposano la causa, ma non sarebbe esaustivo né possibile nominarle tutte in questa sede.

²¹⁰ Trappolin, L., & Tiano, A. (2015), *Same-sex families e genitorialità omosessuale. Controversie internazionali e spazi di riconoscimento in Italia*, p. 49; Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 22.

europee – l’Ilga -, alle quali forniscono informazioni riguardanti la situazione normativa e culturale del “bel paese”. Il “diritto di tutti ad avere dei diritti” dovrebbe essere l’esito di un processo a tre livelli: quello istituzionale, professionale e personale; creare perciò dei contesti realmente inclusivi con spazi sicuri per chiunque, non può prescindere dalla scelta individuale della diversa possibilità di vita sessuale e/o romantica²¹¹; ma serve anche necessariamente, contrastare in modo legislativo le discriminazioni per orientamento sessuale. Il che non significa solo ripensare la cittadinanza nella forma di “cittadinanza sessuale”²¹², ovvero realizzare un riconoscimento della diversità nelle esperienze dell’individuo al di fuori dell’eteronormatività, con le varie identità sessuali ed affettive possibili – “l’amore polimorfo” di Marcuse-, ma vuol dire anche ripensare il ruolo che il *potere*, in termini foucaultiani esercita su di noi. Il potere, nella dimensione discorsiva-giuridico-politica, cioè quando si esprime nei termini del diritto, si manifesta nel momento in cui, attraverso i vari meccanismi attuati, riesce proporzionalmente a far dissimulare gli individui una parte importante della loro “verità”.

I due elementi fondamentali per la sua riuscita sono il “segreto”, ed un’accettazione volontaria di limiti nella propria libertà.²¹³ Tra il potere ed il sesso, per Foucault, vi è una relazione “negativa”, ed attualmente questa caratteristica possiamo rintracciarla nelle lacune legislative che assumono la forma generale del limite o della mancanza.²¹⁴ Mancanza che assume a sua volta forma non solo nel non riconoscimento giuridico delle varie forme familiari, genitoriali o nel matrimonio egualitario per tutti, a prescindere dal proprio orientamento sessuale, ma anche nelle varie sfumature che prende la

²¹¹ Tra gli orientamenti sessuali, viene riconosciuto l’asessualità, che prescinde quindi da una possibilità di vita erotica, ma non esclude la possibilità di un amore romantico verso l’altro, indipendentemente dal sesso biologico e dall’identità di genere. Quest’identità possibile è stata già riconosciuta dal biologo e sessuologo americano Alfred Kinsey nel 1948, nel suo famoso studio sul comportamento sessuale umano, idealizzò una scala di misura a sei livelli, i cui estremi sono rappresentati dall’eterosessualità e dall’omosessualità.

²¹² ., Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 14.

²¹³ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 77.

²¹⁴ Ivi, p74

discriminazione, per esempio, nell'accesso ai servizi. Come quando viene negata la possibilità di assistenza in ospedale da parte di un compagno che, non essendo ufficialmente il coniuge, non ha alcun modo di potersi identificare formalmente come familiare; nei casi in cui si incontrano operatori che mostrano esplicita avversione verso l'omosessualità; o quando si ha a che fare con operatori, che assumono a priori che le persone siano eterosessuali.²¹⁵ Ma c'è anche da considerare l'aspettativa alla discriminazione di chi non si identifica come identità non binaria. Questo "ciclo del divieto", che assume forme sia implicite che esplicite, ha come obiettivo cardine, secondo Foucault, che il sesso rinunci a sé stesso, autonomamente, attraverso l'uso della minaccia, anche solo possibile. "La tua esistenza non sarà conservata che a prezzo del tuo annullamento. Il potere costringe il sesso solo grazie ad un divieto che si serve dell'alternativa fra due inesistenze."²¹⁶ Così il potere cerca di assoggettare l'individuo all'"obbedienza", identificando la sua legittimità nella legge o attraverso meccanismi di divieti o sanzioni²¹⁷; per questo stesso motivo, i teorici che sono rimasti circoscritti in questa rappresentazione-accettazione del potere nel nostro sistema, sono gli stessi che, nella critica politica e nella riflessione giuridica, si mostrano più reticenti a voler dare una forma legislativa ad una legge contro le discriminazioni per orientamento sessuale. Nel momento in cui si realizza l'equità giuridica, si pensa che il potere proibitivo possa passare nelle mani delle persone non binarie e questo, non viene visto nell'ottica della possibilità di superare una dissimmetria sociale e delle ingiustizie atte da dominazioni eteronormativa, ma viene qualificato come l'"ideologia Gender".

²¹⁵ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 13.

²¹⁶ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p 75

²¹⁷ Ivi, p. 77.

2.5 Una risposta possibile.

“Alfabetizzare” all’equità sociale presuppone l’accettazione di quello che ci consigliava Foucault, ovvero il sapersi liberare “da una rappresentazione giuridica e negativa del potere, rinunciando a pensarlo in termini di legge, di divieto, di libertà e di sovranità”.²¹⁸ Riusciremmo così a slegarci dall’immagine del dualismo di potere-legge, potere-sovrani ta, che si fonda sul controllo e sulla normalizzazione esercitati in varie forme e livelli, che vanno anche “al di l  dello Stato e dei suoi apparati.”²¹⁹ Il potere, infatti,   definito dal Nostro come la molteplicit  di tutti quei rapporti di forza, riferiti ad un campo, che vengono a loro volta fissati nei corpi istituzionali, dando vita a leggi ed egemonie sociali.²²⁰ Se   vero allora che “il potere non   un’istituzione, e non   una struttura” piuttosto   “il nome che si d  ad una situazione strategica complessa in una societ  data”²²¹,   anche vero che il potere si contrasta attuando una delle due strategie prevalenti: la guerra o la politica. Nel nostro caso, preferiamo sicuramente la strategia politica: quella che viene dal basso, la cui matrice generale   nell’opposizione al consueto dualismo fra dominanti e dominati, quella che vorrebbe contrastare il potere e che si esercita nel gioco delle relazioni diseguali, che producono disequilibri ed ineguaglianze. La politica pu  rappresentare una forma di resistenza a quel potere, il cui carattere strettamente relazionale opera e si riproduce negli apparati sociali, quali la famiglia, i gruppi e le istituzioni, supportando gli effetti divisionali che percorrono il corpo sociale; non per questo “le grandi dominazioni sono gli effetti egemonici sostenuti”²²² dall’omogeneizzazione delle azioni che intercorrono tra il locale ed il globale. Se le relazioni di potere sono allo stesso tempo intenzionali e non soggettive,   perch  esso non   l’atto volontario di una scelta di un soggetto individuale: chi decide di attuare singolarmente una discriminazione per orientamento sessuale nei confronti di

²¹⁸ Ivi, p. 81.

²¹⁹ Ivi, p. 80.

²²⁰ Ivi, p. 82.

²²¹ Ivi, p. 83.

²²² Ivi, p. 84.

un altro individuo o di un gruppo potrebbe farlo semplicemente per scelta, ma è anche vero che se accettiamo la visione foucaultiana di un potere razionale, questa si manifesta sottoforma di tattiche²²³, spesso esplicite a livello limitativo, ma spesso anche implicite, quando assume il “ruolo direttamente produttivo” di stereotipi nei confronti dei rapporti, in cui l’elemento sessualità produce divisione relazionale. Il “potere negativo” per Foucault è dappertutto, onnipresente, auto riproduttore, viene da ogni dove, e si esprime nella concatenazione relazionale dei suoi effetti, cercando a sua volta di fissarli²²⁴, ed è solo sulla stessa via, analizzando i vari meccanismi di potere attraverso la politica, che si possono scardinare queste relazioni dominanti. Si deve proseguire il discorso sul sesso ad un livello multiplo di conoscenza, analizzandolo in tutte le sue forme di “violenze infinitesimali che si esercitano sul sesso, tutti gli sguardi inquieti che si volgono verso di lui e tutti i nascondigli di cui si cancella ogni possibilità di conoscenza”²²⁵. Quello che Foucault chiama “il modello strategico”²²⁶ sarebbe, secondo questa strategia, idoneo ad essere attuato al posto del “modello del diritto”, proprio perché come egli stesso conferma, ciò che caratterizza la nostra società occidentale è l’espressione dei rapporti di forza che si manifesta nell’ordine del potere politico, e non più attraverso le guerre.

Da queste riflessioni, possiamo tratte una conclusione: tutte le attività politiche atte alla ricerca del riconoscimento per i diritti delle persone LGBTQI non sono sufficienti, devono cambiare il loro focus d’azione senza tralasciare quello primario, cioè combattere quella legge che consideriamo fulcro di un potere repressivo, anche nella sua assenza, inglobando il punto di vista opposto. Il reale obiettivo è uscire dal silenzio, spostare il focus sull’impatto che le istituzioni hanno sulla vita quotidiana, e cioè una non equità nel rispetto delle differenze; bisogna iniziare ad attuare pratiche discorsive inclusive, che sappiano ostacolare e resistere al privilegio che l’eteronormatività porta con sé, si deve prendere consapevolezza della forza

²²³ Ibidem

²²⁴ Ivi, pp. 83-84.

²²⁵ Ivi, p. 87.

²²⁶ Ivi, p. 91.

tollerante o oscura che può portare con sé la pratica del discorso, rendendola punto di partenza per l'inizio di una nuova strategia che possa invertire i canoni normativi. La storia della rivolta di Stonewall²²⁷ ci ha dimostrato come un dispiegamento di forze fisiche, se trasformato in atto politico e discorsivo, può risultare più efficace di quanto il potere repressivo stesso non voglia farci credere che sia.

Gli effetti congiunti di una mancanza di tutele normative antidiscriminatorie e di una diffusa morale sessuale religiosa conservatrice, creano una condizione simile a quella che Marx ha definito "alienazione dell'uomo"; in questa prospettiva, la condizione subalterna del lavoratore è lo stato conseguente ad un capitalismo sfrenato, che svaluta le potenzialità umane uniche nella specie dei viventi, omologandole a pratiche statiche e standard del lavoro operaio. Allo stesso modo avviene "l'alienazione sessuale" dell'uomo: le pratiche standard richieste sono il matrimonio e la procreazione, nulla deve sfuggire ad essi, ne conseguirebbe caos e smarrimenti degli orizzonti di vita. Le potenzialità sessuali dell'uomo vengono circoscritte ad una pratica funzionalista-economicista per la società attraverso la svalutazione morale di tutto ciò che non rientra nel coniugale e nelle pratiche eteronormate; il margine tra il consenziente e l'abuso viene annullato, il confine tra ciò che è definito sadomaso e pratiche erotiche/romantiche non eterosessuali viene invalidato. Lo stato di alienazione è una condizione imposta, ma non amovibile; una presa di coscienza, intesa come consapevolezza²²⁸ delle proprie identità possibili, è necessaria a noi e all'intera comunità a cui apparteniamo. Le persone morali che appartengono a questa nostra stessa comunità dovrebbero essere legate

²²⁷ Rappresentano simbolicamente la nascita del movimento LGBT, quando il 27 giugno 1969 in un gay bar di New York, nello Stonewall Inn, iniziarono degli scontri tra la polizia ed un gruppo di persone trans ed omosessuali e causa delle continue repressioni e soprusi improvvisi che avvenivano quasi ogni notte nel locale.

²²⁸ "Se i membri di un gruppo ritengono di avere meno diritti e privilegi di quello dominante, saranno meno inclini a provare rabbia per la loro subordinazione (quest'assenza di rabbia è stata per molto tempo una componente integrale della subordinazione delle donne)." In merito al concetto di consapevolezza si veda Nussbaum, M., C., (2011). *Disgusto e umanità: l'orientamento sessuale di fronte alla legge*. Con un saggio di Vittorio Lingiardi e Nicla Vassallo, trad. ita. a cura di Petris, S., Il Saggiatore, Milano, p. 84.

da un pensiero etico comune, caratterizzato da quelle “capacità della singola persona, ma anche della singola comunità culturale, di continuamente problematizzare le scelte fatte, di sentirsi in un certo senso obbligati ad esplicitare i criteri, se si preferisce le ragioni, che essi hanno seguito e seguono nel dare una determinata direzione alle loro scelte e ai loro conseguenti comportamenti.”²²⁹

Scegliere di problematizzare, anziché accettare l’orizzonte di vita che ci viene richiesto d’intraprendere, è la risultante “di un intreccio di elementi razionali ed emotivo affettivi che nel loro complesso dinamico e storicamente incarnato e materializzato si presentano come vera e propria *coscienza etica*”²³⁰ di cui tutti noi dobbiamo dotarci. Ma senza società ed istituzioni capacitanti, questo non è possibile, senza che i cittadini vengano dotati della capacità di mettere in pratica i loro diritti, non si può veder realizzata nemmeno questa coscienza etica, che detta in altri termini, è la risultante delle tre soglie minime di capacità di cui gli individui devono essere dotati, secondo l’accezione che Nussbaum attribuisce alla *ragion pratica*, ai *sentimenti* ed al *controllo del proprio ambiente*.²³¹ Il *capabilities approach* sviluppato

²²⁹ Di Bertolini, P., *Dalla crisi dell’etica e dell’educazione, una sfida per la pedagogia*, in “Enciclopedia”, gennaio-giugno 2004, n. 15, p. 9, in Manini, M. (2006), *Ethics and Education*, Ricerche di Pedagogia e Didattica. Journal of Theories and Research in Education, 1(1), p 2

²³⁰ Ibidem

²³¹ La *ragion pratica*, i *sentimenti* ed il *controllo del proprio ambiente* sono rispettivamente la sesta, la quinta e la decima delle dieci soglie minime di capacità elencate dall’autrice, necessarie per mettere ogni individuo nella condizione di poter “vivere un’esistenza dignitosa e sufficientemente fiorente”; tutto ciò deve essere garantito indistintamente a tutti i cittadini da un “buon ordinamento politico”. La *ragion pratica* è definita dall’ “essere in grado di formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita (ciò comporta la tutela della libertà di coscienza e di pratica religiosa).” La libertà di coscienza non è alternativa alla pratica religiosa, non c’è interdipendenza, sono due costrutti autonomi, ove l’uno non esclude l’altro, o non dovrebbe; io posso praticare liberamente la mia religiosità, ma avere una libertà di coscienza- di pensiero- in merito ad alcuni temi. Diversamente, nel momento in cui io pratico il mio credo e non possiedo una libertà di pensiero critico, mi assoggetto volontariamente o inconsapevolmente alla morale religiosa, la quale prevede dei dogmi che devono essere assunti come verità date e non discutibili. Questa disposizione perciò non rientrerebbe più nella ragion pratica. Un’altra *capability* centrale che deve essere garantita rientra nell’ambito dei *sentimenti*, cioè la capacità e la possibilità di “provare attaccamento per persone e cose oltre che per noi stessi; poter amare coloro che ci amano e che si curano di noi, poter soffrire per la loro assenza; in generale, amare, soffrire, provare desiderio, gratitudine e ira giustificata. Non vedere il proprio sviluppo emotivo distrutto da ansie e paure (sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che si possono

concettualmente dall'autrice è per suo stesso dire centrato sulla concezione di *ogni persona come fine*²³²: impossibile dunque slegare il legame che sussiste tra capacità e diritti dal momento in cui “concentrandosi sulle capacità effettive degli individui” nel loro insieme, si può ottenere “una prospettiva di libertà. La capacità di una persona, dice Sen, è la sua «libertà sostanziale»: «dall'insieme delle capacità di una persona si riflette la sua libertà di condurre differenti tipi di vita». Si è, in questa prospettiva, liberi di fare una certa cosa in quanto si è dotati della capacità di farla, dotati del «potere effettivo di acquisire ciò che si sceglierebbe»²³³, ma solo se le istituzioni e le scelte politiche vadano nella direzione di garantire il diritto di poter attuare queste capacità. Anzi nella teoria di Nussbaum, non c'è distinzione tra capacità e diritti, questi ultimi infatti, “andrebbero considerati come capacità combinate. Riconoscere dei diritti agli individui significa non solo dotarli di garanzie e sfere di non interferenza, ma assegnare loro delle capacità: «il diritto di partecipazione politica, il diritto alla libera pratica religiosa, il diritto alla

rivelare cruciali per lo sviluppo).” L'importanza del sentimento per lo sviluppo integro della persona è incontrovertibile. Avere il *controllo del proprio ambiente*, per Nussbaum, si esprime su due versanti: quello *politico* e quello *materiale*; con il primo intende la possibilità che deve essere garantita nel “partecipare in modo efficace alle scelte politiche che governano la propria vita; godere del diritto di partecipazione politica, delle garanzie di libertà di parola e di associazione.” Partecipare attivamente alle scelte politiche non vuol dire solo esercitare il diritto di voto, ma nell'accezione più ampia e vedersi riconosciute da un punto di vista normativo, le proprie istanze a tutela della propria dignità ed integrità. Questa capacità, a mio avviso, ha un'interdipendenza con la terza capacitazione della lista dell'autrice, ovvero l'*integrità fisica*: “essere protetti contro aggressioni, comprese la violenza sessuale e la violenza domestica; di avere la possibilità di godere del piacere sessuale e di scelta in campo riproduttivo.” Non mettere un cittadino nella condizione di poter essere capace di esercitare questo diritto vuol dire negargli un'esistenza dignitosa. Sul secondo versante, il controllo del proprio ambiente *materiale* rientra più nel concetto della possibilità di una proprietà privata, ma anche in ambito lavorativo, avere la tutela “di lavorare in modo degno di un essere umano, esercitando la ragion pratica e stabilendo un rapporto significativo di mutuo riconoscimento con gli altri lavoratori.” Anche in questo caso, la limitazione di poter attuare questa possibilità di mutuo riconoscimento della propria diversità, sia in ambito lavorativo che più in generale nei luoghi e nelle istituzioni pubbliche, danneggia l'integrità della persona; non riconoscere e non tutelare esplicitamente le discriminazioni per orientamento sessuale vuol dire non promuovere le potenzialità di ogni membro della comunità umana, all'interno della stessa. Nussbaum, M. C. (2012). *Creare capacità: liberarsi dalla dittatura del Pil*. Il Mulino, Bologna, pp. 39-40

²³² Ivi, p. 41.

²³³ Magni, S. F. (2003), *Capacità, libertà e diritti: Amartya Sen e Martha Nussbaum*. Filosofia politica, 17(3), 497-508, p 499. L'autore in merito a dalle opere di A. Sen *Lo sviluppo è libertà*, p. 78; *Capacità e benessere*, p. 100; *La disegualianza. Un riesame critico*, p. 101.

libertà di parola, così come altri diritti, sono meglio in altre parole assicurare diritti ai cittadini in queste aree significa porli in una posizione di capacità combinata per funzionare in quell'area».²³⁴

Così come è necessaria la formulazione giuridica di un diritto, così è fondamentale l'attuazione di una condizione esterna che possa permettere l'effettiva messa in pratica di quelle capabilities specifiche.²³⁵ Ma nel momento in cui vige sia l'assenza di una tutela normativa, che la mancanza di una condizione esterna favorevole che consenta di applicare quella capacità, nonostante non sia presente un diritto effettivo, “la situazione che si produce [...] è tragica: qualsiasi cosa si scelga di fare implica un danno per qualcuno. Questa situazione di *scelta tragica*, non è affatto percepita nell'analisi standard costi-benefici: la violazione di un diritto fondato sulla giustizia di base non comporta soltanto un costo enorme; è un costo specifico, un costo che in una società davvero giusta nessuno dovrebbe sopportare.”²³⁶ Nel momento in cui tutti i soggetti appartenenti ad una comunità saranno dotati di una capacità morale autonoma, essi diverranno non solo capaci di autodeterminarsi, ma saranno sufficientemente consapevoli, in accezione critica, delle norme morali presenti nel luogo in cui abitano. Saranno in grado di decidere se aderire o meno a queste norme e sapranno darsene anche altre; sapranno riformulare norme morali che non lederanno la possibilità di attuare quella libertà che ci consente di perseguire il nostro bene. Non si dovrebbe volere la libertà dalla legge – libertà negativa – ma bisognerebbe essere liberi di – libertà positiva – amare, perseguire la propria integrità fisica, avere il controllo del proprio ambiente, e bisognerebbe essere capaci di realizzare tutto ciò attraverso la ragion pratica, che si è soggettiva, ma la direzione da condividere dovrebbe volgere lo sguardo verso una normatività che tuteli gli interessi dei singoli cittadini di questo mondo, anche qualora questi ultimi non siano messi in condizione di tutelare sé stessi. Perché nel momento in cui non ho tutte le capacità per autodeterminarmi, la legge non può ulteriormente

²³⁴ Ivi, p. 502-503. Magni a M. Nussbaum, *Diventare persone*, pp. 116.

²³⁵ Ivi, p. 503

²³⁶ Nussbaum, M. C. (2012). *Creare capacità: liberarsi dalla dittatura del Pil*, p. 42.

delimitare le mie possibilità ed i miei spazi d'azione, bensì al contrario; dovrebbe tutelare il mio spazio attuale e possibile di sviluppo, lontano dalle interferenze di altri soggetti esterni che siano persone, norme morali o istituzioni.

Si dovrebbe cercare una sorta di “equilibrio riflessivo”, che, come suggeriva John Rawls, può essere raggiunto non da individui singoli, o da un ristretto gruppo oligarchico, all'interno di un dibattito socratico condiviso, dove nulla è statico e tutto è mutabile. L'accordo tra “giudizi e principi teoretici”, nell'ambito della giustizia sociale, è una prassi sempre soggetta a riformulazioni, la quale può portare a modificare un giudizio che pure inizialmente poteva sembrare convincente; infatti, “una teoria inizialmente attraente può essere respinta perché non riesce a salvaguardare i giudizi più basilari. L'equilibrio non è mai raggiunto una volta per tutte [...], tuttavia, si può sperare di aver approfondito e reso più adeguata una visione generale della giustizia, anche se tale visione rimane sempre incompleta.”²³⁷ La consapevolezza di questa incompletezza delle norme morali e legislative deve essere fondamentale nella prassi istituzionale, ma anche dev'essere presente nel *modus vivendi* quotidiano di ognuno di noi all'interno di una comunità che persegue l'orizzonte della dignità umana per tutti.

3. Il dialogo tra la pedagogia e l'etica.

«La felicità non è una vita senza problemi. La felicità viene dal superamento dei problemi, dalla lotta contro i problemi, dal risolvere le difficoltà, dall'affrontare le sfide. La felicità è fare del proprio meglio. Si raggiunge la felicità quando ci si rende conto di riuscire a controllare le sfide.» Zygmunt Bauman

In accordo con Manini²³⁸, vige tra l'etica e l'educazione un rapporto indissolubile a cui il mondo accademico deve tendere, a mio avviso, con maggior forza; è la necessità di un accostamento tra il “didattico” e il politico,

²³⁷ Ivi, pp. 78-79

²³⁸ Manini, M. (2006). Ethics and Education. *Ricerche di Pedagogia e Didattica. Journal of Theories and Research in Education*, 1(1).

come fonte di speranza per contrastare le derive sociali dei processi antidemocratici; diade che può essere fonte di una nuova critica a degenerazioni qualunque ed antiscientifiche. “*Educare a comportamenti etici* (moralì), *per un’etica dell’educazione* sono espressioni che talvolta compaiono nel dibattito pedagogico o in altri contesti, specie nei periodi di crisi più evidente, quando le regole e le leggi consolidate non appaiono più sufficienti o adeguate e quando le nuove non soddisfano: in sostanza quando il livello di problematicità si accentua. È per tale motivo che sembra rendersi necessaria una più spiccata criticità ed una riflessione sul ruolo dell’educazione in situazioni in cui prevalgono o si accentuano fenomeni di conflittualità e disaccordo [...] si può considerare l’etica come prospettiva teorica a cui si deve accostare un’etica pratica, o morale.”²³⁹

È indubbio che da quando la modernità liquida ha pervaso le nostre vite, la crisi della scienza è andata di pari passo con la crisi della morale e dell’educazione. Entrando nella post-modernità, siamo passati anche ad un periodo di post verità, dove tutto può essere messo in dubbio, e molti di quei valori civili del buon vivere in comunità, capisaldi costituenti delle democrazie che avrebbero dovuto guidarci verso una vita sociale migliore, sono stati abbandonati per comodità²⁴⁰. La forma del nostro socializzare è sovente guidata da esigenze economiciste, irrazionali ed egoistiche e se nessuno reclama, nel proprio progetto di vita, un’esigenza morale, le istituzioni educative dovrebbero sopperire a questa mancanza di consapevolezza in ognuno di noi.

J.J. Rousseau parlava di *perfettibilità* a cui far tendere l’essere umano; vedo questo come un possibile processo di potenziamento morale, un percorso morale per giungere ad una maggiore delle potenzialità umane. Una cultura non può prescindere dal suo legame con la pedagogia, che in quanto

²³⁹ Ivi, p. 2.

²⁴⁰ Manini a la definizione di morale di P. Bertolini, *Dalla crisi dell’etica e dell’educazione, una sfida per la pedagogia*, in “Enciclopedia”, gennaio-giugno 2004, n. 15, p. 7, il quale la definisce come “l’insieme dei valori che un individuo, ma anche una comunità sociale, persegue nella sua esperienza quotidiana e quindi l’insieme dei criteri e delle regole a cui di fatto si attiene [...] per dare alla propria esistenza una direzione ed un senso per essi convincente.”

“scienza normativa”, come veniva definita da Hessen²⁴¹, contribuisce ad apportare consapevolezza ed una postura critica, lì dove vige l’abitudine. “Nel seno della cultura noi separiamo lo stato superiore a cui ascriviamo le scienze, l’arte, la religione, la morale, vale a dire tutti i valori più *interiori* o *spirituali* che Platone definiva *filosofia*. Da questo stato superiore di cultura noi differenziamo la organizzazione politica (sfera intermedia dello stato e del diritto) che, a sua volta, viene da noi differenziata dalla sfera della produzione, costituente la *civiltà*, cioè il mondo *esteriore* e *materiale* della cultura.”²⁴² Seguendo la definizione di Hessen, la pedagogia dovrà quindi agire proprio in quella sfera intermedia, attraverso l’etica, per migliorare quei principi di giustizia che guidano la nostra società. Entrando invece nel merito del rapporto tra etica-morale- e pedagogia-educazione-, Manini²⁴³ riporta il magistrale pensiero di G.M. Bertin (1971)²⁴⁴, il quale richiama il *fil rouge* dell’esperienza educativa sia come problematicità, sia come quel momento in cui insorge la richiesta di “affiliazione all’altro”, in quanto entrambi soggetti poli di un’esperienza sociale comune. Questo momento di razionalità- in stretto legame con l’etica- può sfociare solo in uno stato d’integrazione, che è la base di una vita etica, mediante principi morali che non hanno in sé alcuna garanzia di necessità e di assoluta validità, ma rappresentano solo una rinuncia alla negatività, e ad una contemporanea affermazione di momenti correttivi e sostitutivi, a fronte della problematicità dell’esperienza. Solo uno stretto legame tra razionalità ed eticità nelle scelte educative può portare all’attuazione di istanze antidogmatiche, di un pensare etico sempre aperto a nuove problematizzazioni, e ad ampie prospettive culturali nell’ottica non di una singola unità sociale, ma nella prospettiva sempre tesa all’incontro dell’io con l’altro. Prerogativa culturale dovrà essere un ripensamento dei “concetti di pluralismo, tolleranza, responsabilità, impegno”, da riconfigurare “come esito di riflessioni filosofiche, pedagogiche da cui trarre categorie

²⁴¹ Hessen S. (1951) *Fondamenti della Pedagogia come Filosofia applicata*, traduzione dal Russo di Vera Dolghin con avvertenza di G. Lombardo Radice, Sandron, Firenze.

²⁴² Ivi, p 8

²⁴³ Manini, M. (2006), *Ethics and Education*, p. 3.

²⁴⁴ Bertin G., M., (1971), *Educazione alla ragione*, a cura di Luigi Volpicelli, seconda ristampa. Armando Editore, Roma.

comportamentali, sia come prospettive didattiche, organizzative, da realizzare con politiche istituzionali nei servizi, nelle scuole e nei luoghi extrascolastici dove si costruisce educazione” e solo così sarà possibile che il “rapporto tra pedagogia ed etica si innesta in quello tra pedagogia e politica e, segnatamente, tra educazione e scelte politiche.”²⁴⁵ Cosicché “il tema della democrazia sostanziale e dei diritti ad essa pertinenti, conducano a riconoscere il dovere di un confronto con l’etica, in quanto- prosegue poi l’autrice citando P. Bertolini - l’istanza etica deve essere perseguita soprattutto come messa in pratica di quella continua problematizzazione delle varie scelte che l’uomo come singolo e come comunità dovrebbe compiere [...] problematizzazione che consente all’uomo di realizzare il necessario controllo continuo di ciò che sceglie e che fa, e conseguentemente di essere aiutato a precisare – se necessario, a criticare e, quindi, a rivedere – i criteri attraverso i quali egli orienta le proprie azioni politiche ed educative”²⁴⁶

Ciò implica sicuramente un superamento dell’attuale dibattito pedagogico tra correnti laiche e correnti cattoliche per ciò che concerne l’accettazione o meno della necessità di dover trattare, in modalità integrativa con la didattica di base, tematiche quali l’orientamento sessuale, l’identità di genere e l’educazione all’affettività nella scuola. Chi si occupa di educazione dovrà quantomeno rendersi consapevole che questa militanza professionale costringe ad essere attori partecipi e non semplici spettatori di un cambiamento politico necessario non solo a livello amministrativo delle istituzioni, ma più propriamente nella quotidianità di una vita professionale dedicata alla cura dell’altro e per un suo sviluppo umano coscienzioso. Una vecchia colpa della pedagogia, dal XVIII secolo in poi, come afferma Foucault in *La volontà di sapere*²⁴⁷, è stata quella di allontanarsi dall’approccio maieutico dell’*ars erotica*, per accostarsi tecnicamente a quelle che vengono definite le “scienze sessuali”, ovvero la psichiatria, la

²⁴⁵ Manini, M. (2006), *Ethics and Education*, p. 3.

²⁴⁶ Ibidem

²⁴⁷ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*.

medicina ed anche la giurisprudenza più di recente, per ciò che concerne soprattutto l'approccio al sesso nella sua forma omoerotica. Questa "pedagogizzazione" che ha portato con sé una serie di controlli sia morali che fisici, sin dalla nascita dei fanciulli, non solo si è manifestata, prevalentemente in Occidente, sotto le mentite spoglie di una guerra contro l'onanismo, ma ha preso le sembianze di controlli sociali, di quei soggetti che venivano categorizzati nella forma di un "ermafroditismo psichico"; essa rivendicava la sua legittimità in quanto scienza introspettiva dell'uomo, ed ha saputo realizzare un discorso "naturalizzato" sul sesso, sul quale poi sono state poste le basi per le "matrici di trasformazioni" che s'instaurano sempre di più nella relazione di potere-sapere. Sebbene la famiglia, o il "dispositivo familiare", riproduttore di meccanismi sociali esterni, Foucault le riconosce centro propulsore delle grandi "manovre" della società, in un processo di incitamento vicendevole. Quindi, tra il "centro locale" quale la famiglia, e i sistemi globali, insiti nella società, sussiste un rimando di pratiche che già nei secoli precedenti al nostro, ha governato, attraverso "strategie d'insieme" proibitive, in modo tale che la sessualità venisse regolata in base ad esigenze economiche o ideologiche.²⁴⁸ Il dibattito sulla sessualità e le varie identità possibili nello sviluppo umano, vede un impegno costante e reciproco dell'etica e della pedagogia; dibattito che deve essere interno alle "istituzioni educative" poiché queste "sono le sedi in cui tale dibattito trova la sua concretezza e il confronto diviene serrato [...] Questa è una delle possibili direzioni attraverso la quale costruire, in una certamente non semplice dialettica tra microsistema, mesosistema e macrosistema, istituzioni educative competenti"²⁴⁹, al fine di prevenire e combattere le varie forme di discriminazione per genere e orientamento sessuale. Se il "mutismo", detto in termini foucaultiani "non è una paura e semplice riduzione al silenzio. È piuttosto un nuovo regime dei discorsi"²⁵⁰, il nostro contrordine sarà quello di parlare, cercare quelle "istanze di produzione discorsiva" del sapere, ma un

²⁴⁸ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, pp.87 – 93.

²⁴⁹ Manini, M. (2006), *Ethics and Education*, p 4

²⁵⁰ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 28.

sapere informativo, corretto e mai repressivo. Ma Foucault incalza: non si deve fare una distinzione netta – binaria – tra ciò “che si dice e quel che non si dice”, bisogna indagare piuttosto la distribuzione di quelli che possono [parlare, cioè chi è in possesso di competenze culturali e scientifiche per poterne parlare] e quelli che non possono parlarne, quale tipo di discorso è autorizzato o quale forma di discrezione è richiesta per gli uni e per gli altri.²⁵¹ Perché in realtà, come ci ricorda lo stesso, dal XVIII secolo in poi non si è mai smesso di parlare del sesso nelle istituzioni educative, ma lo si è fatto in modo canonico e controllato, attraverso strategie discorsive che hanno reso il sesso, “oggetto di amministrazione” da parte del potere politico; il che non vuol dire appunto impossibilità di parlarne, ma una necessità strategica di regolazione discorsiva, per una gestione della popolazione in termini di utilità, una questione cioè in termini di “polizia” del sesso.²⁵² Foucault, richiamando alla memoria la cultura greca, ribadisce che “la verità ed il sesso erano legati nella forma della pedagogia; attraverso la trasmissione, corpo a corpo, di un sapere prezioso; il sesso serviva da supporto per le iniziazioni alla conoscenza.”²⁵³

Impensabile, oggi credere che le pratiche pederastiche possano ancora realizzarsi o possano essere accettate, ma le forme discorsive sul sesso che oggi circolano nelle istituzioni scolastiche non sono quelle ispirate al piacere stesso del sesso dell’arte erotica, le quali erano detenute nel rapporto con il maestro, promotore e guida nell’esperienza concreta e preparatore alla vita. Ciò che oggi è considerato l’insegnamento dell’educazione sessuale è una prassi spesso superficiale che si limita a veicolare quei “principi generali” e delle “regole di prudenza”²⁵⁴; ed il perché lo possiamo trarre dalla lettura del nostro *modus vivendi* che ha dato Foucault: apparteniamo ad una società, quella occidentale, “che ha organizzato il difficile sapere del sesso non nella trasmissione del segreto, ma intorno alla crescita lenta della confidenza.”²⁵⁵

²⁵¹ Ibidem

²⁵² Ivi, pp. 26 – 31.

²⁵³ Ivi, p. 57.

²⁵⁴ Ibidem

²⁵⁵ Ivi, p. 58.

Questo non vuol dire che parlare del sesso sia qualcosa di negativo, ma, nell'analisi foucaultiana, è proprio all'interno di queste pratiche discorsive di "sesso e verità", mediante il meccanismo della confessione, che si cela il dispositivo di potere. Parlo di una pratica sessuale che va oltre quella coniugale dai fini riproduttivi, quella pratica anche autoerotica, anche eterosessuale, volta alla realizzazione del proprio e personale principio di piacere. Tutte queste pratiche sono state accomunate dal segreto nella loro attuazione, dal controllo, dalla loro repressione; anche mediante finti discorsi democratici, si è tentato di veicolare il messaggio che tutto ciò che rientra in quello che poi sarà una pratica segreta, è meglio prevenirla, non attuarla, per non diventare poi soggetti a vergognose confessioni dinanzi a qualche autorità civile o religiosa. Un modo discreto di dispiegarsi del potere.

Ma nel rapporto dialogico tra sesso e potere, se il negare o il non parlare, è una forma sottile di repressione, c'è una forma sovversiva che Foucault definisce a "beneficio del locutore". Nel momento in cui "la sessualità [polimorfa] è repressa, cioè destinata alla proibizione, all'inesistenza ed al mutismo, il solo fatto di parlarne, e di parlare della sua repressione, ha un tono di trasgressione deliberata. Colui che adopera questo linguaggio si mette in una certa misura al di fuori del potere; attacca la legge; anticipa, foss'anche di poco la libertà futura."²⁵⁶ È questo secondo Foucault incoraggia a voler parlare del sesso in termini opposti a quelli della repressione.²⁵⁷

3.2 L'io nell'umanità.

I limiti culturali della nostra società spesso si fanno evidenti e "quando il peso delle continue smentite si fa insopportabile, abbandoniamo il timone e ci lasciamo trascinare dalla corrente verso spiagge omologanti in cui ritagliare personali angolini di benessere. Senza renderci conto che il mare che ci circonda è sempre lo stesso, quello *obsoleto*, appunto, delle grandi

²⁵⁶ Ivi, p. 12.

²⁵⁷ Ivi, p. 13.

contrapposizioni dualistiche.”²⁵⁸ Così Casirati, descrive la nostra deriva, quando tutti i nostri sforzi e gli impegni etici verso una pedagogia più inclusiva, aperta ad accogliere il superamento di un determinismo, falliscono. Si fallisce e si getta la spugna, nell’intento di realizzare un’armonia sociale, fallisce il tentativo di far sviluppare una mente ecologica a tutti i membri della società, per far sì che tutti siano connessi in modo armonioso con le alterità dell’altro, in tutte le sfumature differenti. Fallisce quando, uscendo dalle trame di relazione interattive, lasciamo spazio all’indomata uniformità, nemica assoluta delle polifonie identitarie esistenti. Fallisce, in particolar modo, come afferma Casirati, quando la “scorciatoia religiosa” giustifica il “barattare una concezione parziale dell’io con un’altra concezione parziale”, creando una “paralisi passivizzante” la quale “rivela il misconoscimento della nostra natura intrinsecamente creativa, del nostro essere – volenti o nolenti – costruttori di significati avvolti in una trama di relazioni al di fuori della quale tutto, compresi noi stessi, è privo di senso.”²⁵⁹ La direzione operativa/educativa è quindi nel partecipare a ri-generare una mente ecologica in tutti gli esseri umani; Casirati nell’accezione di Bateson, la intende come quella capacità d’impegnarsi simbioticamente con il proprio ambiente, una mente in costante ridefinizione, proprio perché frutto di dinamiche interattive entro sistemi creaturali più ampi e non deterministici. Che poi è esattamente ciò che già siamo, ma di cui non siamo sempre consapevoli: un’entità all’interno di un sistema ricco di altre identità differenti da noi, ma di cui rinneghiamo l’esistenza annullandole nella loro alterità. Perché “l’umanità non è un’essenza che deve essere realizzata ma una costruzione pragmatica, una prospettiva da sviluppare attraverso l’articolazione delle varietà di progetti individuali, di differenze, che costituiscono la nostra umanità nel senso più ampio”.²⁶⁰ Tutto ciò, senza un progetto educativo, eticamente guidato dai valori morali civili, non è

²⁵⁸ Casirati, V. (2008), *Traiettorie di epistemologia della complessità: Spunti per una pedagogia delle connessioni*, Traiettorie di epistemologia della complessità, 1000-1013, p. 6.

²⁵⁹ Ivi, pp. 7 – 8.

²⁶⁰ Bauman citando Jeffrey Weeks in Bauman, Z., (2002) *La società individualizzata*, Bologna: Il Mulino p 124

realizzabile, poiché “da sola la fede conduce al fanatismo, da solo il dubbio conduce al nichilismo”²⁶¹, così come la razionalità, in tutta solitudine, conduce all’individualismo.

Tanto è un nostro diritto vivere sereni all’interno di ciò che definiamo il “nostro” ambiente, tanto quel diritto apparterrà all’altro, dal momento in cui l’altro è nell’ambiente in cui anche noi viviamo. La costruzione di un imprinting culturale ad una mente ecologica aperta al Noi, ci porterà ad una critica più consapevole che ci ricorderà quanto, il mondo e gli altri, benché separati totalmente dal nostro corpo, non sono del tutto estranei rispetto al Sé. Tutto ciò attraverso l’atto del comprendere, acquisendo ad un habitus mentale a discernere il senso del diverso. Come ci suggerisce Bertin²⁶² : “*comprendere*, non è chiudere l’esperienza altrui nell’ambito della nostra personalità, ma è *aprire*, la nostra personalità alla problematica altrui: questo principio, valido in generale, è più che mai valido in campo educativo, ed esso insegna che anche nella comprensione pedagogica deve dominare l’esigenza etica della disponibilità” all’altro. All’interno dell’educazione e della giustizia sociale, è la *legalità* che crea il vero dialogo tra le istituzioni e i cittadini e tra i cittadini e tutta la società civile. L’educazione alla cittadinanza ed alla legalità²⁶³ si trova anche alla base di una riflessione critica-costruttiva dell’educazione al lavoro; questo principio, che deve essere attuato dalle istituzioni, va inteso come il porre il focus sulla partecipazione dei cittadini ai temi della cosa pubblica- che non è solo politica-, al rispetto delle regole morali e civili, alla conoscenza della propria storia. Legalità vuol dire anche

²⁶¹ Cfr. Morin, E., in Casirati, V. (2008), *Traiettorie di epistemologia della complessità: Spunti per una pedagogia delle connessioni*, Traiettorie di epistemologia della complessità, 1000-1013, p. 8.

²⁶² Bertin G., M., (1971), *Educazione alla ragione*, p. 305.

²⁶³ Le criticità di questo paradigma per la progettazione di un intervento educativo in merito al contrasto dell’omofobia sono state evidenziate nello studio di Saccinto, E. (2011) *Omofobia ed eterosessismo nei contesti educativi. Le forme, le specificità e le strategie di intervento*. Ricerche di Pedagogia e Didattica, 6, 1 – Società e culture in educazione. “Gli interventi educativi che si ispirano al paradigma della sicurezza/legalità potrebbero invece focalizzarsi sul ruolo di gay come vittime trascurando la resilienza e le strategie di fronteggiamento attive intraprese da chi vive una condizione di marginalità e ostilità sociale.” Allo stesso modo negli “interventi educativi ispirati al paradigma della diversità/uguaglianza potrebbero essere problematici perché con l’intento di “normalizzare” evitano di menzionare la variabilità di pratiche, stili di vita, forme socializzative delle persone Lgbt.”, p. 14

imparare a diventare più consapevoli della propria legislazione, della società e dei funzionamenti economici a livello globale, cosa che potrebbe consentire di ripensare l'istituzione scuola come la nuova forza motrice di una cittadinanza responsabile, la quale avrà tra i suoi fini, quello di rendere consapevoli e "competenti" nella realizzazione di riflessioni sui contenuti delle leggi dello Stato, e del modo in cui esse vengono formulate. Bisogna essere capaci di riflettere sulla necessità e sull'urgenza di formare una nuova classe dirigente che si sappia porre in dialogo con gli umanisti in collaborazione con le istituzioni civili, affinché le organizzazioni- quali per esempio la scuola- siano rese *capacitanti*, cioè tutelino le *capabilities* degli individui, così come intese da Nussbaum.

4. Genealogia della discriminazione e della verità.

"Non voler riconoscere è ancora una peripezia della volontà di verità." Foucault, M., *"La volontà di sapere"*, p. 51

A mio avviso, pare che il Novecento con tutti i suoi "crimini contro l'umanità" non sia ancora considerabile come periodo storico archiviabile, poiché tutto ancora, in una morfologia ed intensità diversa, continua a ripetersi. L'autonomia e la dignità dello spirito umano vengono costantemente minacciati, ed il panico e l'isteria piuttosto che essere sublimati, come un tempo accadeva, vengono ora esternati, perché niente più è considerato sopportabile. L'attuale periodo postmoderno è proprio quella pericolosa miscela di amnesia-storica accostata ad uno stato di perenne veglia, che tenta di reinventare il proprio futuro senza concedersi il beneficio di sapere chi o cosa siamo già stati. Tutto ciò ha contribuito a creare il panico morale contemporaneo sulla sessualità, anziché tentare una riconciliazione degli elementi costitutivi della triade eros-morale religiosa-biotecnologie. La mercificazione della vita quotidiana, la riproduzione di termini quali razza, classe e genere, governano quelle relazioni interne anche alle istituzioni

scolastiche, rispecchiando e motivando tali percezioni, come costrutti validi universalmente e (ri)producendo una cultura della paura che

contribuisce a una più ampia giustificazione per vigilare sulle pratiche sessuali attraverso definizioni polari in precedenza accennate. Ciò non può che sostenere ulteriormente una riproduzione paternalistica delle politiche autoritarie che limitano l'accesso ad altri vocabolari progressivi e liberatori delle pratiche di conoscenza. Mentre l'uomo si dimentica della propria fragile condizione di finitudine, ancora una volta, ciò che rende sopportabile ciò che non lo è, è la capacità individuale o grupale di chi viene riconosciuto come minoranza, di scegliere di nascondersi, a volte dagli altri a volte anche da sé stessi, creando così emarginazione e vulnerabilità sociale. Una condizione da vittima di cui ora è necessario svincolarsi, attraverso il ricordo di quanti sono stati perseguitati nei secoli, dal popolo africano schiavizzato, alla persecuzione della Germania nazista di Ebrei, disabili, anziani ed omosessuali, al trattamento violento e patriarcale contro le donne, fino alle foibe e ad i campi di prigionia serbi. Non finisce mai quel senso di meraviglia che proviamo ogni qual volta ci rendiamo conto di quanta brutalità ha assunto la forma della legge e di come la follia possa aver preso la forma della ragione. La discriminazione per orientamento sessuale non attuata in senso legislativo non è cosa nuova. Almeno sin dagli inizi del XIX, l'aderenza ai canoni di genere e ai criteri considerati naturali per costruire una famiglia destinata alla procreazione, sono principi naturalizzati a sostegno della famiglia basata sull'unione di due persone di sesso opposto per stabilire un ordine nella società, ed assicurare la crescita della popolazione per la riprodurre la forza lavoro. Foucault, infatti, definisce il sesso come il più grande e centrale problema economico e politico delle società occidentali: un'attenzione al controllo del tasso di natalità, il vigilare sull'età del matrimonio, il controllo delle nascite legittime ed illegittime, la precocità e la frequenza dei rapporti sessuali, tutto posto come oggetto d'analisi e d'intervento.²⁶⁴ Dal XVII secolo in poi, le figure parentali dei genitori, intesi come madre-padre, si trasformarono essi stessi in "agenti principali di un dispositivo di sessualità

²⁶⁴ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p 27

che all'esterno poggia sui medici, sui pedagoghi, più tardi sugli psichiatri"²⁶⁵, per chiedere aiuto nei rapporti genitori-figli o tra i coniugi stessi, nella "gestione" dei nuovi personaggi emergenti: "la donna nervosa, la moglie frigida [...] il marito impotente, sadico, la figlia isterica o nevristenica, il bambino precoce [...] il giovane omosessuale che rifiuta il matrimonio o trascura la moglie. Sono le figure miste dell'alleanza fuorviata e della sessualità anormale; portano il disordine di quest'ultima nell'ordine della prima".²⁶⁶ Il XIX secolo, invece, è l'epoca che Foucault definisce "iniziatrice di eterogeneità sessuali"²⁶⁷, la quale ha decretato la fine dei tre principali codici espliciti che fissavano le pratiche sessuali, oltre alla morale pubblica vigente: il diritto canonico, la pastorale cristiana e la legge civile; la sessualità in genere, specialmente nei rapporti matrimoniali, sino a quel momento, era stata rigidamente sorvegliata, ma tanto l'adulterio quanto l'omosessualità, "nell'illegalismo d'insieme" venivano tutti condannati nei tribunali. Chiunque oltraggiasse questi codici e si allontanasse dalla "monogamia eterosessuale" veniva considerato di "natura sviata"; le proibizioni erano quindi principalmente di natura giuridica.²⁶⁸

Secondo Bertone e Cappellato²⁶⁹, invece, non è possibile ricostruire una traiettoria precisa del percorso seguito tra la legislazione e l'accettazione dell'omosessualità che ha in un certo qual modo caratterizzato l'occidente europeo, ma all'inizio del XIX secolo, la scia dell'illuminismo e della Rivoluzione Francese appena conclusa spianarono la strada al Codice Napoleonico del 1810, che considerava punibile "la seduzione di minore" o "l'atto violento", cui si rifarano i codici penali successivi di gran parte dell'occidente.

²⁶⁵ Ivi, p. 98

²⁶⁶ Ivi, pp. 98 - 99

²⁶⁷ Ivi, p. 37

²⁶⁸ "La "natura" su cui accadeva che le si basasse, era ancora una specie di diritto. Per molto tempo gli ermafroditi furono dei criminali, o dei figli del crimine, poiché la loro disposizione anatomica, il loro stesso essere confondeva la legge che distingueva i sessi e prescriveva la loro unione. [...] Di qui l'estrazione, nel campo della sessualità, di una dimensione specifica della "contronatura". Ivi. pp. 38-39

²⁶⁹ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 25

Sia Bertone, Cappellato che Foucault²⁷⁰ registrano la controtendenza della Medicina, che da fine Ottocento tornava a giustificare la criminalizzazione dell'omosessualità “costruendo, «per aiutare le corti di giustizia e i giudici», uno stereotipo dell'omosessuale”²⁷¹, “entrando in forze nei piaceri della coppia: ha inventato tutta una patologia organica, funzionale o mentale, che nascerebbe dalle pratiche sessuali “incomplete”; ha classificato con cura tutte le forme secondarie di piacere; le ha integrate allo “sviluppo” ed alle “perturbazioni” dell'istinto; ne ha iniziato la gestione.”²⁷²

Anche lo storico Marco Reglia sostiene che l'oppressione dell'orientamento sessuale, quello divergente dai canoni culturalmente accettati come “naturalisti”, si è espressa a *fin de siècle* in diversi modi per lo più ascrivibili a due indirizzi, quello legale-penale e quello culturale-sociale. L'omofobia, afferma, è alla base dell'efficacia dell'uso politico dell'omosessualità²⁷³ come di un'oppressione che, a prescindere dalle norme, viene tuttora utilizzata, giustificata e reiterata nonostante le molte tesi scientifiche ed accademiche che ne dichiarano l'infondatezza. Si è quindi omofobi per scelta. Si pensi che, come osserva Petrosino, nonostante la Costituzione Italiana sia entrata in vigore nel 1948, “la repubblica italiana, a partire dal 1952 in avanti, si dedica con maggiore incisività all'opera di schedatura degli omosessuali, già intrapresa dal fascismo, e classificando gli omosessuali come sovversivi in quanto trasgressori della morale pubblica, in una neanche troppo inedita correlazione tra morale sessuale e ideologia comunista. In realtà la schedatura *fascista* non si era mai interrotta [...] il controllo della pubblica morale venne operato anche attraverso delle precise direttive provenienti dagli Stati Uniti d'America, che dal 1952 in avanti

²⁷⁰ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 40

²⁷¹ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 25

²⁷² Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 40

²⁷³ M. Reglia (2015), *Omosessualità: repressione e uso politico* in “Il Curricolo nascosto”, a cura del Centro Studi per la Scuola Pubblica, Bologna, p. 42

imposero ai paesi membri della Nato, per motivi di sicurezza, l'epurazione degli omosessuali dalle principali istituzioni dello Stato [...]".²⁷⁴

4.2 Strategia di un ridimensionamento.

Se leggendo tutto ciò oggi potremmo meravigliarci, in realtà guardando più in profondità, gli effetti di una repressione storicamente sempre esistita, si vivono tutt'oggi in atti di violenza e bullismo, e d'altro canto, la risposta a tutto ciò è la strategia di rifugiarsi nell'invisibilità sociale fingendo la volontà di aggregarsi alle norme della maggioranza. È lecito però almeno porsi il dubbio e chiedersi, addirittura se sia corretto considerare l'eteronormatività come una condizione di maggioranza. Anche Foucault, su questa linea di pensiero, si chiedeva se la famiglia rappresentata dal XIX secolo in poi fosse "veramente una cellula monogamica e coniugale".²⁷⁵ La sua risposta è negativa; per lui rappresenta una composizione multiforme, frammentaria e mobile di una sessualità inquadrata in quei moderni "dispositivi di saturazione sessuale"²⁷⁶, che a partire dalla casa familiare, includendo soprattutto le istituzioni scolastiche e psichiatriche, attraverso la gerarchia con la quale sono minuziosamente divisi gli spazi, i dormitori e tutti i loro sistemi di sorveglianza, non hanno fatto altro che far proliferare, invece, forme di sessualità non coniugali e non eterosessuali. Una conseguenza di cui Foucault non pare essere stupito. È un potere che, paradossalmente, produce e fissa una sessualità multiforme, e come prodotto-strumento di tutto ciò ci ritroviamo dinanzi ad una proliferazione di perversioni, effetto dell'isolamento e dell'intensificazione "delle sessualità periferiche che le relazioni del potere con il sesso e con il piacere si ramificano, si moltiplicano, misurano il corpo e penetrano i comportamenti."²⁷⁷ Un dispositivo che agisce diversamente dalla proibizione legislativa, è un'istanza di potere che ha posto maggiore

²⁷⁴ Petrosino, D. (2014), *La repressione dell'omosessualità nell'Italia repubblicana e nei paesi Nato: Italia e Francia, casi a confronto (1952-1983)*, p. 2.

²⁷⁵ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 45.

²⁷⁶ Ibidem

²⁷⁷ Ivi, pp. 46-47.

attenzione nel fingere d'ignorare quel che vietava ed allo stesso tempo che veniva prodotto con l'ostinazione del potere stesso, e cioè un'intensità dei piaceri;²⁷⁸ perciò ieri ed “almeno fino a Freud il discorso sul sesso- il discorso dei dotti e dei teorici- non avrebbe smesso quasi mai di occultare quello di cui parlava.”²⁷⁹

Ma ancora oggi come ieri, molti ritengono che “l'unica strategia possibile era quella di ridimensionarne la visibilità, sia vietando l'apparizione in pubblico di coloro che non erano in sintonia con il proprio genere [per esempio i transgender], sia eliminando anche fisicamente quei soggetti “troppo” visibili, sia tentandone la cura, provando, in un certo modo, a curare la società. L'impossibilità di mettere in campo una totale estirpazione dell'omosessualità e la conseguente marginalità degli omosessuali in quanto tali, ha creato i presupposti per un ricatto potenziale utile al potere: l'invisibilità e l'omofobia erano e sono gli elementi in grado di rendere ricattabile socialmente e politicamente una persona. [...] L'invisibilità fu quindi non solo una scelta dei singoli per sfuggire alla repressione ma fu una strategia [...] dei poteri che governavano le società. Gli omosessuali comunque esistevano e [...] la spinta che essi subirono, sia per l'esistenza di norme penali che di norme culturali e/o religiose, fu quella di vivere ai margini delle società.”²⁸⁰

Accade perciò che nello stesso momento in cui si genera un'apparente minoranza, arginata e denigrata, si origina una maggioranza. Quest'ultima, sentendosi legittimata dall'attività immorale che le istituzioni portano ed hanno portato avanti nei confronti di gruppi considerati minoritari, si identificano come comunità dominante, reiterando azioni che tendono sempre

²⁷⁸ Ivi, p. 48.

²⁷⁹ Ivi, p. 49.

²⁸⁰ M. Reglia (2015), p 43. Questa strategia di sublimare, avviene anche nella non-attuazione d'interventi educativi, infatti “Prati e colleghi (2009) distinguono tre modelli di interventi educativi sulle tematiche dell'omosessualità/omofobia e del bullismo omofobico: 1) il modello del silenzio, in base al quale l'omosessualità rimane un argomento tabù, troppo delicato, inaffrontabile e si assume che tutti siano eterosessuali;” con la conseguenza che questo “primo paradigma perpetua eterosessismo e omofobia”, di Saccinto, E. (2011), p 14 citando lo studio di Prati, G., Pietrantoni, L., & Norcini Pala, A. (2009). *Determinanti del comportamento prosociale in caso di bullismo omofobico*. *Psicologia dell'educazione*, 3(2), 237-254.; gli altri due paradigmi ed i loro rispettivi limiti sono stati citati nelle pagine precedenti.

a favorire i membri del proprio gruppo maggioritario di appartenenza.²⁸¹ Un “effetto domino” che si riversa ciclicamente tra le azioni sociali, politiche, e le scelte alla base dei principi di giustizia che governano le nostre istituzioni, tutto sempre in modo coerente con la preferenza di questa maggioranza.

Dire tutta la verità sul sesso, afferma Foucault, cela quel dispositivo intriso nella forma di potere-sapere, che riguarda la “confessione”; essa rappresenta in Occidente “una delle tecniche più altamente valorizzate per produrre la verità.”²⁸² Una modalità di dire la verità molto lontana dall’*ars erotica*, perché viene vista come una parola obbligatoria e necessaria per far saltare “per una qualche costrizione imperiosa i sigilli del ritegno o dell’oblio”²⁸³; il suo ruolo è stato centrale a partire dal Medioevo, nella produzione di verità per l’uso dei poteri civili e religiosi.²⁸⁴

Si consideri anche i dati Istat, che indicano una forte tendenza negativa delle nascite in Italia, reputo non solo moralmente controintuitivo impedire alle persone di autodeterminarsi nella loro volontà di maternità/paternità, ma anche controproducente il perpetrare azioni discriminanti in una prospettiva economica più ampia all’interno del nostro paese.²⁸⁵ Ingiustificabile, anche

²⁸¹ “Tajfel, nel 1986, insieme ad altri autori, dimostra come i gruppi sociali, una volta sviluppato un processo identificativo che li porta a riconoscersi come comunità, in genere comunità dominante

in un dato contesto sociale, tendano a favorire i membri del proprio gruppo, rispetto agli altri, nei

momenti di scarsità di risorse, ossia di crisi. Tale comportamento è assimilabile al concetto di identità sociale.” Petrosino, D. (2014), p 6 in riferimento all’opera di L. Arcuri, M. R. Cadinu, *Gli stereotipi*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 64. Anche nell’analisi di Abbate, F., *L’immaginazione al potere secondo Nussbaum: terapia delle passioni e autogoverno*. In Alessandrini, G. (Ed.). (2014), p 210, in riferimento al pensiero della Nussbaum, sottolinea come non ci sia mai stata una società che non abbia provato questo sentimento contrapposto tra l’ingroup maggioritario e l’outgroup minoritario, il Noi e l’Altro. Divisione che genera odio e violenza, così è stato per gli Ebrei, così per gli omosessuali internati nei vari campi di concentramento tedeschi durante la Seconda guerra mondiale.

²⁸² Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p 54.

²⁸³ Ivi, p 58.

²⁸⁴ Ivi, p 54.

²⁸⁵ Le autrici Chiara Bertone e Valeria Cappellato, nel loro lavoro del 2006, *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*. Provincia autonoma di Trento. Commissione provinciale per le pari opportunità tra uomo e donna.pdf; riprendono la tesi di diversi studiosi che rimarcano quanto a livello culturale l’accettazione della diversità e la tolleranza siano correlate con le possibilità di crescita economica di un paese; “l’impegno antidiscriminatorio può essere concepito in una prospettiva di investimento sociale, per sostenere la coesione sociale a cui è connesso lo sviluppo

per motivi quali la scarsità delle risorse a disposizione per ognuno, come fa notare Petrosino²⁸⁶, in quanto a differenza del secolo scorso questo problema non sussiste più, almeno in Italia. Quello che ancora sussiste tra la gente e che funge da rinforzo alle scelte ingiuste delle istituzioni è la vergogna di essere omosessuali, “effetto di una repressione culturale e sociale di lunga data”, la quale “è connessa alla frequente emarginazione [...] reale in molti casi e solo potenziale in altri. La critica a coloro che si discostano dal modello virile [e naturalizzato] del maschio e alla femminilità ideale oltre ad incidere direttamente” sulle proprie scelte di vita “[...] mantengono viva la paura della repressione sociale specialmente di coloro che hanno visibilità pubblica che, in tal modo, possono diventare strumento di lotta politica. La diffamazione, inoltre, una volta innescata, non colpisce solo i diretti interessati ma alimenta la paura di tutti coloro che, nel sentirsi diversi, tentano di limitare al massimo la loro visibilità [...] La lotta di potere a colpi di virilità” e di istituzioni moralmente naturalizzate “miete vittime anche al di fuori del ring politico:

economico di un territorio. L’impatto diretto sul mercato del lavoro locale può consistere non solo in un migliore utilizzo delle risorse umane, non distorto da meccanismi di discriminazione, ma anche nella promozione di quell’ambiente sociale tollerante che, secondo lo studio di Florida [(2003) *L’ascesa della nuova classe creativa*, Milano, Mondadori], produrrebbe una forte capacità di attrazione per i settori più innovativi e dinamici della forza lavoro, motori dello sviluppo economico.”, p. 20. Le due autrici sostengono ulteriormente la tesi dell’economista Richard Florida, “che propone come presupposto della crescita di un territorio la formula: tecnologia, talento e tolleranza. Secondo Florida solo se tutti i tre fattori sono presenti è possibile far nascere un ambiente in cui la ricerca e lo sviluppo riescono ad alimentarsi a vicenda in maniera virtuosa. A giudizio dell’economista sarà decisiva proprio l’ampia disponibilità e tolleranza nei confronti degli omosessuali e degli artisti a fare la differenza in termini di crescita di un territorio. In effetti, si fa notare, i paesi che stanno crescendo economicamente sono anche quelli dove le persone omosessuali sono fortemente presenti e possono dichiarare il loro orientamento sessuale senza timori. La possibilità di esprimere le proprie preferenze sessuali è infatti un indice di tolleranza della popolazione e di non conformismo, che a loro volta sono premesse per lo sviluppo di idee innovative, p. 124. D’altronde come afferma Bompreszi: “Compro, dunque sono.” Bompreszi, F., (2003) *Io sono così*, cfr. p. 46.

²⁸⁶ “Non è quindi un caso che la fase più acuta del razzismo si sia avuta, nell’Europa del Novecento, all’indomani della crisi economica del 1929. Questa chiave di lettura spiegherebbe pertanto il filo che lega i fenomeni di discriminazione e razzismo, modulati nelle varie forme all’interno delle società europee, fornendo una spiegazione su come si possano individuare le radici del razzismo in società le cui scelte politiche sono da considerare a una distanza abissale dalle dittature europee.” Petrosino, D. (2014), *La repressione dell’omosessualità nell’Italia repubblicana e nei paesi Nato: Italia e Francia, casi a confronto (1952-1983)*, p.6

[...] l'emarginazione sociale che ne consegue può portare anche ad atti finali drammatici."²⁸⁷

È importante, quindi, in primis, riconoscere la pluralità delle forme di bullismo e discriminazione che si esplicano nei vari settori ed istituzioni della nostra vita quotidiana, al fine di contrastarli per concorrere ad una piena realizzazione delle pari opportunità²⁸⁸, nello sviluppo delle identità sessuali di ognuno e di conseguenza nel proprio progetto di vita. La coesione sociale viene "riconosciuta come condizione fondamentale per uno sviluppo economico sostenibile" dove "le politiche di inclusione e di pari opportunità assumono un'importanza cruciale. A ciò corrisponde

un'espansione e pluralizzazione di queste politiche"²⁸⁹, senza le quali, i nostri valori²⁹⁰ di riferimento perderebbero il loro potenziale.

4.3 La Scientia Sexualis.

Sulla scia foucaultiana, sappiamo che la detenzione della "verità" sul sesso, dal XIX secolo in poi, è stata custodita e poi tramandata da quella che lui definisce la Scientia Sexualis. Questa ha il (de)merito d'aver consegnato alle generazioni future tutta una serie di discorsi aberranti ed astuti sul sesso, poiché fondava le sue istanze sovrane sugli "imperativi d'igiene, unendo le

²⁸⁷ M. Reglia (2015), *Omosessualità: repressione e uso politico*, p 48. Tragica notizia del 2 agosto 2019, riportata dal giornale online UdineToday, visitato in data 31/08/2019 riporta il seguente titolo – del tutto discutibile-: "Trans si suicida nel bagno del carcere maschile di Udine. Una detenuta transessuale di 33 anni, residente a Udine, si è tolta la vita martedì 31 luglio scorso. Ritornano i dubbi sulla detenzione per le persone Lgbt". Retrived from: <https://www.udinetoday.it/cronaca/suicidio-detenuta-trans-lgbt-carcere-maschile-via-spalato-udine.html>

²⁸⁸ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, nell' introduzione dell'assessore all'emigrazione, alla solidarietà internazionale, sport e pari opportunità *Iva Berasi*.

²⁸⁹ Ibidem

²⁹⁰ Valori quali: il rispetto, la non discriminazione per orientamento sessuale o di genere, la decostruzione degli stereotipi e l'utilizzo di un linguaggio non denigratorio ma più inclusivo, il supporto emotivo e relazionale alle persone Lgbtqi+ a vario titolo nelle istituzioni; l'adozione di materiali e testi nelle scuole che siano più inclusivi, il dedicare degli spazi alle tematiche, la creazione di spazi sicuri nei luoghi comuni, ma anche privati come in famiglia. In riferimento a ciò si veda Saccinto, E. (2011), *Omofobia ed eterosessismo nei contesti educativi. Le forme, le specificità e le strategie di intervento*, p 16

vecchie paure delle malattie veneree [...] con le istituzioni recenti della salute pubblica; pretendeva assicurare il vigore fisico e la pulizia morale del corpo sociale; prometteva di eliminare i titolari di tare, i degenerati e le popolazioni imbastardite.”²⁹¹ Tra le soggettività da sublimare ovviamente, erano presenti gli omosessuali, che si presentavano sia al di fuori della zona di riproduzione biologica, sia al di là della normatività scientifica generale, considerati da Foucault “i due registri del sapere” ben distinti nel quale s’inscriveva il sesso. La *Scientia Sexualis* quindi qualificandosi come “verità” e nel “nome di un’urgenza biologica e storica, giustificava i razzismi di stato, allora imminenti”, paradossalmente proprio mentre essa dimostrava ostinatamente la sua vera volontà: quella di non voler sapere.²⁹² La *scientia sexualis* dell’occidente, piuttosto che l’ars erotica romana o delle culture orientali (Callis 2009, Spargo 1999)²⁹³, era improntata sulla ricerca della vergognosa verità sessuale, mediante l’utilizzo del processo di confessione, tipico cristiano, come metodo investigativo; cosicché dal XVI secolo, Foucault afferma che la sessualità diventava una questione di scienza piuttosto che una questione di piacere e questa “trasposizione in discorso” del sesso, generata da una tradizione ascetica e monastica, ha generato delle produzioni di sapere, anche erronee, spinte da impulsi crescenti della volontà di sapere piuttosto che da volontà repressive di potere. All’interno di questo sistema scientifico, la sessualità era controllata da vari luoghi di potere, come la biologia, psicologia e medicina. Nella sessualità come processo scientificamente controllato, il fine dell’etichettamento delle perversioni sessuali, in particolare l’omosessuale, non era quello di liberare la società da queste cose, attraverso un proibizionismo, piuttosto questi campi di ricerca stavano attuando una “meccanica del potere” che non aveva la pretesa di sopprimere l’individuo, ma era per farne “un principio di classificazione e d’intellegibilità, lo costituisce come ragion d’essere ed ordine naturale del

²⁹¹ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, p. 50

²⁹² Ivi, p 50 - 51

²⁹³ Callis, A., S., (2009). *Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and queer theory*. *Journal of Bisexuality*, 9(3-4), 213-233. Spargo, T., (1999) *Foucault and Queer Theory*. Icon Books Ltd, Cambridge.

disordine.”²⁹⁴ La sessualità quindi era qualcosa da regolamentare e gestire, piuttosto che da giudicare. La medicalizzazione è lo strumento ed allo stesso tempo l’effetto, di ciò che viene considerato “insolito” nella sessualità, il potere nell’afferrare il corpo sessualizzato crea un duplice effetto insieme al piacere: funzionano “come meccanismi a doppio impulso” l’uno verso l’altro, “un impulso viene dato al potere [...] un’emozione ricompensa il controllo che sorveglia e lo porta più avanti; l’intensità della confessione rilancia la curiosità delle domande; il piacere scoperto rifluisce verso il potere che lo circonda. [...] spirali perpetue di potere e del piacere.”²⁹⁵

5. Le identità politiche

«*La causa principale dei problemi è che al mondo d’oggi gli stupidi sono strasicuri, mentre gli intelligenti sono pieni di dubbi*» Russel, B., da *The Triumph of Stupidity*.

La seconda metà del Novecento ha visto l'emergere di diversi movimenti politici identitari, basati sulla lotta contro le ingiustizie commesse nei riguardi di particolari gruppi sociali: dal femminismo della seconda ondata, alla lotta per i diritti civili dei neri negli Stati Uniti contro l’apartheid, fino alla liberazione omo-transessuale, iniziata con i moti di Stonewall il 28 giugno 1969. Alla base delle discriminazioni per le quali si lottava, maggiormente per ciò che concerne i moti femministi e quelli omosessuali²⁹⁶, l’oggetto della discordia chiama in causa il termine *gender*, dove studi recenti hanno messo in discussione la fissità del rapporto tra genere e corpi e la complementarietà tra uomini e donne nella sfera sociale e familiare, dunque culturale²⁹⁷. Altre volte, invece, il tema delle famiglie omogenitoriali e più in

²⁹⁴ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p 43

²⁹⁵ Ivi, p. 44-45.

²⁹⁶ Userò il termine omosessuale, ma il riferimento è per tutte le discriminazioni per genere ed orientamento sessuale, anche rappresentato dal pur non esaustivo acronimo LGBTQI+, all’interno del quale includo anche gli asessuali; l’asessualità al pari della bi-trans ed omosessualità, venne difatti già rivendicata dai moti di Stonewall.

²⁹⁷ Butler J., (2013) *Questione di genere, il femminismo e la sovversione dell’identità*. Edizione digitale, Bari: Laterza.

generale quello delle persone non eteronormate, rientrano nelle ampollose teorie di costruzione dell'identità e della cittadinanza; l'interesse ad un riconoscimento formale per la questione identitaria – le *identity politics* - è stato sollecitato dallo sguardo critico della *Queer Theory* sulle implicazioni sociali del raggiungimento dei diritti.²⁹⁸

Le *identity politics*, sono quindi movimenti politici, che mirano a garantire la libertà politica di uno specifico gruppo emarginato, rappresentati da una collettività di persone appartenenti ad una posizione sociale diversa da quella egemone; rivendicazioni fino ad allora trascurate, se non addirittura vittime di manovre di “cancellazione” sociale o soppressione. Il movimento identitario LGBTQI+ rivendica i modi di comprendere il carattere distintivo dell'orientamento sessuale, l'espressione e l'identità di genere, sfidando le caratterizzazioni oppressive dominanti e puntando al raggiungimento di una maggiore autodeterminazione personale. Esse implicano una vasta attività di progetti politici, ciascuno intrapreso da collettività diverse per ogni stato sociale di appartenenza.

“Gli ideali di libertà (intesa come autonomia), eguaglianza, benevolenza e dignità sono un patrimonio comune della modernità. [...] Essa, infatti, si distingue dalla civiltà antica soprattutto in forza della valenza universale assegnata all'ideale dell'*eguale rispetto* per ogni essere umano, che si è tradotta, [...] nell'uso strategico del linguaggio dei diritti.”²⁹⁹ Questo valore, inteso come “universale umano”, ha visto la sua estensione negli altri ideali morali e politici “attraverso la formulazione del principio del rispetto in termini di diritti naturali e inalienabili di ogni soggetto umano. Ciò comporta, fra l'altro, che il soggetto svolga un ruolo attivo nel far valere il proprio diritto e che, perciò, vi sia una precisa consapevolezza della propria eguaglianza, in quanto semplice essere umano, rispetto”³⁰⁰ all'altro pur

²⁹⁸ Trappolin, L., & Tiano, A. (2015). Same-sex families e genitorialità omosessuale. Controversie internazionali e spazi di riconoscimento in Italia. *Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali*, 5(9), 47-62, p. 50.

²⁹⁹ Mordacci, R. (2003), *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*. Etica & Politica / Ethics & Politics (2002) IV/1: [6]. Retrived from: <http://hdl.handle.net/10077/5497> , p. 2.

³⁰⁰ Ibidem

sempre unico nella sua alterità. Questo ruolo attivo, come riporta Mordacci, viene intrapreso dalle *identity politics* attraverso il riconoscimento politico – concetto recuperato da Taylor (1994)³⁰¹ - necessario per riportare l'enfasi sulla voce interiore degli individui e sulla capacità di essere autentici, e capaci di trovare il *modus vivendi* che sia in qualche modo fedele alla propria identità.

Questa “libertà di manovra” rivendicata dalle *identity politics* LBGTQI+ “assurge al rango di valore sommo, anzi di *metavalore*, [quale] condizione di accesso a tutti gli altri valori passati, presenti e soprattutto futuri”³⁰². Le politiche identitarie, a confronto della teoria della giustizia liberale di Rawls³⁰³, hanno apportato un linguaggio più autorevole e personalizzato, fedele alle identità dei gruppi sociali emarginati, dove gli individui sono uniti da intenti politici comuni. Il limite emerso dalle teorie delle *identity politics* è che possano volgere in una deriva di misconoscimento universale dei diritti³⁰⁴, nel senso che il focalizzarsi proprio su di un'unica caratteristica personale, da fonte di rivendicazione politica potrebbe degenerare in effetti inattesi e contrari rispetto al riconoscimento della propria individualità. Invece di rientrare nell'universale appartenenza al genere umano, le percezioni da parte delle organizzazioni *mainstream* in merito alle richieste di riconoscimento avanzate dalle comunità identitarie, possono essere sistematicamente distorte dall'esperienze dei singoli piuttosto che di tutta la comunità di appartenenza e quindi invece di ottenere un riconoscimento della propria alterità, si prova a seguire una politica di “accettazione nonostante” le differenze. L'eredità politica e culturale delle *identity politics* è racchiusa nella concezione che le identità fisse e non

³⁰¹ Taylor (1994) *The Politics of Recognition*. In: Guttman, A., (a cura di), *Multiculturalism*, Princeton University, New Jersey, 25-73. In Mordacci, R. (2003), *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*.

³⁰² Ivi, p. 187.

³⁰³ Dove per uguaglianza ritroviamo l'idea che ogni essere umano è in grado di volgere il suo senso morale per un personale vivere ed un autentico fine individuale.

³⁰⁴ Kruks, S. (2001). *Retrieving experience: Subjectivity and recognition in feminist politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press. Warner M. (1999), *Normal and Normaller: Beyond Gay Marriage*, in «GLQ», 5(2): 119-171. Warner M. (1993, ed), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press, Trappolin, L., & Tiano, A. (2015), *Same-sex families e genitorialità omosessuale. Controversie internazionali e spazi di riconoscimento in Italia*.

negoziabili oggi sono divenute semplicemente inadatte in una prospettiva di sviluppo personale e di autodeterminazione. Volendo schematizzare perciò le possibilità di uno sviluppo identitario dell'individuo post-moderno, possiamo racchiuderle in due macro-possibilità, come suggerito da Romano³⁰⁵:

“1) costruire l'identità rafforzando il Sé, privilegiando le sue connessioni con il mondo circostante, privilegiando processi di apertura e di sana relativizzazione, ben consapevole che l'identità non resta sempre la stessa nel tempo e che non possiede l'assolutezza, ma che gli eventi la possono modificare, anzi, è proprio nell'incontro con le cose che essa può modificare il mondo circostante ed essere essa stessa modificata. [...] 2) Costruire l'identità in forme rigidamente confinate, eccessivamente autonome (cioè incapaci di instaurare relazioni significative e durature), chiudendosi all'alterità ed al dialogo, recidendo ogni connessione con il mondo circostante reale, coltivando forme di purezza e difendendo l'identità stessa contro ogni attacco reale o presunto, nel culto dell'assolutezza dei suoi principi, costruendo nemici visibili e invisibili. Così, la chiusura rigida nei propri confini, a livello personale, sfocia in forme di narcisismo, mentre, a livello sociale, sfocia nel fondamentalismo, [...] che protegge l'individuo dalla paura di smarrirsi, di sentirsi autonomo, solo e senza orientamento, risponde, cioè, ad un atto di autoprotezione, di difesa contro la con-fusione, la spersonalizzazione ed il disorientamento.”

Vien da sé che attuare la prima possibilità genera una costruzione sociale emancipata del proprio io, nel nome dell'egual rispetto di ognuno; assumiamo così il principio che afferma come il libero sviluppo di qualcuno all'interno della società è conseguenza del libero sviluppo di tutti. Ma se nella seconda possibilità possiamo identificare appunto la deriva fondamentalista a cui stiamo assistendo oggi, la prima, d'altro canto, non rappresenta la sua dimensione opposta. Ma la scelta di seguire una piuttosto che l'altra è giustificata dalla possibilità di realizzazione individuale, spinta che avviene a livello esogeno, e cioè il contesto culturale di appartenenza, la famiglia, le

³⁰⁵ Romano, R., G. (2010). *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?* Quaderni di Intercultura. Anno II/2010, pp. 5-6

ampie relazioni che stringiamo, i luoghi che frequentiamo, nonché la storia ed i vissuti personali passati e presenti. La politica nella pratica, si è allontanata dal dovere dell'accoglienza di queste richieste; Romano, in accordo con Bauman, trova la spiegazione nella paura del "fenomeno del *nomadismo* [che] costituisce, sul piano culturale e soprattutto sul piano identitario-affettivo, una delle principali caratteristiche e dei maggiori rischi della postmodernità e consiste in un continuo viaggiare attraverso le esperienze, in un peregrinare senza sosta per paura che la stessa sosta diventi una non-vita o un arresto di vita, un errare affettivo di esperienza in esperienza, un vagabondare cognitivo e relazionale favorito anche dalle nuove modalità virtuali di incontro."³⁰⁶ Viene così rinnegato un concetto già abbondantemente teorizzato, il quale afferma che le nostre identità sono costruite attraverso processi relazionali, nonché sono "il frutto, o meglio, la risultante delle micro-appartenenze, che sono molto più numerose e variegata di quanto noi stessi possiamo immaginare. Tale complessità costituisce un *unicum*, quell'individualità che ci distingue dagli altri. In realtà, il termine "identità" contiene in sé due sensi che sono non semplicemente diversi ma diametralmente opposti. Infatti, il termine sta ad indicare, da una parte, il complesso dei dati caratteristici e fondamentali che consentono l'individuazione di un soggetto, ne garantiscono l'autenticità e l'*unicità* (in termini ricoeuriani l'*ipse*); e, dall'altra parte, "identità" attesta proprio l'uso contrario di unico, cioè quello di *idem*, di medesimo."³⁰⁷ Ci si ostina però ad ancorarci a tutti i costi ad un'identità sicura etero o non eteronormata che sia, abbiamo paura dell'incerto che non riusciamo a definire, soprattutto quando ci riguarda in prima persona in ambito sessuale o affettivo, così scegliamo di etichettarci. Sottovalutando il fatto che il definirci entro un determinato costruito ci porta ad una riduzione inevitabile delle possibilità degli orizzonti di vita, agevola costrizioni e pregiudizi sociali, delinea il riscatto entro la sola possibilità legislativa. Si genera così il misconoscimento della propria identità

³⁰⁶ Bauman, Z., *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge, 2001, trad. it. di Arganese Giovanni, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna, 2002

³⁰⁷ Ivi, p. 8.

come “causa ed effetto delle diverse e numerose appartenenze che possediamo e che ci possiedono.”³⁰⁸ Punto di forza a mio avviso, delle *identity politics* sta proprio in questo: siamo identici in quanto universalmente appartenenti alla categoria globale di *persona*; apparteniamo poi ad una comunità di individui (NOI), uniti da un rapporto di ulteriore uguaglianza per una caratteristica personale, che ci rende distinguibile dagli altri (LORO), ma che ci denota personalmente come esseri unici ed irripetibili (IO). La nostra identità, quindi non può provenire solo dal contesto circostante, ed irrigidirsi in qualcosa di predestinato. Dev’essere un’identità “policroma”, che io possa ridisegnare non per convenienza, ma in base a come in quel preciso momento storico o contesto culturale, ho la necessità di sentirmi rappresentata-identificata. Ma questo è qualcosa che io e solamente io posso decidere di realizzare. Non devono essere le istituzioni che devono attuare politiche repressive contro lo sviluppo identitario ed imprevedibile di ognuno di noi, giustificandole come azioni necessarie per il mantenimento dell’ordine sociale.

5.2 Alcuni rischi.

Il rischio di una prospettiva comunitarista nelle scelte di giustizia di una società, per ciò che concerne le lotte sul tema dell’identità personale in chiave collettiva, è che l’ammissione dei “diritti «collettivi»” possano in talune circostanze prevalere “sulle libertà individuali”; allo stesso modo le esigenze “di una comunità di vedersi riconosciuti spazi di tutela della propria sopravvivenza culturale rischia di essere trascurata, semplicemente perché non rientra nello schema dei diritti individuali”³⁰⁹ eteronormativi. Una società basata su una giustizia procedurale, tende a generare “diritti omologanti”, da una parte, mentre le tendenze sovversive che si agitano sul piano culturale da

³⁰⁸ Ibidem

³⁰⁹ Mordacci, R. (2003), *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, p 13. I comunitaristi criticano principalmente l’atomismo “delle concezioni liberali procedurali, che disconoscono il legame originario dell’individuo con la comunità di appartenenza e, così facendo, tendono a cancellare le differenze, a rendere tutti gli individui omogenei fra loro e, perciò, a privarli della loro identità d’origine.” Ibidem.

parte di quei gruppi “caratterizzati da una marcata «diversità» dal gruppo dominante”, si irrigidiscono a volte “in posizioni oltranziste, integraliste o fortemente localiste.”³¹⁰ Basti pensare alle estreme posizioni prese da alcune associazioni che si dichiarano femministe-trans-escludenti (TERF), tra cui Arcilesbica, le quali rivendicano posizioni da determinismo biologico ed una non volontà nel supportare temi quali la Gpa per il riconoscimento della paternità a coppie gay, annullando così anni di lotte sociali, normative e culturali portate avanti dai gruppi Lgbtqi+. “Le democrazie liberali, si dice, devono trovare il modo di far posto ad un pieno riconoscimento delle differenze di identità culturale fra cittadini, senza forme sottili di omologazione e promuovendo gli spazi vitali (e gli strumenti giuridici) per la tutela delle culture.”³¹¹ Mordacci riprende dal pensiero di Taylor³¹², l’idea che aver sostituito l’etica “basata sulle gerarchie di valore fra gli uomini, con un’etica della eguale *dignità*, prima del cittadino e poi di ogni uomo”³¹³, è il primo passo fondamentale per giungere al rispetto dell’alterità, praticata individualmente a prescindere dalla singola norma di legge. Il principio tayloristico che Mordacci enuclea è il seguente: “C’è un certo modo di essere uomo che è il *mio*, e io sono chiamato a vivere la mia vita in quel modo, non a imitazione della vita di un altro. Ora, questo concetto dà un’importanza tutta nuova alla fedeltà a sé stessi: se non sono fedele a me stesso perdo lo scopo della mia vita, perdo ciò che essere uomo è *per me*.”³¹⁴ Nel momento in cui riesco a far mio questo principio, non avrò altro principio sufficientemente

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ibidem.

³¹² Taylor, C., *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991, ripubblicato come *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991; tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma - Bari 1999. In Mordacci, R. (2003), *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*.

³¹³ “Quella che Taylor chiama l’«etica dell’autenticità», vale a dire la concezione che rintraccia l’origine della moralità in una voce interiore *individualizzata*, una «fonte di moralità» non impersonale o trascendente bensì inseparabilmente connessa con il cespite originario del sé, con l’identità profonda e inespressa della soggettività individuale.” Mordacci, R. (2003), *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, p. 14.

³¹⁴ Taylor, C., *Il disagio della modernità*, pp. 35-36; vari passi del capitolo 3 (“Le fonti dell’autenticità”, pp. 31-36) di questo volume sono ripresi *verbatim* in “La politica del riconoscimento”, pp. 45-50, in Mordacci, R. (2003), *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, p. 14.

forte da far prevalere su questo; cosicché ledere il modo di essere di un altro individuo sarà come ledere il mio stesso modo di essere; ed omologarmi alla vita altrui sarà un atto d'infedeltà a me stesso, niente di trascendentale, solo una rinuncia all'enfasi del «modo di essere» assolutamente personale»; «nella cultura europea moderna è Rousseau che dà a questo contatto intimo con sé il nome di *«sentiment de l'existence»*».³¹⁵ Io sono la stessa «fonte di moralità» personale ed altrui; il dialogico rapporto con l'altro non assume valore gerarchico, né tanto meno si annulla: «tale struttura dialogica non riguarda affatto soltanto la genesi del sé, come tutti riconoscono, ma è altrettanto essenziale per la definizione del libero rapporto con il bene durante tutta l'esistenza. Ciò comporta che il riconoscimento è un bisogno mai sopito, che non può ridursi alla sola assegnazione di un ruolo sociale (come nell'età premoderna) ma richiede uno sforzo costante per il suo ottenimento: l'eguale riconoscimento è, per la coscienza moderna, un'esigenza che sporge oltre la suddivisione dei ruoli [...] perché riguarda un senso più radicale dell'individualità personale, un livello più profondo del sé.»³¹⁶ La sfera privata della sessualità è inevitabilmente anche politica in quanto legata al livello della sfera pubblica e «la sua rilevanza è oggi più fortemente riconosciuta che in passato. Il tema dell'identità politica si interseca qui con quello dei diritti individuali: poiché questi ultimi rispondono a una forte esigenza di eguaglianza e di universalità»³¹⁷; affinché delle scelte politiche siano «autenticamente non discriminatorie», è necessario che si «formulino distinzioni che permettano di giustificare un trattamento differenziato. Solo così si potrà accedere a un effettivo

riconoscimento dell'altro nella sua specificità, la quale dipende strettamente»³¹⁸ la sua autodeterminazione. In questo passaggio, Mordacci critica, in accordo con Taylor ed i comunitaristi, i principi liberali, i quali non ammettono «difformità di trattamento in base a criteri non procedurali di

³¹⁵ *ibidem*.

³¹⁶ *Ivi*, p. 14-15.

³¹⁷ *Ivi*, p. 15

³¹⁸ *Ibidem*.

giustizia, ovvero in base a concezioni sostanziali del bene.”³¹⁹ Non concordo con lui nel momento in cui afferma che il “bene”, viene “definito dai quadri di riferimento della cultura cui appartiene”, quindi sulla base di chi elabora il concetto di bene io realizzo conseguentemente la mia specificità e lascio realizzare la specificità altrui. Ma, a mio avviso, il vero punto di scontro tra giustizia di tipo procedurale e una comunitarista non può essere la mera concezione del bene, e quindi di vita buona, presente all’interno di un contesto culturale, poiché in questo modo potremmo affermare che quegli stati confessionali basati su norme quali la pena di morte per l’adulterio da parte della sola donna e sulla poligamia possibile solo per l’uomo, applicano semplicemente principi di giustizia fondati su una particolare concezione del bene. Non possiamo lasciare immutati i nostri criteri giudizio nel momento in cui due culture si confrontano; così come non possiamo lasciare che ogni società si costruisca da sé il proprio concetto di “bene nazionalista”. Il “bene” secondo i principi della Germania nazista di Hitler, era la realizzazione della pulizia etnica nel proprio territorio. Principio tra l’altro molto condiviso ed acclamato non solo dalla maggioranza della popolazione tedesca, ma “esportato” anche in altri stati quali l’Italia.

In questo modo si va a ricostruire un’etica basata sulla gerarchia dei valori, che contrasta palesemente con quanto Mordacci dichiara come il “diritto di eguaglianza presuntiva, quello che Taylor chiama la *presunzione di egual valore*”³²⁰. Serve, forse, spostare il focus su di “un’autentica libertà politica” soggettiva, che “non è la semplice tutela di spazi

d’azione individuali, ma la possibilità effettiva di partecipare alla conduzione della *res publica*.”³²¹ È possibile però, come dice Mordacci, avere “quello che Taylor chiama una forma di liberalismo «ospitale verso la differenza»”³²², così una società può rimanere “liberale purché sappia rispettare la diversità, soprattutto quando ha a che fare con persone che non

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ Ivi, p. 16.

³²¹ Ivi, p. 15.

³²² Cfr. C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, p. 73, in Mordacci, R. (2003), *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, p. 16.

condividono i suoi fini comuni, e sappia salvaguardare in modo adeguato i diritti fondamentali”³²³ degli esseri umani. Non è rimanendo “neutrali” che diamo la possibilità ad ognuno ad autodeterminarsi, ma è riconoscendo la specificità di ogni singolo gruppo presente all’interno di una società plurale e diversificata, che “fa dell’identità di tale popolo uno dei suoi fini costitutivi.” Se lo Stato costituisse, tra i suoi principi fondanti e costituzionali, quello di lasciare il libero spazio necessario ad ognuno per realizzare il proprio orizzonte di vita, in equilibrio con la «fusione degli orizzonti» di tutti, solo così potremmo “riconoscere l’esistenza di diritti collettivi e la possibilità che questi ultimi abbiano talvolta la priorità sui diritti individuali.”³²⁴ Sempre secondo Taylor un “giudizio di valore presuppone [...] la fusione degli orizzonti dei criteri; presuppone che lo studio dell’altro ci abbia trasformato al punto che non giudichiamo più solo coi nostri criteri originari”³²⁵; ciò significa empatia verso l’altro, non solo simpatia e tolleranza. Ma poiché i giudizi sulla comunità LGBTQI+ vengono dati solo attraverso la prospettiva del gruppo “maggioritario”, questi quindi non presentano quel valore positivo di cui parla Taylor.

A questo punto potremmo assumere, che solo facendo nostro ciò che afferma Taylor, i giudizi dati secondo questo principio diverranno accettabili; di conseguenza, i giudizi attuali che vengono espressi sulla comunità omosessuale non hanno valore, così come tutti gli atti discriminatori civili, legislativi, ma anche quelli basati su di un senso religioso; perciò a mio avviso, mancherebbero del criterio di validità.

5.3 La virtù del dialogo.

Accettare il superamento del dualismo escludente tra il NOI e L’ALTRO non vuol dire portare nell’oblio se stessi per lasciar spazio all’alterità, all’ignoto. La costruzione di un’identità presuppone sempre un

³²³ Ibidem.

³²⁴ Ibidem.

³²⁵ Ibidem.

confronto con il prossimo³²⁶, dove per confronto intendo anche la capacità di saper ascoltare sé stessi in vista delle richieste altrui, riconoscersi nelle debolezze per saper cogliere anche le debolezze altrui, senza sopraffarle; l'incapacità di accettare l'alterità lascia campo libero alle varie forme di violenza. Ogni identità porta con sé, la propria verità ed è proprio l'accettazione di questa relatività soggettiva che se "assunta radicalmente, diventa elemento indispensabile perché la relazione possa esistere. [...] Nel termine relazione, infatti, sono compresi sia il *pòlemos* – che, secondo il detto eracliteo, è padre di tutte le cose e, per questo, ha una valenza più pregnante rispetto al senso comune di "guerra" – che la *philia*, proprio perché la diversità è dell'ente e non tra ente ed ente, e quindi comprende sia il confronto-scontro, sia la *philia*."³²⁷ A patto che il *pòlemos* non prevalga sulla *philia*, si consideri che nella dialettica identità-alterità mia ed altrui vige l'elemento contestuale e storico, ovvero "l'approccio con l'altro da sé è sempre dipendente dal *contesto*, da pre-giudizi e pre-comprensioni forniti dalla cultura di appartenenza", i quali fanno sempre parte del nostro modo di comprendere e vivere il mondo: a volte siamo consapevoli di quanto possano influire, altre volte rimangono occultati nel nostro inconscio ed agiscono senza palesarsi agli occhi del nostro animo. Altre volte vengono "ingurgitati e non masticati", ma prendere coscienza di ciò vuol dire concretizzare il nostro atteggiamento umano sì attraverso "quell'etica cultural- dipendente, proprio perché il nostro modo di conoscere, interpretare e rappresentare la realtà è prelezionato dalle conoscenze, dalle esperienze precedentemente acquisite". Allo stesso tempo saremo anche consapevoli che la "comprensione del singolo elemento [...] è condizionata dalla comprensione del tutto e presuppone la comprensione del tutto."³²⁸

³²⁶ "Lasciarsi dire qualcosa dall'alterità [...] significa accettare che la diversità non è ciò che differenzia, non è il tratto che distingue, bensì il tratto costitutivo dell'ente stesso, poiché ogni ente è in sé stesso diversità e, dunque, la parola che lo dice non può che essere *logos*, perché – dall'etimo sia latino che greco – il *logos* pone insieme le cose, collega le diverse parti tenendole unite [...]". Romano, R., G. (2010). *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?* Quaderni di Intercultura. Anno II/2010, p. 12.

³²⁷ Ibidem.

³²⁸ Ivi, p. 13.

Questa consapevolezza, s'interrompe nel momento in cui la deriva fondamentalista non ci consente più d'interrogarci "sul mistero insito in ogni persona umana, sul mondo interiore ed esteriore che essa vive e su come lo vive." Quando l'umano è su questo valico senza oltrepassarlo, prevalgono quelle forze negative che lo mantengono fermo "rigidamente sui propri principi, il rifiutare le ragioni e la verità dell'altro diventano momenti dello sviluppo relazionale della persona". L'urgenza diventa educativa: è necessario "trovare strade che permettano al soggetto «non di negare né di sorpassare il fondamentalismo, ma di attraversarlo»."³²⁹ Così Romano riportando il pensiero di Salonia³³⁰, afferma che "il primo passo di questo itinerario che ha come obiettivo lo sviluppo della capacità relazionale sana è quello di riconoscere la funzione del fondamentalismo nel cammino evolutivo di ciascun individuo."³³¹ Entrare nella verità della vita dell'altro³³², richiede un cambio paradigmatico: "da una verità concepita e trasmessa come contenuto a-temporale e a-spaziale (paradigma dogmatico) o come intimamente orientata alla prassi (paradigma moralistico) a una verità percepita e trasmessa «dentro una relazione»"³³³ Solo così possiamo pensare di avvicinarci ad una verità, pur sempre non assoluta, ma relativa e contestuale della persona che ci troviamo di fronte, e solo così forse potremmo avere il diritto, sempre che ci venga concesso, di esporre giudizi di valore – e non più pre-giudizi – verso qualcuno o verso un'intera comunità. Dobbiamo entrare in "comunione" con l'altro per superare le possibilità di mettere in atto discriminazioni, tentando di perseguire un orizzonte di senso comune, ma non escludente l'uno dell'altro. La relazione nella reciprocità presuppone amore verso l'altro, un'apertura quindi al Tu e all'infinito che si

³²⁹ Ivi, p. 14.

³³⁰ Salonia, G., (2007), *Odòs. La via della Vita*, EDB, Bologna, pp. 97-99. In Romano, R., G. (2010), *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?* ibidem.

³³¹ Ivi, p. 14.

³³² Il senso di giustizia possiamo trovarlo in quell'*ethos* "del dialogo costruttivo, in cui nessuno ha la presunzione di possedere tutte le ragioni, è quello che conduce alla definizione di regole e valori condivisi, che terrà lontane nuove forme di totalitarismo e di fondamentalismo, nelle quali l'individuo cerca autoprotezione rispetto ai propri sentimenti di paura, smarrimento, solitudine e disorientamento." Ibidem.

³³³ Ivi, p. 15.

porta con sé. Ma il tentativo di far incontrare il Noi di per sé non è garanzia assoluta di un incontro vero; permane sempre il rischio di un tentativo d'inglobare il tuo mondo nel mio, o nel nostro, a tutti i costi. Invece, abbandonando "l'arte di vincere senza avere ragione", ci si adopera per entrare in un dialogo verbale e meta-verbale con l'altro, ponendo attenzione ad alcuni aspetti fondamentali.³³⁴ Una volontà di capirsi che va ben oltre la volontà di potere e controllo sull'altro, che sorregge lo scopo primario del dia-logos: il tenere insieme. Non nel senso della realizzazione del pensiero unico, ma del rispetto del pensiero altrui, né tanto meno, detto con una citazione di Panikkar "un'espedito di buona tolleranza spesso così vicina all'indifferenza."³³⁵ Salonia ci propone addirittura il possibile superamento della pretesa di giustizia a livello di diritti individuali tramite il "lògos agapetikòs" (il nome greco *Agapetos* rappresenta il verbo *agapan* e cioè amare; il riferimento è quindi ad una razionalità dialogica amorevole). Rivendicare continue pretese, prevede l'instaurarsi di un ordine diverso "– dato dall'interesse, dal rispetto, dalla lealtà, dall'accoglienza, dall'onestà

³³⁴ Sintetizzando il pensiero di Salonia, Romano ci presenta un vademecum, un "libretto delle istruzioni" per non essere giudicanti e moralisti:

– aver sempre chiaro che il proprio modo di vedere le cose è sempre *soggettivo*, e per questo può non essere il migliore, ma anzi può essere discutibile o anche contestato o rifiutato;

- imparare non solo a rispettare le idee dell'altro, ma anche a *manifestare* questo rispetto all'altro;

- tentare di comprendere se il dialogo sta avvenendo sul piano dei contenuti o sul sottostante piano della relazione; in quest'ultimo caso la discussione diventerà conflitto senza fine, rivestito di pseudo-contenuti;

- saper ascoltare l'altro, con interesse, con rispetto, senza moralismi, senza *dictat*, senza consigli non richiesti;

- tentare di comprendere il punto di vista dell'altro senza la necessità di essere d'accordo: «è vero che comprendere non significa essere d'accordo, ma se comprendiamo il punto di vista dell'altro fino in fondo anche il nostro ne sarà modificato, almeno nelle sfumature e nelle accentuazioni. Il dialogo allora diventerà il luogo in cui le diversità si incontrano»;

- lasciare emergere le domande perché sono le domande che uniscono, mentre spesso le risposte separano;

- infine, se dopo aver messo in pratica tutti questi punti fermi si continua a non capirsi, restare nella relazione ed attraversare il difficile momento della non-comprensione dell'altro senza ostinarsi a capirlo o ad essere capiti." Ivi, p. 19.

³³⁵ Cacciari, M. (2007), *L'altro nel pensiero dell'Occidente*, in Panikkar, R. – Cacciari, M. – Touadi, J.L. (2007), *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, L'altrapagina, città di Castello (Pg), pp. 9-26, in Romano, R., G. (2010), *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?*, p. 20

(morale, intellettuale, etc.) – capace di coniugare insieme l'individualità con la comunità, gli interessi personali con quelli sociali, i bisogni di ciascuno con quelli di tutti. Quindi una *communitas* fondata non sul pensiero unico, omologato ed escludente, ma sul pensiero molteplice, inclusivo, attento ai singoli e alla collettività.”³³⁶

Le persone che fanno parte della comunità LGBTQI+ hanno riscoperto l'essere comunità, in una chiave di lettura di superamento del monadismo culturale, attraverso i movimenti di liberazione sessuale; una comunità che è stata in grado ed è ancora capace di assumere essa stessa per la propria diversità e per quella altrui, in una comunione tra soggetti e identità differenti dal quale noi tutti potremmo prendere esempio di responsabilità, aperture ed accoglienza verso il prossimo. Ciò non può che generare arricchimento ed interdipendenza tra le persone, ognuna con le personali e diversificate richieste identitarie emergenti; allo stesso tempo, si genera una rinuncia al mito del potere di controllare i destini di tutta la collettività. Approdando alla “virtù del dialogo”, intesa “come arte indispensabile per avvicinarsi alla verità, [...] equivale alla disponibilità all'auto-modificazione. Se non è così, il dialogo [quello interno alle istituzioni] si trasforma in monologhi tra sordi.”³³⁷

5.4 Oltre le identità.

Sulla scia di Salonia, ovvero il non concentrarsi sulla richiesta identitaria attraverso i diritti, il movimento queer ribadisce che il concetto di uguaglianza che si richiede è ancora fondato su di un metro di giudizio identitario appartenente alla soggettività eterosessuale privilegiata. Il termine, *identity politics*, infatti, sembra in qualche modo superato. I modelli identitari che si basano sull'identificazione categorica delle identità sessuali e di genere di ognuno sembrano essere sempre più inadeguati alla complessità del nostro essere, e l'uguaglianza sia all'interno della comunità, che più in generale della

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ Ivi, p. 4.

società, sembra non solo sinonimo di un'ulteriore esclusione ma anche troppo rappresentante del concetto di negazione e perdita.³³⁸

Anche i post-strutturalisti si discostano dalle *identity politics*: queste ultime, infatti, si posano su di una visione aprioristica, ontologica, del soggetto, fermo nella sua fissità identitaria; alcuni dei propri attributi essenziali fondamentali che definiscono la sua identità generano forme di socializzazione che causano a loro volta l'interiorizzazione di altri attributi non essenziali. L'opinione alternativa, offerta dai post-strutturalisti come Foucault, è che il soggetto stesso sia già di per sé un prodotto del discorso, che rappresenta sia la condizione di possibilità per una determinata posizione soggettiva e politica sia un vincolo su quelle forme individuali auto-costruttive su cui potersi impegnare. Non esiste un'identità reale, individuale o di gruppo, che sia separabile dalle sue condizioni di possibilità, e qualsiasi appello politico alle formazioni identitarie deve impegnarsi con il paradosso di agire dalle stesse posizioni soggettive a cui deve anche opporsi.³³⁹ I pericoli della politica identitaria, evidenziati da Heyes, sono rappresentati dal fatto che essa proietta come autentico un'identità che in realtà è definita dalla sua opposizione ad un Altro. Reclamare un'identità come la propria/diversa dall'altro, non fa che rafforzare la sua dipendenza da questo Altro dominante, interiorizzando e rafforzando ulteriormente la gerarchia oppressiva.

Mentre l'accusa che la politica dell'identità promuova la mentalità di una vittima risulta essere un facile approdo³⁴⁰, non bisogna cedere a un sentimento simile a quello che Nietzsche chiamava *ressentiment*. La genealogia della politica identitaria parte principalmente da un'offensiva alla morale cristiana; i feriti ed i martiri di tale morale hanno voluto iniziare un percorso di recisione per giungere ad un riconoscimento sociale, disarticolandola attraverso *performace* con i corpi e con azioni reattive. Una

³³⁸ Heyes, C., *Identity Politics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, fall 2018 edition, Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>

³³⁹ Ibidem

³⁴⁰ Ibidem

reazione a secoli di soprusi, al pari di quelli ricevuti prima dal popolo ebraico e poi dalla plebe cristiana, secondo la tesi genealogica nietzschiana: ma “consacrare la *vendetta* sotto il nome di *giustizia* – come se la giustizia non fosse altro, in fondo, se non un ulteriore sviluppo del sentimento proprio di chi si sente offeso – e in seguito di rendere onore con la vendetta agli affetti di reazione,” conduce a quella “scientifica rettitudine” di breve durata.³⁴¹ Lo spazio viene lasciato in favore “dell’odio, dell’invidia, del livore, del sospetto, del rancore, della vendetta”, tutti sentimenti non positivi per Nietzsche, poiché “la terra natale della giustizia” non coincide con “il terreno del sentimento di reazione!” Anzi “essere giusti è sempre un comportamento *positivo*” e “se persino sotto l’urto di un’offesa, [...] di un occhio *giudicante* non si turba”, si può rimanere giusti persino verso il proprio offensore. È l’uomo del *ressentiment* che ha inventato la “cattiva coscienza”.³⁴² Ma “escogitando, proponendo, talora imponendo accordi; in parte innalzando a norma certe forme di compensazione del danno”, che si cerca di rimandare questo risentimento. Se dunque questo è vero, l’elemento però decisivo, “quel che la suprema potestà fa e attua contro la strapotenza dei sentimenti” di qualunque natura essi siano, “è la statuizione della *legge*, la chiarificazione imperativa di quel che deve in generale valere ai suoi occhi come permesso e legittimo e di quel che invece deve valere come proibito e illegittimo: trattando, dopo la statuizione della legge, infrazioni e atti d’arbitrio di singoli o di interi gruppi come delitti contro la legge, come una rivolta contro la stessa suprema potestà, questa storna il sentimento dei suoi soggetti dal danno prossimo, [...] andare il contrario di ciò che ogni vendetta vuole, intenta com’è a attenersi unicamente al punto di vista del danneggiato e a far valere soltanto quello”.³⁴³

³⁴¹ Nietzsche, F. (1990), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, p. 62.

³⁴² Ivi, p. 63.

³⁴³ Ivi, p. 64.

6. Potere, libertà, politica

“*Il vero scopo dello sviluppo dell’uomo è lo Sviluppo dell’Uomo.*”

Strano, A.

Secondo Berni³⁴⁴, la politica, nella concezione foucaultiana, assume “forma adattativa al flusso della storia, la quale risponde unicamente ai criteri di necessità situati in un determinato contesto storico.” È una risultante di lotte e di forze originata da cause eterogenee; verso cui si agisce talora in forma di dissenso, ma non nell’accezione della disobbedienza civile, quanto come forma di liberazione individuale. Questa forma di liberazione dal peso dell’autorità, non serve al soggetto per ostentare la propria libertà, ma è “il modo con cui un essere umano diventa un soggetto”, cioè la facoltà di attribuire a sé stesso il senso del proprio vissuto, all’interno di un orizzonte culturale più ampio. Come Foucault stesso la definisce, è “l’arte di non essere eccessivamente governati”.³⁴⁵ Infatti, ne *La volontà di sapere*, l’idea foucaultiana di soggettività di per sé non è originariamente libera, ma è il risultato di pratiche eterodirette e condizionate dal contesto sociale in cui il soggetto stesso è inserito. Queste pratiche sono quelle che lui chiama potere; il potere è versatile, inaspettato ed anche quasi onnipotente, nel senso che è capace di arrivare in ogni dove ed è capace di agire senza neanche richiedere consenso.³⁴⁶ La libertà quindi, afferma Berni, “non è solo un diritto «degli individui legittimamente opposto al potere, alle usurpazioni, agli abusi del sovrano o del governo» ma è un «elemento divenuto ormai indispensabile alla stessa governamentalità».”³⁴⁷ Mentre secondo Bernini, Foucault e Butler

³⁴⁴ Berni, S., *Libertà, potere, politica in Arendt e Foucault. Spunti per un confronto*. Dialegesthai, Rivista telematica di filosofia, anno 19 (2017), retrieved from <https://mondodomani.org/dialegesthai/sbc02.htm#rif8>, ISSN 1128-5478.

³⁴⁵ Ivi, note a piè di pagina n°10.

³⁴⁶ “Il potere in Foucault è un costrutto che vuole definire una sorta di forza proteiforme, con le sue diramazioni, i suoi percorsi e i suoi tentacoli che arrivano ovunque e ovunque si insediano senza neanche parere. Il potere è invisibile, mobile, allo stesso tempo seducente e produttivo.” Ivi, p 2. Berni, ando J. Butler, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005, p. 84, riporta che “«Il potere non agisce solo *sul* corpo ma *nel* corpo».”

³⁴⁷ Ibidem. citando testualmente M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)* Feltrinelli, Milano, 2005, p. 257.

ribadiscono “che la libertà è una pratica infinita, e che il potere che struttura l’esperienza della sessualità non può essere abolito”; piuttosto, quest’ultimo può essere “sovvertito e dislocato” mediante una costante “reinvenzione del soggetto sessuale e una continua risignificazione delle sue relazioni sociali.”³⁴⁸ Chi utilizza il potere sostiene Berni, è la politica, la quale a sua volta è una sorta di sovrastruttura ed epifenomeno del potere; essa “non risiede fuori dal potere e dagli uomini ma circola, insieme alla libertà, tra e dentro gli uomini. In una parola, la politica è diventata biopolitica, nel senso che sorge non per scopi più elevati e spirituali, per dare dignità al consenso generale del gruppo o alla singolarità, ma è spogliata di tutte le sue implicazioni metafisiche occupandosi soprattutto delle mere funzioni biologiche.”³⁴⁹

La politica diviene perciò “micropotere”, e non solo in ragion pratica della sovranità, non è più solo qualcosa da attuare, ma insieme alla libertà, circola *tra e dentro* gli uomini. Da qui il termine coniato da Foucault di “biopolitica”. Nel paradigma del sapere-potere possiamo identificare il contesto entro cui i s-oggetti si ritagliano spazi ristretti di libertà³⁵⁰. Parlare di biopolitica richiama l’idea del controllo dei corpi della *communitas*, improntato alla sorveglianza delle mere funzioni bio-logiche degli individui; si abbandona così la possibilità che attraverso la politica, come mezzo, si possano conquistare quegli intenti e le mete più supreme del governo di una *polis*. La biopolitica può sussistere perché il popolo non è un gruppo attivo, ma Foucault lo definisce come una massa inerte, indifferenziata, amorfa ed opaca, niente di più che una somma di individui indistinti, uniti dal loro aspetto biologico.³⁵¹ Berni sostiene che “i soggetti sono più agiti che agenti”,

³⁴⁸ Bernini, L., (2017) *Le teorie queer. Un’introduzione*. Mimesis edizioni, Milano-Udine, p. 205

³⁴⁹ Berni, S., *Libertà, potere, politica in Arendt e Foucault. Spunti per un confronto*. Dialegethai. Rivista telematica di filosofia, anno 19 (2017), p. 2.

³⁵⁰ Secondo Berni infatti, per Foucault “potere e libertà convergono come insieme di pratiche di governamentalità: la libertà è un dispositivo del potere; è una funzione del potere descritto nel suo farsi storico, evenemenziale, fenomenico; appartiene al regime di verità attraverso il quale il potere si sostiene”.

³⁵¹ “Nella società moderna e contemporanea, mercantile e capitalistica, la popolazione diventa una massa produttrice, è forza lavoro, pertanto occorre che il potere si interessi di essa: deve poter vivere, essere sana, numerosa.” Ibidem.

evidenziando come in Foucault potere, libertà e politica si mescolano senza riuscire a differenziarsi nel contesto: la conseguenza è che si crea l'impossibilità di stabilire se l'azione degli uomini, sarà positiva o negativa; una valutazione non sarà possibile "se non *post festum*."³⁵²

Quello che avviene nei confronti della comunità LGBTQI+ è esattamente una soggezione al potere, le cui origini provengono da più fronti, quello morale, civile e religioso; gli intenti sono i medesimi per Foucault: "una *normalizzazione* del potere stesso, che genera dal proprio interno pratiche di moralizzazione e di omologazione nel tentativo di abituare la popolazione alla normalità della guerra."³⁵³ Non si può prescindere perciò dal considerare cosa sia bene o cosa sia male, così come fa Foucault.

Ma il potere per la sua struttura generatrice di violenza, può far scaturire, anche nelle forme di resistenza, la violenza stessa (si crea attrito tra il potere che vuole assoggettarmi ed il potere che io utilizzo per resistere al potere medesimo).³⁵⁴ La violenza, nella lotta per il riconoscimento dei diritti degli individui stigmatizzati, ha assunto infatti anche forme di violenza, ed anche nella prima fase della liberazione sessuale, la rivolta di Stonewall è scaturita in risposta a soprusi, violenze e al *dressage*. In seguito la forma della ribellione è mutata, prendendo sempre più una morfologia pacifica, che si riversa in richieste formali e informali ai poteri dello stato, ma anche a tutta la comunità in senso più ampio. In un certo qual modo, Stonewall ha rappresentato l'interruzione di quell'agire umano foucaultiano che "non segue sempre una morale o una norma ma si adatta ad esse perseguendo il proprio utile."³⁵⁵ Difatti, tutte quelle persone che non rientravano nei canoni di genere e sessuali determinati dalla norma patriarcale ed eterosessuale limitavano la loro libertà a spazi privati limitati e sicuri, mentre negli spazi pubblici si faceva finta, anche inconsapevolmente, di seguire la moralità prescritta. Questo passaggio successivo per ciò che concerne la liberazione

³⁵² Ivi, p. 3.

³⁵³ Berni asserisce che Foucault, considera la politica come una guerra proseguita con altri mezzi. Ibidem.

³⁵⁴ Ibidem.

³⁵⁵ Ibidem.

sessuale, è ben rappresentato secondo Berni, dal concetto di volontà di Arendt diversamente dal determinismo foucaultiano; Arendt “guarda alla storia come se ci fossero modelli alternativi da rilanciare nella modernità. Pensa che gli uomini abbiano connaturata in sé l’idea di libertà, grazie alla quale potrebbero realizzare una vita felice insieme. Per lei la volontà è volontà di poter realizzare una società in cui la politica sia il fondamento della convivenza umana.”³⁵⁶

Tuttavia è necessario essere anche realisti ed affermare che “oggi invece «l’uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente».”³⁵⁷ L’uomo non si può sottrarre alla politica; il suo corpo e le sue istanze non possono sottrarsi ad essa, nemmeno se egli lo volesse.

Ed è per questo, probabilmente che in politica vince chi ha toni elevati ed al di sopra di ogni pensabile insensibilità umana, vince chi sa parlare “alla pancia” delle persone e vince chi ha idee forti, tanto forti da essere credibili, seppur illusorie o perdenti già in partenza. Vince quell’agire politico che viene spinto da interessi pervasivi, ed al contempo, attraverso il *logos* depotenzia e annichilisce “la natura animale tipica anche dell’uomo, non riconoscendole il carattere permanente e fondante, con conseguenze gravi a partire dalla non individuazione delle passioni nella condotta umana.”³⁵⁸ Ciò non vuol dire che l’autodeterminazione sia impossibile da raggiungere, ma l’analisi foucaultiana evidenzia che il potere politico non prevede questa

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Ibidem. L’autore cita M. Foucault (1985), *La volontà di sapere*, p. 127. Difatti Foucault afferma che “un potere che ha il compito di occuparsi della vita avrà bisogno di meccanismi continui, regolatori e correttivi. Non si tratta più di far entrare in gioco la morte nel campo della sovranità, ma di distribuire ciò che è vivente in un dominio di valore e di utilità. Un tale potere deve qualificare, misurare, apprezzare, gerarchizzare, [...] opera distribuzioni intorno alla norma. [...] Una società normalizzatrice è l’effetto storico di una tecnologia di potere centrata sulla vita.” Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, pp. 127-128.

³⁵⁸ Secondo Berni, proprio quel linguaggio che Foucault ha tentato di decostruire, ha permesso di “separare la natura animale (*zoe*) dalla natura razionale (*bios*)”; ciò “è stato l’errore maggiore commesso da Socrate in poi”, ma non in virtù della funzione del linguaggio, quanto piuttosto per la funzionalità dell’analisi della realtà”. Berni, S., *Libertà, potere, politica in Arendt e Foucault. Spunti per un confronto*. Dialegethai. Rivista telematica di filosofia, anno 19 (2017), p 4. Non possiamo non approvare il fatto che il linguaggio ha implicazioni stigmatiche e discriminatorio sia in termini di genere che per quanto riguarda il riconoscimento delle varie identità sessuali.

possibilità per noi; “il soggetto può essere assoggettato o soggettivante, passivo e attivo, ma già in un orizzonte precostituito di *epistèmes* rispetto alle quali non può decidere facilmente di liberarsi e tra le quali difficilmente può esservi comunicazione.” Il soggetto come singolo difficilmente riuscirebbe a realizzare “un’autentica *comunicazione* politica” tra tutte le soggettività pluralità presenti, poiché politicamente sono “anche *differenze* talvolta incommensurabili”; perciò, l’autodeterminazione di uno potrebbe essere l’autodeterminazione di molti e di tutti quelli che condividono la visione cruciale che nell’uso dei piaceri, il corpo è il principale propulsore, nonché “centro di forze e energie pulsionali attive.”³⁵⁹

6.2 Un cambio di paradigma: il *capabilities approach*.

Il limite a tale volontà, è che essa è ormai inserita in un contesto sociale il cui orizzonte è precostituito, e le pratiche di assoggettamento, che nell’insieme sono bio-politica, governano i nostri corpi e la nostra vita dalla nascita. Perciò la vita stessa³⁶⁰, “molto più del diritto,” è diventata in epoca moderna “la posta in gioco delle lotte politiche, anche se queste si formulano attraverso affermazioni di diritto. Il “diritto” alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni, il “diritto” a ritrovare, al di là di tutte le oppressioni o “alienazioni”, quel che si è e tutto quel che si può essere, questo “diritto” così incomprensibile per il sistema giuridico classico, è stato la replica politica a tutte queste nuove procedure di potere che, a loro volta, non partecipano del diritto tradizionale della sovranità.” Diviene solo così comprensibile “l’importanza assunta dal sesso come oggetto di scontro politico”.³⁶¹ Il cambio di paradigma nell’esistenza umana è rappresentato dal fatto che: “L’individuo si è per molto tempo autenticato in riferimento agli altri e attraverso la manifestazione del suo legame con essi (famiglia, rapporto

³⁵⁹ Ivi, p. 4.

³⁶⁰ “«La Vita è la capacità di agire secondo la facoltà di desiderare», intendendo per facoltà di desiderare: «la facoltà di essere causa, mediante le proprie rappresentazioni, degli oggetti di queste rappresentazioni»”, Abbagnano, N. (1998). *Dizionario di filosofia*. Utet, Torino, p 1162

³⁶¹ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 128-129. “Il sesso è contemporaneamente accesso alla vita del corpo ed alla vita della specie”. Ivi, p. 129.

di vassallaggio, protezione); in seguito lo si è autenticato attraverso il discorso di verità che era capace o obbligato a fare su sé stesso. La confessione della verità si è iscritta nel seno delle procedure dell'individualizzazione da parte del potere.”³⁶² Foucault così, secondo Spargo³⁶³ tenta un cambio di prospettiva verso gli anni Ottanta, spostando il peso della relazione fra potere e soggetto su quest'ultimo, concentrando le sue indagini sulle tecniche impiegate dal soggetto per plasmare sé stesso nella Grecia classica. Si tratta di esercizi volti su sé stessi, che, seguendo alcuni precetti, permettono di lavorare sui propri corpi, sulla propria anima, sui propri pensieri e sulle proprie condotte, al fine di elaborare una sorta di *agency* del soggetto, quella che Foucault chiama l'estetica dell'esistenza. Al centro di ciò, secondo Spargo, vi è la “cura di sé”, in quanto quegli esercizi sono volti a rendere il soggetto autonomo, attraverso una capacità critica rispetto a sé stesso ed alle relazioni di potere, necessarie per resistere a meccanismi di assoggettamento e di dominazione.³⁶⁴ Le pratiche del sé svolgono inoltre un'importante funzione critica poiché forniscono al soggetto gli strumenti per disfarsi delle false credenze e per opporsi ostinatamente ad ogni fattore che possa corrompere la propria integrità, minacciando l'indipendenza nella definizione della propria esistenza. Foucault sembra quindi approvare la cultura non-normalizzante dell'antica Grecia, ma non vuole offrirla come alternativa alla società contemporanea, poiché anche in quelle culture erano presenti relazioni di potere diseguali, come quelle tra penetratore e penetrato, nella relazione pederastica, che hanno rivelato la persistenza di forme di dominio che non potevano essere descritti come prodotti di padronanza del sé. Ma la creatività e la capacità critica, che sono alla base di queste “arti del sé”, permettevano agli individui di resistere a qualsiasi tentativo d'imposizione a condotte uniformi e normalizzanti.³⁶⁵

³⁶² Ivi, p. 54.

³⁶³ Spargo, T., (1999) *Foucault and Queer Theory*. Icon Books Ltd, Cambridge.

³⁶⁴ Ivi, p. 24.

³⁶⁵ Ivi, p. 25. Pratiche disciplinari per mezzo delle quali gli individui hanno tentato di trasformare sé stessi al fine di raggiungere particolari stati di felicità, la purezza, la saggezza, la perfezione. Nella cultura greco-romana, il desiderio e le pratiche sessuali sono state sì preoccupazioni etiche o morali, “ma non come l'ultima verità vergognosa o repressa

Quest'idea ha una certa affinità con quella di *agency* di Sen, ovvero con quella libertà di azione -autodeterminazione- che spetta ad ogni individuo. Secondo M. Nussbaum, dobbiamo definire in termini politici le opportunità da offrire alle persone, per l'acquisizione di quelle capacità necessarie ad una piena realizzazione. Per fare ciò, serve un approccio *bottom up*, che tenga in considerazione le esigenze delle persone reali, per sostenerle realmente; bisogna osservare ciò che accade nella quotidianità alle persone, entrare nelle loro vite e chieder loro di cosa hanno bisogno, non in termini solo fisici o economici, ma anche da un punto di vista sociale e relazionale più ampio; solo così potrebbero cambiare le scelte politiche e le norme morali. Per questo motivo, anche per Nussbaum l'idea di libertà rientra nel politico: pensare ad un buon governo, anche nella prospettiva del liberalismo politico, non può prescindere dalla dimensione normativa.

Sulla base della definizione di capacità³⁶⁶ di Nussbaum, le persone, in assenza di queste condizioni, risulterebbero in-capaci ad autodeterminarsi. È dalla combinazione di diversi fattori, endogeni ed esogeni, che si generano opportunità e libertà.³⁶⁷ Il problema è da ricercare proprio nel momento in cui una società contribuisce allo sviluppo delle capacità interne degli individui, ma limita “le opportunità per le persone di funzionare in sintonia con tali loro capacità. Molte società”, riporta come esempio l'autrice, “istruiscono i

dell'esperienza umana, come sarebbe in seguito. Fondamentalmente, l'etica era vista come una relazione tra l'individuo e sé stessa, e non come la base per norme o norme di comportamento; e la disciplina è stata vista come parte di una pratica volta a raggiungere la libertà individuale o l'autonomia piuttosto che subordinare gli altri. [...] La cultura cristiana ha effettivamente rotto con l'intero modello di etica del mondo classico. Il cristianesimo, secondo Foucault, sviluppò codici morali universali e interdizioni sempre più centrate sulla verità del sesso. Mentre i Romani avrebbero potuto considerare il desiderio potenzialmente dannoso, i cristiani lo consideravano intrinsecamente malvagio". Trad. mia, pp. 24-25.

³⁶⁶ Esse “sono le risposte alla domanda: cos'è in grado di fare e di essere questa persona? In altre parole, esse sono ciò che Sen chiama ‘libertà sostanziali’, un insieme di opportunità (generalmente correlate) di scegliere e agire.” Ivi, p 28.

³⁶⁷ L'autrice definisce le libertà sostanziali, “capacità combinate”, ovvero “la totalità delle opportunità di scelta e azione” presenti nella specifica situazione politica, sociale ed economica. Ma le caratteristiche di una persona, ovvero le sue “capacità interne” devono essere distinte da quelle innate: le prime non sono fisse, ma fluide e dinamiche e sono sviluppate per la maggior parte dei casi dall'interazione con l'ambiente e la società. Quindi “una società che voglia promuovere le più importanti capacità umane è incentivare lo sviluppo delle capacità interne – attraverso l'istruzione, le risorse per potenziare la salute fisica ed emotiva, il sostegno alla cura e all'amore familiare, un sistema educativo efficiente e altro ancora.”, pp. 28-29

giovani affinché siano in grado di esprimere liberamente opinioni su questioni politiche – come capacità interna -, ma poi nella pratica negano loro tale possibilità attraverso la repressione del diritto di espressione” nella peggiore delle ipotesi, o per lo meno, lo Stato non accoglie le richieste da un punto di vista normativo, a tutela di quei soggetti che subiscono discriminazioni per una qualche loro diversità³⁶⁸.

³⁶⁸ “Se è utilissimo interpretare la realtà come composta da classi definite (le “mele”, le “case”, le “automobili”) in cui ricondurre i diversi stimoli che incontriamo, a livello sociale questo rischia di tradursi in un’eccessiva semplificazione: invece che interagire con singoli esseri umani, ci ritroviamo a pensare – spesso in modo automatico – in termini di italiani o migranti, cristiani o musulmani, eterosessuali od omosessuali, e così via. L’altra causa dei fenomeni pregiudiziali è costituita da processi di natura affettiva e motivazionale, legati alla volontà presente in ogni essere umano di difendere – o migliorare – il proprio livello di benessere. Il punto cruciale è che i gruppi sociali offrono agli individui che ne fanno parte molteplici risorse importanti per il benessere: la possibilità di avere un’elevata autostima (se il gruppo è percepito come positivo e capace), la rassicurante certezza che il proprio impegno e i propri sforzi porteranno ai risultati desiderati (se il gruppo ha potere, di tipo economico, politico o sociale), la sicurezza di vivere in un contesto sociale in cui ci sono regole comuni, chiare e rassicuranti (se il gruppo è dotato di norme sociali e culturali condivise). Tutte queste risorse, che rivestono un’importanza fondamentale per la vita comunitaria, tendono spesso ad essere definite su base comparativa: il nostro gruppo è positivo perché è migliore di altri gruppi, ha più potere perché altri ne hanno di meno, segue norme e regole che vengono percepite come più chiare, certe e “giuste” in confronto a quelle di altri gruppi, portatori di culture e norme differenti. Tali gruppi estranei vengono quindi considerati minacciosi proprio in quanto diversi: con la loro diversità rischiano di rompere gli equilibri su cui si basa lo status quo, minacciando la possibilità dei nostri gruppi di appartenenza di continuare a fornirci le suddette risorse. Ci troviamo quindi di fronte ad una impasse. Da un lato i processi cognitivi e motivazionali che stanno alla base del pregiudizio sono assolutamente normali e non hanno nulla di patologico o problematico: tutti gli esseri umani categorizzano, schematizzano, cercano legittimamente di tutelare il proprio benessere e appartengono a gruppi sociali da cui ricavano vantaggi e risorse. Dall’altro lato, la presenza di pregiudizi e discriminazioni mina alle fondamenta la possibilità di vivere in una società pacifica ed armoniosa. Come uscirne? Abituandosi all’idea che è vero che gli altri possono essere diversi da noi, ma questo di per sé non costituisce necessariamente una minaccia. La diversità è ormai una delle caratteristiche della società. In quanto tale non dovrebbe essere rifiutata, ostacolata o, come sostengono alcuni, ignorata, ma dovrebbe essere accettata come un dato di fatto. Le persone sono diverse – nel colore della pelle, nella religione, nel vivere la propria sessualità – ma questo non dovrebbe essere percepito come un problema, almeno fino a quando si convive in un contesto sociale seguendo le regole di base della convivenza pacifica. Avendo in mente questa premessa, potremmo comunque notare il sorgere automatico nella nostra mente di logiche di tipo pregiudiziale, associate all’utilizzo di categorie, schemi e percezioni di minaccia, ma con un atto di consapevolezza potremmo cercare di non seguirle in modo automatico fino alle loro estreme conseguenze, limitandoci invece a constatare che la diversità esiste e cercando attivamente di ricondurre i nostri pensieri ed emozioni alle persone che abbiamo di fronte e non solo ai loro gruppi di appartenenza.” Retrieved from: <https://ilbolive.unipd.it/it/news/prejudizio-come-ostacolo-allinclusione-sociale> ; a cura di Voci, A., *Il pregiudizio come ostacolo all’inclusione sociale*, articolo del 3 marzo 2020. I contenuti di questo testo sono approfonditi nel capitolo “Le barriere psicologiche all’inclusione e il loro

Le facoltà innate sono definite dall'autrice come "capacità di base", comunque di fondamentale importanza perché permettono le acquisizioni e lo sviluppo delle successive; per una società che vorrebbe definirsi "giusta", questa distinzione è importante da mantenere, così come le capacità combinate sono definite dalla somma delle capacità interne e dalle condizioni socio politiche ed economiche, così non è possibile pensare che possa sussistere quella società che produce capacità combinate senza produrre capacità interne.³⁶⁹ È paradossale, ma ciò avviene già. Secondo questo approccio, infatti, "la finalità politica per tutti i membri di una nazione dovrebbe essere la stessa: ciascuno dovrebbe raggiungere una certa soglia di capacità combinate, non nel senso di imporre funzionamenti ma di godere della libertà sostanziale di scegliere e di agire. Questo è ciò che significa trattare ogni persona con uguale rispetto", perciò è necessario che coloro i quali "hanno più bisogno di aiuto per raggiungere la soglia dovranno essere sostenuti."³⁷⁰ Vivere in sintonia con le proprie capacità, vuol dire fare funzionare queste capacità; i *funzionamenti* sono un po' il concetto finale del *capabilities approach*³⁷¹, come sostiene la stessa Nussbaum. Le capacità rimangono comunque gli "obbiettivi politici appropriati" di una società, perché solo così viene garantito uno spazio per esercitare le libertà umane; capacità e "libertà di scelta" sono strettamente correlate. Le "capacità sono importanti per il modo in cui conducono ai funzionamenti", perché se una società garantisse alle persone molte capacità, ma queste non "funzionassero" per niente, sarebbe vano. Allo stesso modo, le capacità interne, così come acquisite mediante qualche tipo di funzionamento, possono essere anche perse se la società non offrisse l'opportunità di farle funzionare. Una società che è

superamento" del volume *Diritti umani e inclusione* (2019), a cura di Laura Nota, Marco Mascia e Telmo Pievani, Il Mulino.

³⁶⁹ Nussbaum, M. C. (2012), *Creare capacità: liberarsi dalla dittatura del Pil*, p. 29.

³⁷⁰ Ivi, p. 31.

³⁷¹ L'asserzione centrale del Capability Approach è "che le valutazioni su una persona, il suo ben-essere o la sua qualità della vita e i giudizi sull'uguaglianza o la giustizia, non devono concentrarsi in primo luogo sulle risorse o sugli stati mentali individuali, ma sulle opportunità pratiche (*capabilities*) che le persone hanno di condurre una vita che scelgono di vivere." Santi, M., & Ghedin, E. (2012). Valutare l'impegno verso l'inclusione: un Repertorio multidimensionale. *Italian Journal of Educational Research*, 99-111, p. 105.

“giusta”, che mantiene sempre la “centralità dei concetti di dignità e rispetto”³⁷², non dovrebbe imporre funzionamenti, piuttosto dovrebbe ampliare le libertà sostanziali di scegliere e di agire.

L’approccio alle capacità è per questi motivi correlato al rispetto del pluralismo e delle differenti concezioni ed orizzonti di vita; è un approccio valutativo, etico³⁷³ ed anche normativo, che si pone il problema di sviluppare adeguate politiche pubbliche. Occorre proteggere quelle “sfere di libertà talmente fondamentali che la loro rimozione renderebbe una vita non all’altezza della dignità umana”³⁷⁴, perciò “qualsiasi utilizzo dell’idea di capacità allo scopo di sviluppare un diritto normativo e certe politiche pubbliche deve alla fine assumere una posizione sostanziale, dire cioè che alcune capacità sono più importanti e altre meno, alcune buone e altre (al limite) cattive.”³⁷⁵ Una valutazione che non deve diventare un pretesto per escluderne alcune e privilegiarne altre; poiché tutte le persone sono detentrici

³⁷² Ivi, p. 32-33. Nussbaum riporta un esempio fatto da Sen: “una persona che soffre la fame e una persona che fa digiuno hanno lo stesso tipo di funzionamento in relazione alla nutrizione, ma non hanno la stessa capacità, perché la persona che fa digiuno può scegliere di non farlo, mentre la persona che soffre la fame non ha scelta.” P. 32. Ora proviamo a riportare quest’esempio sulla possibilità generativa per le coppie: quelle composte da un uomo ed una donna possono scegliere o meno se procreare, due donne o due uomini possono sì anche scegliere, ma non del tutto: ci sono ostacoli biologici, legislativi, economici ed anche conseguenze sociali. Le possibilità di scelta non sono poste in egual modo per le diverse coppie o anche per singoli individui. “Condizioni negative possono inoltre inibire, atrofizzare o deformare lo sviluppo delle capacità interne. In tutti i casi, la dignità di fondo rimane: la persona è sempre degna di pari rispetto” e trattamento. . p 37

³⁷³ Un’etica che non sia individualistica, ma interessata anche al bene comune. Anche nel documento del Concilio Vaticano del 1966 presieduto da Giovanni Paolo II, è stata riscontrata quest’esigenza: “30. *Occorre superare l’etica individualistica.* La profonda e rapida trasformazione delle cose esige, con più urgenza, che non vi sia alcuno che, non prestando attenzione al corso delle cose e intorpidito dall’inerzia, si contenti di un’etica puramente individualistica. Il dovere della giustizia e dell’amore viene sempre più assolto per il fatto che ognuno, interessandosi al bene comune secondo le proprie capacità e le necessità degli altri, promuove e aiuta anche le istituzioni pubbliche e private che servono a migliorare le condizioni di vita degli uomini. Vi sono di quelli che, pur professando opinioni larghe e generose, tuttavia continuano a vivere in pratica come se non avessero alcuna cura delle necessità della società. [...] Infatti quanto più il mondo si unifica, tanto più apertamente gli obblighi degli uomini superano i gruppi particolari [in particolare mi riferisco ai gruppi considerati maggioritari] e si estendono a poco a poco al mondo intero. E ciò non può avvenire se i singoli uomini e i gruppi non coltivano le virtù morali e sociali e le diffondono nella società, cosicché sorgano uomini nuovi, artefici di una umanità nuova [...]” Cfr. Concilio, I. V. (1966). Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), sezione, 30.

³⁷⁴ Ivi, p. 38.

³⁷⁵ Ivi, p. 34.

di alcuni diritti fondamentali in virtù della loro umanità, e dovere della società far fronte al rispetto ed al sostegno degli stessi.³⁷⁶ Una selezione importante “se il nostro fine è definire principi politici che siano a fondamento del diritto costituzionale e della politica pubblica in una nazione che aspiri alla giustizia sociale”.

A patto che il concetto di dignità umana non venga utilizzato in modo “arbitrario e incoerente”, i concetti della teoria di Nussbaum – capacità, dignità e vita degna d’esser vissuta - “vanno visti come interconnessi e fonte di illuminazione e chiarezza reciproca”³⁷⁷. Una buona costituzione è quella che risulta capace d’attribuire a tutti i cittadini di uno Stato diritti fondamentali in settori strategicamente connessi alle sue dieci capacità centrali – culturalmente plurali -, consentendo il rispetto di tali diritti. Approdare a quest’approccio potrebbe significare rendere capace una società di affrontare vari problemi, tra i quali quelli delle ingiustizie attuate discriminando le persone che non rientrano nella “normalità statistica”, dando all’istruzione un posto fondamentale, poiché anche attraverso di essa possiamo puntare ad uno sviluppo delle capacità e dei funzionamenti attivi ed attivabili, sia individuali che collettivi. “Sono davvero numerosi gli ambiti in cui l’attenzione per la dignità dovrebbe ispirare le scelte politiche alla tutela e al sostegno dell’*agency*, anziché scelte che infantilizzano le persone e le trattino come destinatari passivi di assistenza.” Proprio questa rivendicazione può essere ostacolata da condizioni economiche, politiche e sociali, le quali impediscono “alle persone di scegliere di funzionare in accordo con le proprie capacità interne”.³⁷⁸ Permettere uno sviluppo umano integrale consente una più ampia emancipazione di tutti i membri di una comunità; accogliendo perciò le istanze di giustizia all’interno del più ampio concetto di dignità, consente si sviluppa un’esistenza ricca, in senso culturale, plurale e piena di opportunità. Difatti l’autrice considera la dignità umana “uguale in tutti coloro che sono in grado di essere agenti”; tutti, indistintamente, “meritano

³⁷⁶ “Una lettura della natura umana ci dice quali risorse e quali possibilità abbiamo e quali possono essere le nostre difficoltà. Non ci dice a cosa assegnare valore.” Ivi, p. 35.

³⁷⁷ Ivi, p. 36.

³⁷⁸ Ivi, p. 37.

uguale rispetto da parte delle leggi e delle istituzioni. Quando le persone sono considerate cittadini, le rivendicazioni di tutti i cittadini sono uguali.”³⁷⁹ Ed in questo anche le posizioni teoriche della Chiesa sono state molto chiare per quel che concerne il rispetto alla promozione del bene e della persona umana.³⁸⁰

³⁷⁹ Ibidem. “Dalla definizione di uguale dignità non segue che debbano essere parificate tutte le capacità di importanza centrale. Trattare le persone come uguali non implica la parificazione delle condizioni di vita di tutti.” Ma quest’approccio piuttosto, a detta della stessa autrice, “punta alla protezione di sfere di libertà talmente fondamentali che la loro rimozione renderebbe una vita non all’altezza della dignità umana.” (p 38) Un’idea di libertà racchiusa all’interno della dignità umana riprende la possibilità di autodeterminarsi in tutti i modi possibili ed unici per ogni individuo. La libertà sessuale, così come la libertà di scegliere il proprio partner, scegliere con chi fare figli, e quindi scegliere con chi amare, non può “essere lasciata alle normali procedure della gestione politica.” Ibidem.

³⁸⁰ “26. Promuovere il bene comune. Dall’interdipendenza sempre più stretta e piano piano estesa al mondo intero deriva che il bene comune - cioè l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente - oggi viepiù diventa universale, investendo diritti e doveri che riguardano l’intero genere umano. Pertanto ogni gruppo deve tener conto dei bisogni e delle legittime aspirazioni degli altri gruppi, anzi del bene comune dell’intera famiglia umana. Contemporaneamente cresce la coscienza dell’eminente dignità della persona umana, superiore a tutte le cose e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili. Occorre perciò che sia reso accessibile all’uomo tutto ciò di cui ha bisogno per condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l’abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, il diritto all’educazione, al lavoro, alla reputazione, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso. L’ordine sociale pertanto e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene delle persone, poiché l’ordine delle cose deve essere subordinato all’ordine delle persone e non l’inverso [...]. 27. Rispetto della persona umana. Scendendo a conseguenze pratiche di maggiore urgenza, il Concilio inculca il rispetto verso l’uomo: ciascuno consideri il prossimo, nessuno eccettuato, come un altro «se stesso», tenendo conto della sua esistenza e dei mezzi necessari per viverla degnamente, per non imitare quel ricco che non ebbe nessuna cura del povero Lazzaro. Soprattutto oggi urge l’obbligo che diventiamo prossimi di ogni uomo e rendiamo servizio con i fatti a colui che ci passa accanto [...]. 29. La fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini e la giustizia sociale. In più, benché tra gli uomini vi siano giuste diversità, la uguale dignità delle persone richiede che si giunga a condizioni di vita più umane e giuste. Infatti le disuguaglianze economiche e sociali eccessive tra membri e tra popoli dell’unica famiglia umana, susano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all’equità, alla dignità della persona umana, nonché alla pace sociale e internazionale. Le umane istituzioni, sia private che pubbliche, si sforzino di mettersi al servizio della dignità e del fine dell’uomo. Nello stesso tempo combattano strenuamente contro ogni forma di servitù sociale e politica, e garantiscano i fondamentali diritti degli uomini sotto qualsiasi regime politico. [...]” Cfr. Concilio, I. V. (1966). *Costituzione Pastorale Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), sezione 26,27,29.

7. La politicizzazione (necessaria?) dell'omosessualità.

Alla domanda: “Perché il sesso importa così tanto?”, Spargo prova a rispondere attraverso la tesi dell'antropologo Gayle Rubin, il quale afferma che: “Il regno della sessualità ha una sua personale ed interna politica, ci sono disuguaglianze, ed anche modalità di oppressione. Come per gli altri aspetti del comportamento umano, le concrete forme istituzionali della sessualità in un dato momento e luogo, sono i prodotti dell'attività umana. Essi sono impregnati in conflitti di interesse e manovre politiche, sia intenzionali che accidentali. In questo senso, il sesso è sempre politico. Ma ci sono anche periodi storici in cui la sessualità è più nettamente contestata e più apertamente politicizzata. In tali periodi, il dominio della vita erotica è, in effetti, rinegoziato.”³⁸¹

Secondo Spargo, il nostro è uno di questi periodi, dove la vita erotica (privata) sta attraversando una fase di rinegoziazione attraverso un'esplorazione ad ampio raggio, che parte dalla politica, ma non finisce né con i media né con i social network. Si vogliono esplorare quelle peculiarità che differiscono dalla norma eterosessuale “*through the exploration of how we understand sex in the ways we do*”.³⁸²

Parlare di omosessualità conduce immediatamente, seppur in modo inconscio, al pensiero di quanta letteratura, scientifica e non, si sia sviluppata intorno a questo argomento, sia per patologizzare questa “tendenza pederastica perversa”, un “ermafroditismo psichico”, sia per realizzare un discorso foucaultiano inverso: “*homosexuality began to speak in its own behalf, to demand that its legitimacy or “naturalness” be acknowledged, often in the same vocabulary, using the same categories by which it was medically disqualified.*”³⁸³ All'interno di questo modello possiamo reperire la causa prima della politica identitaria, dove le persone omosessuali da persone

³⁸¹ Spargo, T., (1999) *Foucault and Queer Theory*. Icon Books Ltd, Cambridge. Trad. mia, pp. 5-6.

³⁸² Ivi, p. 6.

³⁸³ Foucault, M., (1984), *The History of Sexuality: An Introduction*, Harmondsworth, Penguin, p. 101.

devianti trasformano la loro causa comune in voce dissidente, che consente agli individui di mettere in discussione sia la propria posizione sociale che quella politica.³⁸⁴ Ma l'analisi foucaultiana non può essere ridotta ad un binarismo sessuale, perché l'analisi che egli fa del potere politico, non riguarda il semplice dualismo dominio/potere-repressione/resistenza che il politico opera sui corpi; lo stesso Foucault riconosce che *"The 'sexual mosaic' of modern society is a dynamic network in which the optimisation of power is achieved with and through the multiplication of pleasures, not through their prohibition or restriction."*³⁸⁵ Come accennato nei capitoli precedenti, secondo Spargo³⁸⁶, Foucault analizzando gli approcci al sesso all'interno di società precedenti la nostra modernità, come la cultura greco-romana, ha rinvenuto che la preoccupazione etico-morale non affiancavano il desiderio e le pratiche sessuali per fini repressivi, ma l'interesse etico si trovava nella relazione dell'individuo con sé stesso, e la preoccupazione era nel far sì che ognuno raggiungesse la propria autonomia e libertà individuale, piuttosto che essere subordinato ad altri. Foucault non è stato il primo a sostenere che la sessualità è socialmente costruita, ma i suoi studi narrativi hanno chiaramente aperto la strada ad un approccio diverso, per comprendere le relazioni tra sessualità e potere, e la politica sessuale e identitaria degli anni tra il 1970 e il 1980 è stato senza dubbio il propulsore esperienziale che ha portato allo sviluppo delle teorie *queer* in ambito accademico.³⁸⁷

La storia dell'attivismo di questo periodo può offrirci esempi concreti delle operazioni di potere identificate da Foucault: a partire dagli anni sessanta infatti, in alternativa alla parola omosessuale, con evidenti differenze non solo lessicologiche ma anche in termini di ricadute sociali, si sono fatte strada le parole "gay" e "lesbica", le quali segnavano il passaggio da una condizione passivizzante del soggetto, come oggetto di conoscenza e studio, ad identità ben delineabili quali le lesbiche o i gay³⁸⁸. Non si trattava di una

³⁸⁴ Ivi, p. 22.

³⁸⁵ Ivi, p. 23.

³⁸⁶ Ivi, pp. 24-25.

³⁸⁷ Ivi, p. 27.

³⁸⁸ In termini vygotskijani, nel nostro linguaggio sociale, questi termini potremmo definirli delle "parole-concetto", ovvero quei termini mediati dalla cultura, che mediano a loro volta il nostro

scelta solo linguistica, ma si stava scegliendo e rivendicando una condizione sociale. Essere gay o lesbiche era una questione di orgoglio, non di patologia, di resistenza e non più di abnegazione.³⁸⁹ “Molte persone lesbiche, gay, bisessuali e transgender crearono una comunità a New York, presso il Greenwich Village, vivendo liberamente e apertamente la propria affettività e sessualità. Durante lo stesso periodo, la polizia newyorkese effettuava continue incursioni nei bar gay, ma la storia doveva andare diversamente: i “Moti di Stonewall”, più conosciuti come Rivolta di Stonewall, segnarono un passaggio fondamentale per il riconoscimento delle identità LGBT. Il 27 giugno del 1969 la polizia fece irruzione nel bar “Stonewall Inn” incontrando una dura opposizione da parte del movimento nascente tanto da costringere la polizia alla ritirata. Veniva urlato lo slogan Gay Power, risonanza del Black Power utilizzato dalle persone di colore per rivendicare l’orgoglio etnico-razziale.”³⁹⁰ Così Scandurra e Amodeo, raccontano la nascita del movimento LGBT; nonostante il riconoscimento politico a questo moto identitario, e la forte risonanza mediatica, i primi diritti delle persone omosessuali venivano riconosciuti anche in Gran Bretagna, Germania, Paesi Bassi, Francia e Spagna, ma le discriminazioni sociali non erano terminate.³⁹¹ Indipendentemente dal fatto che oggi le nuove generazioni si identifichino molto più in identità *queer*, la crescita della visibilità delle persone che non si riconoscono come eterosessuali porta con sé uno stigma ed una violenza a sfondo omo-bi-lesbo-transfobica. Fare una scelta di visibilità può aprire però anche a strade sicure a livello individuale; lo stesso non si può dire a livello collettivo, se non c’è una forte base culturale e politica di supporto. Il *coming out* ha due poteri: quello di moltiplicare le identità visibili presenti all’interno di un medesimo contesto, permettendo così gradualmente un riscatto sia dalla

pensiero ed hanno perciò funzioni cognitive; *stricto sensu*: il pensiero che viene mediato dalle parole.

³⁸⁹ Foucault, M., (1984), *The History of Sexuality: An Introduction*, p 28

³⁹⁰ Amodeo, A. L., & Scandurra, C. (2013). “*Uniti dal pregiudizio*”. *Alcune riflessioni in chiave Queer a partire da un’esperienza del progetto Hermes*. AG About Gender-Rivista internazionale di studi di genere, 2(3), p 166

³⁹¹ Aldrich Robert (2007) *Vita e cultura gay. Storia universale dell’omosessualità dall’antichità a oggi*. Cicero, Venezia, p. 346

condizione di minoranza che dalla condizione di invisibilità; e quello di produrre la contronarrazione di tutti le identità sessuali e romantiche possibili attraverso un linguaggio narrativo e descrittivo della propria esistenza. La sessualità scelta e condivisa, ma non imposta, diventa così fattore e fonte di benessere del vivere quotidiano.

7.2 Dopo Stonewall.

Dalla metà degli anni Settanta, l'obiettivo del movimento è stato quello di trasformare il sistema sociale, causa principe di oppressione. Ma il modello di “liberazione omosessuale” ha avuto anche i suoi risvolti negativi. In primis, ha trasformato il modo di concepirsi; affiancandosi al modello “etnico”, ha portato ad una rappresentazione delle persone gay e lesbiche come gruppo di minoranza distintivo – gli uguali ma diversi -, che si sono adoperati per ottenere diritti e tutele nell'ordinamento giuridico di ogni paese. I risultati di questo approccio, a scapito di tutto, sono stati notevoli, e il modello di base è ancora oggi influente³⁹². Il persistere dello stigma omosessuale dipende proprio dal fatto che queste rivendicazioni vengono fatte per conto di una “minoranza”, in quanto tale, non sufficientemente influente, degna o importante a tal punto da decostruire “l'ordine naturale” di una collettività. Ai movimenti omosessuali radicali degli anni '70 si devono tutte quelle lotte che hanno portato ad all'abolizione di una legislazione repressiva, alla rimozione dell'omosessualità dalla lista dei disturbi psichiatrici, all'eguaglianza nelle legislazioni penali, civili e del lavoro, all'educazione sessuale, alla casa, alla previdenza sociale, alle pensioni, alle tasse, alla lotta alla violenza ed al pregiudizio, all'asilo politico, ai diritti a spazi gay, i “Gay Olympic Games”³⁹³, e non ultimo, ai matrimoni ed alle unioni civili in Italia. Il secondo risvolto negativo possiamo rintracciarlo nella “problematizzazione

³⁹² Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, pp. 28-29

³⁹³ Aldrich Robert (2007), *Vita e cultura gay. Storia universale dell'omosessualità dall'antichità a oggi*, p. 353

dei ruoli di genere”, come affermato da Bacio e Rinaldi (2019)³⁹⁴, i quali anziché ripensare la “tassonomia di genere in sé”, hanno dato “inizio ad un processo di maschilizzazione della cultura omosessuale, attraverso un’appropriazione di codici semiotici maschilizzati che, invece di essere utilizzati per ridicolizzare gli assetti di genere normativi, venivano utilizzati per compensare, probabilmente, l’ansia e la bassa auto-stima sociale accumulata nel tempo.”³⁹⁵

Oltre alle campagne rivoluzionarie per la giustizia sociale, alla parità di diritti dei gruppi LGBTQI+ dei diversi paesi si è dovuto affiancare un lavoro di promozione di immagini positive delle persone omosessuali. Difatti, a seguito di tutta quella visibilità prodotta, la critica e le immagini omofobiche negative diffuse nei media, piene di stereotipi, sono state dannose per tutta la comunità, dopo che con tanti sforzi, ed anche tanti limiti, si stava raggiungendo una maggiore “accettazione” sociale. Il *coming out* era perciò l’unica azione politica possibile per un movimento che si stava affermando pubblicamente, ma era, e rimane tale anche oggi, una scelta. Scelta di fronte alla quale le persone eterosessuali non sono messe, poiché l’eterosessualità è data per ovvia e non necessita di essere dichiarata. Ma anche in questa situazione, emersero le fragilità del modello di “liberazione omosessuale”; infatti mentre per tutti gli anni ottanta del novecento venivano promosse esperienze di gay e lesbiche all’interno di campagne politiche, queste scelte sono state criticate, anche dalle persone interne alla stessa comunità, per aver privilegiato i valori del “bianco” borghese, facendo aumentare anche le

³⁹⁴ Bacio, M., Rinaldi, C., (2019) *Copioni omosessuali, relazioni emotive e sesso on-line. Giovani e Social Media*. In AA.VV. (2019) *Il bias del gender. Identità, biopolitica e sessualizzazione dell’esistenza*, Durango Edizioni, Trani, pp. 51-86.

³⁹⁵ Ivi, p. 58. “Il machismo gay e i nuovi culti della maschilità hanno contribuito, a partire dai periodi storici indicati, a rafforzare gli stereotipi dei generi normativi e ad associare la liberazione e l’emancipazione dei gruppi LGBT semplicemente alla definizione di apparenze e rivendicazioni di normalità.” Gli stessi autori informano degli effetti del machismo gay, “della nuova *essenza maschile omosessuale*”, ovvero l’affermazione di quei “meticolosi rituali e segni” della vita consumistica ed edonistica nei “contesti di influenza delle politiche neo-liberiste”, il rinforzo degli “assetto normativi di genere”, della maschilità – e mascolinità aggiungerei io- e “dei suoi indicatori in termini generali” ed a gran voce “una diretta complicità nella marginalizzazione degli omosessuali effeminati, non soltanto nella società più vasta, ma anche all’interno della comunità gay.” Ivi, p. 58-59.

tensioni tra i due sessi - da cui poi scaturì la corrente del femminismo più radicale- con le critiche delle lesbiche al maschilismo della cultura gay mainstream. Questi dibattiti, sia interni che esterni alla comunità, hanno mostrato perciò le fragilità più intime del modello comunitario adottato dalla politica omosessuale.³⁹⁶

Potrei azzardare nel dire che queste fragilità sono anche la sua *condicio sine qua non*: da quelle fragilità emerse la necessità di una resistenza politica, data da una partecipazione attiva e reale; così, molti politici dichiaratamente omosessuali riuscirono ad essere eletti, ed altri invece vinsero proprio grazie al seguito del loro *coming out*.³⁹⁷ In questo momento, in cui le democrazie sono messe a repentaglio dai forti individualismi, il “velo d’ignoranza” rawlsiano pare necessario più che mai. La globalizzazione ha portato ad una diffusione degli interessi della comunità LGBTQI+ in modo più omogeneo, almeno in occidente, ma d’altro canto un’omogeneizzazione delle richieste identitarie ha portato con sé lo spettro della frammentazione, che ha colpito con una suddivisione in sottogruppi³⁹⁸.

³⁹⁶ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, pp. 31-32.

³⁹⁷ Aldrich Robert (2007), *Vita e cultura gay. Storia universale dell’omosessualità dall’antichità a oggi*, p. 357. Alcuni esempi possiamo trovarli in Havery Milk, Gerry Studs, Barney Frank, americani, Svend Robinson canadese, Chris Smith inglese, Georgina Beyer, la prima donna transessuale ad essere stata eletta nel parlamento in Nuova Zelanda, ma anche in Italia, più recentemente si sono fatti spazio nella scena politica persone omosessuali o trans* portavoce di battaglie ideologiche della comunità LGBTQI+. Possiamo definirle sempre più necessarie queste “incursioni politiche” per far sì che le battaglie contro le disegualianze istituzionali non siano combattute solo da chi è “portatore diretto” di questi interessi, ma bisogna far in modo che tutti aspirino ad una piena eguaglianza, indipendentemente da quale sia la propria condizione sociale.

³⁹⁸ Ivi, p. 360. Ci sono le richieste delle donne omosessuali che lottano per avere il diritto alla maternità, ma allo stesso tempo molte di loro, che sono anche femministe trans-escludenti rinnegano il diritto ad una paternità maschile attraverso la pratica della GPA, rinnegano la femminilità e l’essere donna delle persone che hanno fatto un percorso di transizione da *male to female*, sconfessando così l’idea propulsore di genere slegato dal sesso biologico, proprio quel concetto che è alla base della lotta per un’eguaglianza ad ampio raggio. Ci sono omosessuali delle minoranze etniche, che combattono contro i pregiudizi dei gay bianchi e dei gruppi etnici omofobi; ci sono persone queer che vogliono sperimentare la sessualità, ma che trovano disapprovazione da chi già una sessualità ce l’ha ed è ben definita; ci sono le persone asessuali e bisessuali stigmatizzate dal loro stesso gruppo di appartenenza; altre persone che odiano le apparizioni pubbliche dove si ostenta promiscuità. Si criticano le lesbiche troppo poco femminili o al contrario, troppo macho per sembrare gay; altri si sentono a disagio perché troppo vecchi per essere gay; altri ancora perché non trovano corrispondenza negli ideali di bellezza e moda. “Tutte queste esclusioni [ed altre ancora], consapevoli o inconsapevoli,

7.3 Una critica sovversiva.

Che fare dunque con chi non si sente rappresentato da questa immagine pubblica? Le identificazioni pubbliche sono state le cause del dissenso e del conflitto all'interno delle comunità gay, piuttosto che l'occasione di sentirsi ed agire per un bene collettivo e realizzare un'autoaffermazione, anche come singole identità presenti all'interno della stessa. La critica che potrei personalmente fare è che si sia agito con gli stessi principi dominanti dell'etero-normatività pur di ottenere una rivendicazione pubblica attraverso azioni politiche, soffocando anche chi non si sentisse in pieno rappresentato dalla collettività. Ma questo problema sussisterà sempre, poiché non esiste, se non in modo forzoso, in nessun gruppo identitario o sociale, la possibilità della massima rappresentazione senza che qualcuno ne sia escluso. È un'utopia. La sessualità, dagli anni Settanta, è tornata ad essere un racconto, una storia foucaultiana di verità personale verso un pubblico, che ora è sconosciuto, non è più solo il medico o il sacerdote, come nelle pratiche delle confessioni, ma sono tutti. Il paradigma delle pratiche discorsive era esattamente questo; oggi è solo mutato nella sua foggia esteriore, ma è sempre lo stesso.³⁹⁹ La verità, raccontata attraverso il *coming out*, può generare vergogna sociale per l'individuo se il feedback che riceve non è positivo o non è quello che si aspetta di ricevere. E la vergogna sociale è la tecnica *fin*

generano conflitti sugli obiettivi del movimento”, e spaccature all'interno delle quali s'insinuano pregiudizi distruttivi, che rendono agli occhi degli altri il movimento LGBTQI+ fragile, e addirittura privo dei fondamenti per sussistere ancora.

³⁹⁹ Le pratiche discorsive nella prospettiva foucaultiana servivano proprio per far parlare la gente e non per metterle a tacere o reprimerle, proprio per cercare la “vergogna” dichiarata a seguito delle pratiche sessuali attuate, e la confessione era la pratica per provocare vergogna, anziché elevare a moralità etica individuale, come nei Greci. “From the Christian confession [...] to the contemporary science of psychoanalysis, a history can be traced of men and women, boys and girls scrutinising their desires, emotions and thoughts, past and present, and telling someone about them. Telling the priest about their sins, describing their symptoms to the doctor, undergoing the talking cure: confessing sins, confessing diseases, confessing crimes, confessing the truth. And the truth was sexual. In all of these confessional scenes, the speaker produces a narrative about his or her sexuality which is interpreted by a figure of authority. The ‘truth’ that is revealed in this process is, of course, not found but produced. It exists as knowledge within a particular discourse and is bound up with power.” Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, p. 15.

de siècle per far interiorizzare le norme sociali, e giungere al controllo delle persone senza una vera e propria punizione normativa, ma solo attraverso il retaggio morale. Nella logica foucaultiana, il *coming out* non è altro che la rivelazione tanto attesa di un segreto sessuale, indispensabile da scovare. La pastorale cristiana “facendo del sesso ciò che per eccellenza, doveva essere confessato, l’ha sempre presentato come l’enigma inquietante: non ciò che si mostra ostinatamente, ma quel che si nasconde dappertutto”⁴⁰⁰. A mio avviso, Foucault vorrebbe insinuare in noi una riflessione: se sono presenti così tanti dispositivi e strumenti inventati per invogliarci a parlare, è perché sussiste una sottesa volontà di scovare “il segreto”, controllarci a tutti i costi attraverso “un’incitazione regolata e polimorfa ai discorsi”⁴⁰¹, diversamente dalla volontà dall’uso della censura, checché se ne pensi.

Non è il *coming out*, un “rituale discorsivo”, al pari di ciò che Foucault definisce una confessione? A mio avviso c’è una palese analogia. È la messa a nudo del proprio potere, che invece viene richiesto solo per far emergere una verità sul sesso in forma discorsiva - forma privilegiata per assoggettare gli individui -; assoggettare come egli stesso definisce nel duplice senso della parola: di soggetti e sudditi. Ci hanno fatto sempre credere, che l’atto della “confessione rende liberi, il potere riduce al silenzio; la verità non appartiene all’ordine del potere, ma è in una parentela originaria con la libertà”, invece come ci suggerisce Foucault stesso, “bisogna farsi un’immagine capovolta del potere per credere che ci parlino di libertà tutte quelle voci che, da tanto tempo, [...] ripetono senza fine la formidabile ingiunzione di dire [...]”⁴⁰² tutto su di noi. Il linguaggio nella confessione presenta un rituale che, come nel *coming out*, coincide con il fatto che colui che parla coincide con il soggetto del discorso; è un rituale in cui la verità sul sesso si dispiega in tutta la sua autenticità grazie alle difficoltà che deve eliminare per formularsi; “la sua sola enunciazione, indipendentemente dalle sue conseguenze esterne, produce, in colui che l’articola, delle modificazioni intrinseche: lo rende

⁴⁰⁰ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 35.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² Ivi, p. 56.

innocente, lo riscatta, lo purifica, lo sgrava dalle sue colpe, lo libera, gli promette la salvezza.”⁴⁰³ Sensazioni queste che si provano in due circostanze: attraverso *coming out* il senso di “salvezza” che si prova è quello di essersi liberati finalmente da una finta vita, un segreto in cui era intrappolata nell’oblio tutta un’esistenza. Ci si sente detentori di potere, senza sapere che questo potere ci si può ritorcere contro. Infatti, nelle situazioni discorsive del *coming out*, spesso il potere è detenuto non da colui che parla, ma da colui che ascolta, tace, interroga e non parla; colui che emanerà un giudizio finale e vanificherà questo sforzo.

Tutto ciò si deve sovvertire; la verità, in accordo con Foucault, “produce infine il suo effetto non in chi lo riceve, ma in colui al quale lo si strappa. Con queste verità confessate siamo il più lontano possibile dalle dotte iniziazioni al piacere”⁴⁰⁴. Non è una verità raccontata come l’esperienza dell’*ars erotica*, che viene riconosciuta come pratica e raccontata come piacere, è una confessione che una volta esplicitata, viene catalogata in base ad un “criterio di utilità” nell’occidentale *scientia sexualis*.⁴⁰⁵ La nostra società, “ha organizzato il difficile sapere del sesso non nella trasmissione del segreto – specifica poi Foucault –, ma intorno alla crescita lenta della confidenza.”⁴⁰⁶ La scelta dell’oggetto discriminante, che è la preferenza sessuale, battaglia cardine della “liberazione omosessuale” è ciò che ha definito a livello identitario il Noi da Loro, ma, in una prospettiva foucaultiana, questa definizione netta esclude la categoria concettuale *queer*, cioè proprio chi non si riconosce, momentaneamente o mai, in nessuna specificità identitaria. Nell’acronimo LGBTQI+, la Q possiamo definirla come il termine ombrello, “lo specchio della variabilità sessuale e di genere legata alle differenti possibilità di espressione degli orientamenti sessuali, delle identità di genere e dei sessi. Variabilità che trova un comune denominatore nell’opposizione al binarismo preordinato e normativo che si inserisce a pieno titolo

⁴⁰³ Ivi, p. 57.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 58.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 53.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 58.

nell'egemonia etero-patriarcale.”⁴⁰⁷ Perciò spesso questo netto dualismo eterosessuale/omosessuale potrebbe risultare veramente limitante, generando anche nuovi processi socialmente escludenti.

7.4 La visibilità dall'Aids in poi e l'idealizzazione di una “non teoria”.

Con l'insorgenza dell'AIDS, nei primi anni Ottanta, questo collettivo già fratturato ha dovuto affrontare nuove pressioni: i discorsi popolari ed i media, che rappresentavano erroneamente l'AIDS come la malattia dei gay, hanno contribuito a rinnovare l'omofobia e hanno reso necessaria una revisione delle strategie assimilazioniste. Così quell'accettazione che si rivelò troppo in fretta tolleranza, stava rapidamente diventando intolleranza.⁴⁰⁸ L'impatto che ebbe l'educazione ad una sessualità sicura, afferma Spargo, condusse ad una rinnovata enfasi sulle pratiche, piuttosto che sulle identità individuali: si identificava la persona in base a quel che faceva, piuttosto che per quello che era. È stato questo il fulcro risolutivo del problema politico nel pensiero foucaultiano. Nel senso che questa stessa stortura poteva rappresentare una strategia di liberazione dal potere normalizzante che trainava con sé modelli identitari, una liberazione dalle forze oppressive omofobe, una nuova strategia politica sovversiva, che secondo Foucault poteva rivelarsi più sostenibile dei grandi progetti rivoluzionari.⁴⁰⁹

Tra i gruppi creati durante questo periodo, come riporta Spargo, c'è ACT UP, che ha organizzato le proteste per la politica pubblica e le retoriche diffuse dell'AIDS. Invasero simbolicamente la borsa di New York, bloccando il Golden Gate Bridge e interrompendo i telegiornali. La loro strategia era focalizzata sulla resistenza⁴¹⁰ agli effetti del potere e alla cattiva informazione

⁴⁰⁷ Amodeo, A. L., Scandurra, C. (2013), “*Uniti dal pregiudizio*”. *Alcune riflessioni in chiave Queer a partire da un'esperienza del progetto Hermes*, p. 166.

⁴⁰⁸ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, p 34

⁴⁰⁹ Ivi, p. 35.

⁴¹⁰ In termini foucaultiani la resistenza è pensata in maniera speculare al potere, anzi Foucault preferisce parlare di resistenze, visto il carattere relazionale e multiforme dei rapporti di potere. Queste “sono distribuite in modo irregolare; i punti, i nodi, i focolai di

diffusa dalle istituzioni mediche, dal welfare, dalle compagnie di assicurazione e da numerosi altri contesti sociali, di rilevante importanza per la vita di chiunque. Questo gruppo sovversivo è stato descritto dal teorico *queer* David Halperin come l'incarnazione politica più originale, intelligente e creativa della riconcettualizzazione strategica foucaultiana del paradigma sesso-conoscenza e potere.⁴¹¹ Questi attivisti furono capaci di sostituire la paura con la reattività, spinti da una rabbia contro uno stigma ingiustificabile e politicamente voluto, attuato attraverso la scarsità d'informazione, di cura, di prevenzione, e di ricerca scientifica dedicata alla malattia. Per molti, anche non omosessuali, l'esperienza della epidemia di AIDS⁴¹² ha frantumato la concezione di conoscenza e di identità, rivelando che entrambe sono inestricabilmente legate con le operazioni di potere. È stato proprio in questo

resistenza sono disseminati con maggiore o minore densità nel tempo e nello spazio, facendo insorgere talvolta gruppi o individui in modo definitivo [...] Grandi rotture radicali, divisioni binarie massicce? Talvolta. Ma molto più spesso si ha a che fare con punti di resistenza mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità e suscitando raggruppamenti, [...] regioni irriducibili.” Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, pp. 85-86. Possiamo perciò asserire che la resistenza dei gruppi LGBTQI+ è una contronarrazione del potere eteronormativo dominante e multiforme, con tutte le sue rappresentazioni istituzionalizzate e non.

⁴¹¹ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, pp. 35-36

⁴¹² “AIDS might be viewed as having a similar impact on conventional understandings of subjectivity and sexuality as the Holocaust and the atom bomb had on ideals of progressive enlightenment. After the event, nothing could be quite the same again.” Ivi, p. 36. La sindrome che fu riconosciuta nel 1981, inizialmente prese il nome di GRID (Gay Related Immune Deficiency), dopo un anno AIDS (Acquired Immune Deficiency Syndrome) e solo nel 1986 quando fu identificato il virus, prese il nome di HIV. Verso la metà degli anni Ottanta la paura della promiscuità sessuale creò il panico tra la popolazione, gli Usa persero il loro primo volto famoso: Rock Hudson, che portò via con sé il suo status di virile icona eterosessuale. Una virilità contaminata e addirittura effeminata. Da quel momento in poi tutto il paese si rese conto della vulnerabilità a cui era sottoposto: l'AIDS era una minaccia per l'umanità, i medici non davano chiare informazioni per la prevenzione, la malattia era causata dalla perversione, qualcuno la definì la «la peste dei gay». Molti uomini omosessuali vennero assaliti, accusati di aver contagiato altre persone, chi si sottoponeva al test dell'HIV veniva messo in quarantena dai colleghi e lo stigma d'odio non risparmiò nemmeno quei bambini affetti dalla malattia. Questa venne strumentalizzata, per legittimare il controllo sociale sui “gruppi di malati”, si sposò con teorie e prassi omofobiche a tal punto da instillare una propaganda contro l'omosessualità, in particolar modo quella maschile, supportata dalla poca ricerca scientifica e scarsa prevenzione e i regimi di cura sanitaria a cui lo stato americano, guidato da Regan, con il supporto della destra religiosa, decise una riduzione della spesa pubblica, politicizzando così la paura dell'AIDS. Bourke, J., (2007) *Paura*. Bari: Laterza, pp. 309 – 316. E se oggi l'Aids non la consideriamo più una “malattia omosessuale”, lo dobbiamo oltre che alla scienza ovviamente, alla spinta culturale che ACT UP è riusa a dare.

contesto che l'attivismo omosessuale, attraverso il rifiuto di strategie assimilazioniste, secondo Spargo, ha reso il termine *queer* così come noi oggi lo intendiamo, sia nella cultura popolare che nella teoria.

In accordo con Bertone e Cappellato⁴¹³, se la mancanza di visibilità può essere un indicatore di carenza di spazi, discriminante per le condizioni sociali, politiche e di cittadinanza delle persone omosessuali, potrebbe però rivelarsi condizione per promuovere azioni di visibilità della popolazione LGBTQI+, attraverso, per esempio, la diffusione di risultati positivi delle ricerche empiriche a favore dell'omogenitorialità, di campagne informative e di sensibilizzazione per tutta la popolazione in merito all'educazione sessuale ed all'affettività, alle differenze di genere etc. Tutto ciò ha delle implicazioni importanti e positive nel contesto sociale, che diviene a sua volta più tollerante e meno inibente nel percorso di costruzione identitaria di ogni singolo cittadino. Se è vero che i "limiti nel riconoscimento sociale corrispondono a limiti nel riconoscimento politico"⁴¹⁴, possiamo dire che il contrario può non essere vero, per fortuna.⁴¹⁵ I *media* sono in grado di veicolare stereotipi e pregiudizi, ma sappiamo anche che posseggono un grande potenziale divulgativo, empatico ed emozionale. Se non ci sono questi epiloghi a lieto fine, e se non si vive in una società politicamente e culturalmente inclusiva, "essere portatori di una "diversità" comporta costi diffusi"⁴¹⁶ per tutte le persone che non si riconoscono nello standard normativo. Se alcuni "comportamenti [vengono] percepiti come legittimi da parte delle persone eterosessuali non lo sono più se agiti da gay o lesbiche. Infatti, se manifestare la propria eterosessualità, parlando delle proprie

⁴¹³ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 136.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Nello Stato messicano dell'Oaxaca, il Congresso di Stato ha approvato, in data 28/08/2019, il matrimonio egualitario per le persone omosessuali. Tutto ciò con molta simpatia, possiamo dire che sia successo dopo che una *telenovela*, incentrata su temi quali l'amore omosessuale, l'omofobia, il bullismo, il suicidio e la depressione, è stata seguita da oltre 10.000.000 di persone, tale da stimolare la sensibilità politica di chi governa quello Stato, a seguito di un forte coinvolgimento sociale. Retrived from <http://www.gaynews.it/2019/08/29/messico-aristemo-coming-out-lgbt-oaxaca-matrimonio-egualitario/>

⁴¹⁶ Bertone, C., Cappellato, V. (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*, p. 13.

relazioni o anche facendo partecipare la propria moglie o il proprio marito agli eventi sociali, è considerato del tutto normale, manifestare in modo analogo la propria omosessualità viene spesso percepito come una indebita esibizione di ciò che dovrebbe essere mantenuto nel privato, un'intrusione della sessualità in uno spazio pubblico".⁴¹⁷ È giusto stabilire le proprie relazioni sociali in base alla sensibilità o all'accettazione altrui? Non è una vita degna di essere chiamata tale, se ci si sente costretti a scegliere tra il Sé, la propria libertà d'espressione e la possibilità di vivere in pieno la propria relazionalità, per andare in contro a probabili atteggiamenti discriminatori; o non decidere niente, per evitare preventivamente ogni tipo di discriminazione, che prima o poi ci si troverà comunque a gestire nel proprio quotidiano. La politicizzazione ha molti effetti collaterali, ma credo che non si possa far a meno del piano politico per la rivendicazione di un egual trattamento sociale che prescindano da tutto, se non dall'essere ontologicamente tutte persone. L'antropologo Felice Di Lernia⁴¹⁸, parlando di omosessualità, spiega, attraverso le parole foucaultiane di Elisabetta Manini, come il potere necessiti di una circoscrizione del soggetto al privato, piuttosto che al pubblico. Difatti "l'ideologia dominante ha chiuso all'interno del privato ciò che le era alieno per poterlo accettare e giustificare. Questa continua ricerca di una cornice epistemica in cui inserire la differenza al fine di renderla dicibile e più coerente si fonda su un sistema binario che trasforma l'esperienza indicibile in qualcosa di familiare. Trasforma una differenza in un'identità: anoressia, bulimia, lesbismo, bisessualità. Dà un nome non alle cose, ma all'evanescenza e alle sfumature."⁴¹⁹

Se i limiti delle identità politiche, come riportato in precedenza, sono stati il ri-naturalizzare, cristallizzare ed intensificare le differenze così come accentuare la dipendenza dal soggetto dal quale si differisce, il linguaggio di

⁴¹⁷ Ibidem.

⁴¹⁸ Di Lernia, F., (2008), *Ho perso le parole. Potere e dominio nelle pratiche di cura*. La Meridiana, Molfetta.

⁴¹⁹ Ivi, pp. 172-173.

decostruzione dei *bias*⁴²⁰ tende sempre più ad un approccio intersezionale tra i coloro che sono assoggettati dal potere. L'identità di una persona in termini ontologici viene resa materialità dalla forza del potere escludente del linguaggio neoliberista; partendo da questo presupposto potremmo asserire che, azzerando tutte le identità, si potrebbero azzerare anche tutte le discriminazioni sulla base delle identità scelte da ognuno di noi. Una sorta di solipsismo contemporaneo. Ma quali potrebbero essere i suoi effetti? Annullare le identità potrebbe significare anche annullare la propria soggettività? Avremo così una società piatta e fatta di eguali e non di eguaglianza? Ma la materialità delle identità genera confini tra stati, organizza le istituzioni nell'architettura della sua burocrazia, separa il noi dal voi, il nord dal sud, la donna dall'uomo, rende straniero, diverso, abile e meno abile, segna le narrazioni storiche di un'epoca e definisce chi il potere lo gestisce e chi lo subisce. È il discriminare, il discernere un'identità dall'altra che provoca tutto ciò. Devo essere io e solamente io, che incarno il corpo di un'identità discriminata ad asserire che la mia identità non esiste; se io non esisto tu, altro non puoi oltraggiare la mia esistenza. Così la mia identità da Siriano non sarà più motivo di scontro politico ed economico tra i confini degli stati; la mia soggettività trans e omosessuale non sarà più motivo di morte; la mia asessualità non sarà più motivo d'invisibilità; la mia identità di genere non sarà più motivo di un divario lavorativo; niente sarà più determinabile dalla mia identità; sarà impossibile discriminare se io non mi

⁴²⁰ “Il *bias cognitivo* è un errore di funzionamento del sistema di valutazione, individuale o collettivo che sia, che causa un giudizio illogico o una opinione evidentemente non conforme alla realtà. Esso consiste nella ripetizione ricorsiva e strutturale di errori di interrogazione delle fonti utilizzate e/o di interpretazione delle informazioni in proprio possesso. Generalmente si attiva in presenza di istanze forti di riduzione della complessità e di forti vocazioni al semplicismo. [...] La potenza e l'efficacia di un *bias* ben radicato sono date dalla sua stessa capacità di produrre, per partenogenesi, i suoi stessi *bias di conferma*: questi errori di funzionamento hanno lo scopo di costruire argomentazioni, di vedere fatti, di leggere numeri apparentemente validi e ragionevoli, ma sostanzialmente inesatti e falsi. In questo periodo più che negli ultimi decenni i discorsi e le pratiche politiche, e dunque i discorsi e le pratiche sociali, sono fortemente condizionati da alcuni *bias* ricorsivi che, da una parte riverberano su grandi soggetti collettivi impreparati le loro conseguenze nefaste, e dall'altra forniscono una sponda formidabile alla speculazione politica [...]”. La seguente definizione è tratta dal capitolo “BIAS”, introduzione al volume AA.VV. (2019) *Il bias del gender. Identità, biopolitica e sessualizzazione dell'esistenza*. Durango Edizioni, Trani.

definisco e tu non puoi definirmi. Il potere non avrà più presa, la vita diventa unico principio di inclusione di tutti gli esseri umani; la tangibilità dell'esistenza stessa può superare il concetto di identità in termini politici. Nel momento in cui il potere raggiunge un punto di equilibrio, sarà più semplice superare l'egemonia, che è stata già smantellata dal momento in cui non sussistono le basi per reggersi; le relazioni si creano da un egual punto di partenza per tutti, in modo tale che queste possano essere riconosciute e definite nella loro genesi futura, individuando eventuali degenerazioni discriminative. Così, potremmo avere tutti una visione chiara di ciò che la società sarebbe senza le discriminazioni, diversamente dal velo rawlsiano, benché necessario, ma troppo impersonale, individualistico ed incapace di mostrare un adeguato riconoscimento delle relazioni che si generano in seguito. Forse non dovremmo concentrarci troppo su quali possano essere delle buone teorie di giustizia, dovremmo scendere piuttosto nel relazionale, per lo sviluppo di quell'etica individuale che potrebbe permeare la società di persone buone e giuste. Una non teoria, o una "non teoria ideale" sarebbe più adatta per affrontare i meccanismi strutturali e culturali specifici che contribuiscono al sessismo⁴²¹, all'omofobia e a tutte le discriminazioni ingiuste persistenti nella società. Ciò ci consentirà di creare principi a priori per affrontare questi problemi specifici nella società che si realizzerà, ed inoltre, afferma Rudin, applicando solo in seguito la teoria di Rawls nella società non ideale, la rimozione delle ingiustizie sarà "guidata" dall'ordine lessicale deciso secondo la teoria ideale; quindi, poiché la libertà è un aspetto centrale della giustizia, dovrebbe avere la priorità su altri aspetti della giustizia. Tale applicazione, afferma l'autrice, ci servirà per darci consigli su come strutturare la società, su quali politiche saranno efficaci, su quali principi applicare come vincoli provenienti dal mondo reale.⁴²² Il pericolo, asserisce Rudin, nel dare la priorità alla teoria ideale quando si cercano principi guida all'azione, è quello di rischiare di perdere gli elementi chiave

⁴²¹ Rudin, E. (2017). *Tackling women's rights violations in non ideal society: A discussion of top down and bottom up initiatives*, (Master's thesis), p. 18.

⁴²² Ivi, p. 19.

di come dovremmo affrontare l'ingiustizia.⁴²³ In quanto non teoria ideale non possiamo applicare immediatamente i nostri principi di giustizia distributiva, se prima non abbiamo ricostruito razionalmente il senso di giustizia interno di ogni individuo che farà parte della futura società; i principi di libertà e di differenza, lessicalmente ordinati, devono quindi essere contestualizzati in base a quello di cui abbiamo bisogno ora.

Le scelte politiche ed etiche devono essere il sunto dei nostri ideali del qui ed ora, ed il senso di giustizia che deve guidare tutto, è indubbiamente l'equità di trattamento tra tutte le persone; l'unico ad essere stabilito a priori una sola volta, ed applicato a prescindere dalle circostanze. Mi spiegherò: se la procreazione medicalmente assistita per le persone *single* e omosessuali al momento in Italia non è possibile, questo non vuol dire che tutte le società devono tendere al superamento di questa circostanza, anche dove ciò è già ampiamente possibile. Perciò si dovrà tendere ad altro, come per esempio la fine della discriminazione per etnia di appartenenza, per classe sociale, per genere, per orientamento sessuale. In contemporanea si tenderà ad un annullamento delle ingiustizie, per poi gradualmente passare alle altre. Le scelte politiche saranno sì guidate da ideali, ma non saranno più solo le scelte politiche ad impedire una reiterazione delle discriminazioni, saranno le persone stesse che non avranno più motivo di attuarle. Sarà solo vivendo in questa condizione che sapremo di volta in volta quali scelte politiche realizzare, mantenendo sempre l'idea dell'equità di trattamento tra pari⁴²⁴. Per Rudin quindi, l'ingiustizia – quale che sia sessismo, omofobia e discriminazione per orientamento sessuale - indica una situazione non ideale, e questo stato non ideale comprende sia una violazione dei diritti che una

⁴²³ “Rawls stesso riconosce che le regole decise in una società giusta hanno il potenziale per essere dannose in un ingiusto società. Ad esempio, dire la verità in un mondo pieno di bugiardi o fidarsi degli uomini quando è statisticamente probabile che ti feriscono.” Ivi, p. 20.

⁴²⁴ “La teoria ideale è limitata in alcuni aspetti e senza un'adeguata attenzione alla teoria non ideale, le politiche elaborate possono essere dannose piuttosto che utili. La teoria ideale [di giustizia] è anche concettualmente diversa dalla teoria non ideale. La teoria non ideale sta cercando di creare un mondo solo qui e ora: come tale ha un valore normativo in sé ed è necessario per aiutare a guidare le nostre azioni e politiche nel passaggio verso la giustizia.” Trad. mia, ivi, p 21. L'autrice a Robeyns, (2008), *Ideal Theory in Theory and Practice*, *Social Theory and Practice* 34 (3):341-362.

limitazione delle capacità. Dunque, per ottenere una risposta su quali metodi funzionano meglio nel risolvere questi problemi, e realizzare una società più giusta, è importante che la conclusione funzioni anche nel mondo reale in cui si verificano questi problemi, e non solo nel mondo non ideale. Per arrivare a tali risposte, dobbiamo esaminare il mondo non ideale – attraverso la non teoria ipotizzata- in modo che le raccomandazioni a cui possiamo arrivare possano funzionare nel mondo in cui viviamo.⁴²⁵

8. “Queeriziamoci”

“E non dobbiamo pensare che la politica del disgusto sia sparita.”

Martha C. Nussbaum, “Disgusto e umanità. L’orientamento sessuale di fronte alla legge.”

Il problema principale, per il raggiungimento di una reale uguaglianza, è che la società rimane in gran parte definita dall’eterosessualità, ed esclude se non marginalizza, chi non rientra in questo contesto normativo. Per questa ragione il movimento *queer* ha scelto di non piegarsi all’eteronormatività e di creare una cultura pubblica *queer*.⁴²⁶ L’eteronormatività rappresentando la condizione “naturale” degli individui, almeno nella loro vita sociale, realizza la dicotomia tra norma vs scelta, e tra pubblico e privato, ovviamente dove l’omosessualità è rappresentata da una scelta di vita, e pure privata. Si crea così, come dice Aldrich, un “circolo vizioso” in cui si pensa spesso che le persone omosessuali debbano dichiararsi, altri invece lamentano che le loro preferenze sessuali non hanno importanza in pubblico. È un continuo andare alla ricerca di un equilibrio, tra la norma eterosessuale e la propria autodeterminazione che è inevitabilmente anche accompagnata da una possibilità di emancipazione sociale.⁴²⁷

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ Aldrich, R., (2007), *Vita e cultura gay Storia universale dell’omosessualità dall’antichità a oggi*. Cicero, Venezia, p. 350.

⁴²⁷ Ibidem.

Queer, che inizialmente portava con sé un'accezione negativa, fu ben presto strategia sovversiva in grado di problematizzare l'assimilazione naturalizzata delle persone omosessuali, che era in corso.⁴²⁸ “Il *Queer* non è pura teoria”, affermano Scandurra e Amodeo, perché non naturalizza la relazione di potere, ma è la rappresentazione di tutte le differenze presenti nella società, di chiunque vada oltre i generi, i sessi e la normatività. Queer è pratica⁴²⁹, esperienza di vita, è una scuola di pensiero, ed anche poco ortodossa. E sulla base di questo presupposto, dove tutti potremmo essere potenzialmente *queer*, è infondata l'idea che la scelta dell'oggetto sessuale possa definire chi sia una persona, perciò la sovversione politica risulta come la strategia più idonea, piuttosto che una naturalizzazione dell'omosessualità, sistemata all'interno di schemi sociali, predominati gerarchicamente dalla norma eterosessuale. Heyes⁴³⁰, asserisce che il cambio di paradigma che il termine *queer* porta con sé, secondo alcuni studiosi, è un passaggio ad un modello in cui le identità sono più autocoscienti, e sono prodotti di particolari genealogie piuttosto che tipi naturali permanenti o essenziali; metodi decostruttivi di un'identità già predestinata a priori.

Tali pensatori, in particolare Garber⁴³¹, amano sottolineare che la parola "omosessualità" appare per la prima volta in inglese nel 1897, ma il termine eterosessualità verrà utilizzato solo alcuni anni dopo. L'eterosessualità nasce

⁴²⁸ La teoria *queer* rappresenta una “fine strategia linguistica che, tramite l'utilizzo di un termine offensivo, ovvero attraverso l'entrata *dentro* il linguaggio omofobo, aveva intenzione di decostruirlo, di (ri)utilizzarlo come pratica discorsiva e politica per combattere l'omofobia. *Queer*, dunque, non contiene niente di nuovo ma, al contrario, prende dal “vecchio”, dal già usato, lo decostruisce e solo dopo crea un “nuovo”: è sovversione, pratica, riutilizzo del linguaggio offensivo in nuovi contesti, possibilità di ripensamento che è sempre lotta. Il linguaggio diviene così azione politica, azione di contrasto. *Queer* recupera le differenze grazie alla sua applicazione ai diversi soggetti percepiti come al limite degli spazi binari, snaturalizzando la storia e disobbedendo al binarismo creato dall'eteronormatività [...] offre un'importante possibilità, quella di ripensare le differenze, di moltiplicarle e, dunque, di mettere a repentaglio il binarismo che si basa su una sola coppia di opposti.” Amodeo, A. L., Scandurra, C. (2013), “*Uniti dal pregiudizio*”. *Alcune riflessioni in chiave Queer a partire da un'esperienza del progetto Hermes*, pp. 171 – 172.

⁴²⁹ Ivi, p 172

⁴³⁰ Heyes, C., *Identity Politics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, fall 2018 edition, Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from: [https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/.capitol 5](https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/.capitol%205)

⁴³¹ Garber, M., (1995), *Vice Versa: Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*, New York: Routledge. In Heyes, C., (2018), *Identity Politics*.

quindi, come modo di comprendere la natura degli individui, solo *dopo che* l'omosessualità è stata “diagnosticata”.⁴³² Quasi una tendenza inversa nella gerarchia linguistica, ma anche sociale, direi, perché a questo punto potrei dichiarare che per definire una persona eterosessuale, ho bisogno di una persona omosessuale, e non viceversa. A mio avviso, la teoria politica *queer*, è la più accreditata per contrastare anche i teorici essenzialisti dell'identità sessuale, poiché risulta contraddittorio sotto l'aspetto morale, discriminare qualcuno per degli aspetti biologici in parte innati. È come giustificare la discriminazione razziale. Poiché l'identità sessuale non è un fattore né esclusivamente biologico, né sociale, è immorale colpevolizzare qualcuno, per il suo stato d'essere, che non può in alcun modo modificare.⁴³³ Insomma, come afferma Gugliermetto, chi è *queer* non si identifica come eterosessuale, omosessuale, bisessuale, o transessuale. Non vuole che la sua soggettività sia definita nettamente all'interno di una sola categoria identitaria, ma mostra la volontà di dichiararsi fluido in termini di genere e di sessualità. Il termine *queer* identifica quindi l'unicità del proprio desiderio, ed una possibilità sempre aperta verso un'identità ancora tutta da definire. La lettera Q è stata aggiunta all'acronimo tradizionale del movimento omosessuale, che è diventato così LGBTQI. Il lavoro di Michel Foucault, in particolare la sua *Storia della sessualità*, scritto in tre volumi negli anni Settanta, è il progenitore più citato della teoria *queer*. Egli può essere visto come un catalizzatore, un punto di partenza della teoria, nonché uno dei più

⁴³² “Il compito di una “politica dell'identità” più radicale, in questa visione, è quello di denaturalizzare e decostruire costantemente le identità in questione, con l'obiettivo politico della loro sovversione piuttosto che della loro sistemazione.” Trad. mia, Ibidem.

⁴³³ Discorso inverso viene fatto nelle cosiddette “teorie riparative di conversione”, dove l'omosessualità viene considerata un comportamento deviante, che può essere “ricoverito” in eterosessuale e così curato, nonostante la depatologizzazione dell'omosessualità da parte dell'O.M.S. del 1973, in cui è stata definita una “variante non patologica del comportamento sessuale”. L'assunto di fondo delle c.d. teorie riparative, possono essere lette attraverso una lente foucaultiana, ovvero: la sessualità diventa l'oggetto di un “eretismo discorsivo”, una confessione stile pastorale cristiana, tendente alla riconversione spirituale, incitata in modo costrittivo ed autoritario, che sarà “oggetto non solo di un'intolleranza collettiva, ma di un'azione giudiziaria, di un intervento medico, di un esame clinico attento, e di tutta un'elaborazione teorica. L'importante è che [...] lo si sia fatto parlare; che lo si sia interrogato sui suoi pensieri, inclinazioni, abitudini, sensazioni, opinioni.” Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, pp. 32-33.

influenti pensatori post-strutturalisti e de-costruttore delle categorie sessuali. Ha offerto, secondo Spargo, una potente e provocante chiave di lettura contro-narrativa sull'indagine della presunta repressione sessuale nell'era vittoriana, fino ad arrivare alla progressiva liberazione della sessualità del XX secolo. La sessualità viene vista come una proprietà naturale della vita umana che è stata invece repressa nella società e nella cultura occidentale dal XVII secolo in poi.⁴³⁴

Secondo Spargo, Foucault respinge l'ipotesi repressiva, che porta con sé la medicalizzazione dell'omosessualità del XIX secolo, sostenendo che queste patologizzazioni limitanti delle libertà individuali o i tentativi di cura, non indicavano però un divieto di parlare della sessualità, perché essa stessa era una categoria costruita dalle esperienze umane, che ha origini storiche, sociali e culturali, piuttosto che biologiche.⁴³⁵ La sessualità, come il genere, è qualcosa di speciale, personale, una questione dei nostri desideri più intimi; è ciò che vogliamo, e come lo vogliamo è qualcosa di nostro, una proprietà esclusiva. Questo vuol dire che Foucault ha piuttosto dato priorità al ruolo fondamentale delle istituzioni politiche e ai discorsi nella formazione della sessualità.⁴³⁶ La sua preoccupazione, ribadisce Spargo, non era cosa fosse la sessualità, piuttosto come essa funzionasse nella società. Iniziò così ad esplorare i modi in cui la psicoanalisi, invitava, o più propriamente incitava, nella produzione discorsiva della conoscenza della nostra sessualità, che è di per sé culturale piuttosto che naturale e che contribuisce quindi al mantenimento dei rapporti di forza.

Gugliermetto, riporta il pensiero di Elizabeth Stuart, che asserisce così: “per Foucault essere gay non significava avere un'identità sessuale caratterizzata da certi tratti psicologici e modi di comportamento; essere gay per lui significava cercare di sviluppare un nuovo tipo di vita e di modalità relazionali rispetto a quelli richiesti dai discorsi dominanti.”⁴³⁷ Callis⁴³⁸,

⁴³⁴ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, p. 11.

⁴³⁵ Ivi, p. 12.

⁴³⁶ Ivi, p. 13.

⁴³⁷ Gugliermetto, G., (2013), *Le teologie queer e la ricerca del soggetto*, p. 270.

⁴³⁸ Callis, A., S., (2009). *Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and queer theory*, p. 222.

invece, afferma che Foucault voleva farci rendere conto del fatto che si parla di sessualità, per scoprire chi ne parla, le posizioni e i punti di vista di coloro i quali ne parlano, le istituzioni che spingono le persone a parlarne e che memorizzano e diffondono le cose dette. Attraverso l'analisi del regime potere-sapere-piacere, che sorregge nelle nostre società il discorso sulla sessualità, Foucault ha tracciato il percorso delle modalità con cui gli atti sessuali sono diventati medicalizzati e di come le categorie identitarie e sessuali moderne sono state create attraverso una combinazione tra una “nuova specie sessuale” le credenze ed il “discorso inverso”.⁴³⁹

8.2 Il puritanesimo vittoriano contemporaneo.

Se la Chiesa e la legge erano stati a lungo fautori della regolazione della sessualità, nel corso del Novecento, secondo Spargo, molti dei modi di intendere le pratiche sessuali, ancora oggi dominanti, iniziarono ad essere formulati, inclusa l'opposizione tra omosessualità ed eterosessualità.⁴⁴⁰ Ma la sostanziale differenza è che mentre gli uomini e le donne del XVI secolo erano invitati a confessare le loro pratiche sessuali, e a vergognarsi di fronte Dio, nel XIX secolo, coloro che s'impegnavano in un rapporto sessuale-romantico con un'altra persona del loro stesso sesso, venivano spinti ed incoraggiati a vedere sé stessi come omosessuali, cioè come qualcosa di aberrante. Una vergogna, che diveniva tale anche per sé stessi, e non più solo verso un'autorità.

La sessualità diviene così punto di riferimento per una serie di studi e strategie improntate a preservare ed a favorire una popolazione produttiva, come forza lavoro, per soddisfare le esigenze di un sistema capitalistico in via di sviluppo⁴⁴¹, oltretutto nella sua funzione ri-produttiva, intorno a cui redigere un modello normativo, basato sulla coppia, o meglio la famiglia eterosessuale: i coniugi della borghesia vittoriana.⁴⁴² L'unico modo, quindi,

⁴³⁹ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 16.

⁴⁴⁰ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, p. 16 – 17.

⁴⁴¹ Ivi, p. 18.

⁴⁴² Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 9.

per preservare un ordine sociale era mantenere la famiglia borghese entro la quale la futura forza lavoro si sarebbe riprodotta. Ciò ha portato ad un controllo senza precedenti sul vizio dell' "onanismo dei bambini come un'epidemia che si vorrebbe estinguere" attraverso il "dispositivo di sbarramento"⁴⁴³, e alla proliferazione di testi e strategie⁴⁴⁴ per il controllo del comportamento e di un'educazione sessuale dei bambini, ciò che Foucault definisce "una specie di ortopedia discorsiva", che si è diffusa nei collegi del XVIII, attraverso regolamenti di sorveglianza dettati in uno "stato d'allarme costante", che trasformò il sesso in un problema pubblico.⁴⁴⁵ In questo quadro riproduttivo, i desideri e le pratiche omosessuali erano un problema da affrontare, in quanto deviavano la norma procreativa.⁴⁴⁶ "Quel che non è finalizzato alla generazione o non ne è trasfigurato è fuori legge, e non ha nemmeno diritto alla parola: [...] non solo non esiste, ma non deve esistere"⁴⁴⁷; questo è per Foucault il carattere della repressione, ancora più efficace della semplice legge penale o di un divieto, poiché s'incarna nella constatazione dell'inesistenza: non se ne deve parlare, non si deve sapere, né vedere, né tanto meno fare. Questa forma di "puritanesimo vittoriano moderno" circoscrive l'omosessualità e le altre forme di "sessualità illegittime" in un discorso di clandestinità, "la casa chiusa e la casa di cura saranno i luoghi della tolleranza: la prostituta, il cliente ed il protettore, lo

⁴⁴³ Ivi, pp. 41-42.

⁴⁴⁴ Da un punto di vista educativo anche l'immagine della mascolinità che si trasmette attraverso i "media, nella cultura popolare e persino nei libri di testo e in altre risorse curriculari è spesso pericolosamente semplificata e focalizzata su aspetti della mascolinità tossica come la forza fisica, il dominio e il valore eterosessuale." Ciò che servirebbe fare è offrire "ai ragazzi di tutte le età e livelli con diversi esempi di uomini e di mascolinità e incoraggiarli a identificare ed esplorare gli aspetti vari e complessi delle proprie identità." Elliott, K. (2018), *Challenging toxic masculinity in schools and society*. (26) 1, pp. 17-22. On the Horizon. Trad. mia, p. 20. Parlo di mascolinità tossica perché purtroppo è uno stigma sociale che influenza gli atteggiamenti da parte di uomini così come da parte delle donne; difatti il femminismo della quarta ondata, cioè quello attuale, parte anche da qui. Agire sulle cause (mascolinità tossica) e non sulle conseguenze (omofobia e sessismo), a mio avviso è uno dei presupposti per sovvertire l'oppressione di genere ed il potere eteronormativo; perciò attuare pratiche femministe come il nominare, cioè dare un nome a tutte le forme di violenza, evidenti o subdole che siano, permettono di renderle visibili e di conseguenza contronarrare positivamente per tramutare attraverso la potenza del linguaggio, i racconti in possibilità soggettive da esperire.

⁴⁴⁵ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, pp. 29-30.

⁴⁴⁶ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, p. 19.

⁴⁴⁷ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p 10.

psichiatra e la sua isterica [...] li soltanto il sesso selvaggio avrebbe diritto a qualche forma di realtà, purché ben isolata, [...] avrebbe imposto il suo triplice decreto di divieto, d'inesistenza e di mutismo.”⁴⁴⁸ Un po' come quando oggi si sente ripetere, abbozzando un tentativo di discrezione, che le persone omosessuali, seppur tollerate, devono però avere comportamenti affettuosi “a casa loro” e possibilmente non in pubblico. Una forma questa, di puritanesimo contemporaneo che a mio avviso cela un atteggiamento omofobico da parte di chi esterna queste dichiarazioni.

L'approccio queer-foucaultiano ha proposto quindi un cambio di prospettiva, anche all'interno dello stesso attivismo di liberazione omosessuale; infatti gli approcci iniziali delle lotte politiche contro le ingiustizie e le discriminazioni furono affrontate in modo differente da gay e lesbiche, e differenti sono anche le teorie su cui si fondano le rivendicazioni di oggi. I primi attivisti trans, gay e lesbiche, che riuscirono ad ottenere visibilità politica, sottolineavano la natura immutabile ed essenziale delle loro identità sessuali.⁴⁴⁹ I loro complessi richiami simultanei alla differenza e all'uguaglianza, sottolinea Heyes, si basavano sulla concezione che l'omosessuale, era un tipo naturale di persona, diverso, ma con gli stessi diritti degli eterosessuali (un altro tipo naturale), e lottavano per trovare compimento nell'eguaglianza legislativa, come nel matrimonio, nella proprietà e così via. Questo filone organizzativo dell'omosessuale associato più da vicino ai bianchi e borghesi, si distingue dalle prime femministe lesbiche, portatrici di una politica molto diversa, orientata alla liberazione dal patriarcato e alla creazione di spazi “riservati” per sole donne; molte altre facevano appello alla ricerca di un sé più autentico e distintamente femminista, poiché consideravano l'identità femminile eterosessuale come il prodotto dell'oppressione, facendo nascere una lettura alternativa ed utopica in cui il vero riscatto di ogni donna si troverà nell'identificare e liberare la lesbica che è all'interno di ogni donna.⁴⁵⁰ Ma il lavoro di Foucault, secondo

⁴⁴⁸ Ibidem.

⁴⁴⁹ Heyes, C., (2018) *Identity Politics*.

⁴⁵⁰ Ibidem.

Spargo, e l'esperienza di anni di lotte per un'eguaglianza democratica ha dimostrato che chiedere il riconoscimento di un'identità omosessuale distinta, ribadisce inevitabilmente un'opposizione binaria e diseguale tra omosessuali ed eterosessuali. Quindi, la teoria queer potrebbe essere vista piuttosto come un modo per esaminare come questo dualismo ha dato forme a gerarchie morali e politiche, nella conoscenza e del potere.⁴⁵¹ Una caratteristica fondamentale dell'analisi di Foucault sulla sessualità, sempre secondo l'autore, è che l'individuo non è visto come un soggetto cartesiano autonomo (cogito ergo sum), che ha un'identità innata o che esiste indipendentemente dalla creazione linguistica. Nel senso che, ciò che noi comunemente o casualmente pensiamo come il sé, è invece, considerato come una finzione socialmente costruita, e come un prodotto del linguaggio e dei discorsi specifici legati alle divisioni del sapere.⁴⁵² Si potrebbe credere dunque, afferma Spargo, che io sia in qualche modo impegnato in un continuo, e spesso frustrante, processo di espressione di sé. Ma questa convinzione, questo senso di individualità e autonomia, è essa stessa una costruzione sociale, piuttosto che un riconoscimento di un fatto naturale. Allo stesso modo, così come il genere sembra essere una componente fondante per l'identità, anche le preferenze ed i desideri sessuali sembrano essere fondamentali per il senso di ciò che si è. Ma pensare alla sessualità in termini di una gamma di possibilità di scelte identitarie in un set di opzioni-predeterminate, sottovaluta che esse sono sempre vincolate dalla classificazione sociale di genere e che è essa stessa il prodotto dei discorsi e delle conoscenze. Le mie parole, i miei pensieri, sono inevitabilmente legati ai significati linguistici costruiti della realtà sociale in cui sono contestualizzato.⁴⁵³

⁴⁵¹ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, p. 47.

⁴⁵² Ivi, p. 50.

⁴⁵³ Ivi, p. 51-52

8.3 Sapere-potere e *queer*.

Quindi, la sessualità è discorsivamente prodotta dal dispositivo di sapere-potere, e nel comun pensare, sesso e genere hanno rappresentato un unico costituente per identificare un individuo. Gli studi di genere, principalmente di Butler, hanno rinforzato un concetto già sostenuto della teoria queer, dove sesso (caratteri biologici) e genere (rappresentazione culturale dei comportamenti che rivestono lo status di uomo e donna), hanno subito una suddivisione teorico-concettuale. Foucault, infatti, secondo Spargo, intende il sesso in sé una categoria fittizia, che è sia fonte e causa del desiderio. Il corpo paradossalmente rischia di non essere più naturalmente sessuato, ma diventa attraverso i processi culturali che usano la produzione della sessualità un'estensione ed un sostegno ai rapporti di forza specifici.⁴⁵⁴ Tra Butler e Foucault, il punto comune è nel termine "sessualità", che presenta un carattere non predeterminato, ma tendenzialmente slegato dalle sue radici biologiche. Per Foucault, il termine "genere" mantiene un rapporto con la tradizione culturale, distinguendo il maschile dal femminile, a partire dalle loro differenze strettamente fisiche, entrambi però sempre soggetti ad una rete culturale di pratiche e discorsi.⁴⁵⁵ Surace⁴⁵⁶, spiega che "Butler si dedica a decostruire l'integrità ontologica del soggetto della metafisica tradizionale, non per distruggerne l'istanza, ma per far emergere che non si tratta di un *dato*, ma di un essere in atto, che non è autonomo, ma "ek-statico",

⁴⁵⁴ Ivi, p. 55

⁴⁵⁵ Bernini, L. (2014). *Uno spettro s'aggira per l'Europa... Sugli usi e gli abusi del concetto di "gender"*. *Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali*, 4(8), 81-90, riportando il pensiero di Bersani afferma che: "né Foucault né Butler hanno descritto il sesso nei suoi spetti perturbanti e disfunzionali, e che entrambi hanno cercato di redimere il sesso politicizzandolo e quindi desessualizzandolo. Foucault in effetti ne *La volontà de savoir* (1976) non parla di sesso, ma di sessualità intesa come un dispositivo biopolitico che plasma il soggetto; e Butler in *Gender Trouble* (1990) non parla di sesso ma di gender. In entrambi i casi, al soggetto della sessualità o della performance di genere è affidato il compito di resistere creativamente e consapevolmente al potere che lo costituisce e che lo opprime. Si tratta quindi di soggetti politici tradizionalmente intesi – "soggetti liberali", nella terminologia di Bersani –, che cercano benessere e riconoscimento sociale, e non di soggetti sessuali abitati da quella pulsione sessuale che, come insegna Freud, è al di là del principio di piacere." (nota n° 17, p 87)

⁴⁵⁶ Surace, V. (2020). *Judith Butler e il carattere performativo del potere*. *Im@ go. A Journal of the Social Imaginary*, (14), p. 249.

esposto agli altri e da essi dipendente, allo stesso modo in cui dipende da un sistema di costumi [*Sittlichkeit*], che governa il processo del riconoscimento sociale.” Nel panorama successivo degli studi *queer*, “Butler passa a decostruire negli stessi termini l’identità di genere, per mostrare che non c’è «un’«essenza» che il genere esprima o esteriorizzi», ossia che «il genere non è un fatto», ma un atto, una costruzione culturale. Butler estende poi queste considerazioni a tutte le categorie identitarie, che classificano l’umano [...]: così come non c’è un genere naturale o essenziale, non c’è neanche una “natura umana”, ma una “condizione umana”, che Butler definisce “precaria”, insistendo sulla differenza tra la precarietà [*precariousness*] come «categoria esistenziale che si presume equamente condivisa», in quanto siamo esseri estetici o relazionali, e la precarietà [*precarity*] come «condizione di disparità» e dipendenza “politicamente indotta”.⁴⁵⁷ Butler definisce quindi il corpo “come conseguenza di un essere che è in divenire, rappresenta ciò che può occupare la norma in una miriade di modi, che può eccederla, rielaborarla e rivelare come le realtà entro cui ci si pensava confinati siano invece aperte alla trasformazione”.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Ibidem. Si confronti: Butler J. e Cavarero A. (2009), *Condizione umana contro ‘natura’*, in L. Bernini e O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione: l’ontologia dell’umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, 122-134, Verona, Ombre corte; Butler J. e Athanasiou A. (2013), *Dispossession. The Performative in the Political*; tr. it. 2019, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza tadinanza*, Milano, Mimesis; Butler J. (2009), *Frames of War: when is Life grievable*, London-New York, Verso. Secondo Surace “Butler apprende altresì da Foucault che a determinare lo spostamento da una concezione del potere come “costrizione” ad una concezione del potere come “meccanismo performativo” è la “norma”, che mira a *regolamentare e correggere*, a differenza della legge, che *punisce e reprime*. Pensando il potere in termini di operatività normativa è possibile comprendere perché esso non si lasci più qualificare solamente per una funzione negativa di proibizione, ma si caratterizzi per costituire *attivamente* l’individuo in quanto *subjectum*, assegnandogli un’identità, che diviene la sua condizione di visibilità e udibilità sociale. Questo «esercizio normativo del potere è raramente riconosciuto», tant’è che si può classificare come una forma *implica* di potere, che ne garantisce una «relativa invulnerabilità».” Ivi, p. 250. Cfr Butler J. (1997b), *Exable Speech: A Politics of the Performative*; tr. it. 2010, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Cortina; Butler J. (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*; tr. it. 2004, *Vite precarie. Contro l’uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi.

⁴⁵⁸ Butler, J., (2008) *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi. In Missana, E. (a cura di). (2014). *Donne si diventa: Antologia del pensiero femminista*. Milano: Feltrinelli, p 209

L'idea popolare di un "corpo naturale" è stata supportata dal nuovo discorso medico del XIX secolo, che ha trasformato l'atto sessuale in un soggetto dall'identità medica. Foucault usa deliberatamente la metafora della specie biologica: la specie omosessuale viene vista all'occorrenza come un tipo di persona naturale, ma diversa ed inferiore ad un non ben definito "non deviante", che culmina in una sessualità praticata con persone dello stesso sesso.⁴⁵⁹ Se una volta le persone hanno accettato un'etichetta ed hanno interiorizzato un discorso vendutogli come vero, ora essi sono in grado di cercarsi l'un l'altro senza più vergogna ed invisibilità. Questo, per Foucault, è il "discorso inverso", che renderà possibile la creazione di un'auto-identità.⁴⁶⁰ In questo discorso, gay e lesbiche sono in grado essi stessi di etichettarsi, attraverso il potere della retorica emergente, quindi, la verità ora è nelle mani, almeno in parte, dell'individuo e della nuova comunità formata.⁴⁶¹ I soggetti non solo intervengono, interrompono, e sovvertono il discorso, ma anche proliferano simboli, e creano una continua destabilizzazione e discontinuità degli atti, che impedisce il ricostituirsi di un ordine fisso ed egemonico. Le categorie di genere, socialmente istituite, vengono demistificate dalla non uniformità di queste performance sessuali, attraverso combinazioni impreviste di identità ritenute incompatibili, permettendo così una totale risignificazione delle norme.⁴⁶² Secondo Spargo, *Queer* potrebbe essere visto quindi come una mobilitazione, un verbo che sconvolge le ipotesi circa

⁴⁵⁹ Callis, A., S., (2009). *Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and queer theory*. Journal of Bisexuality, 9(3-4), p. 222.

⁴⁶⁰ Foucault, M. (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, p. 91.

⁴⁶¹ Callis, A., S., (2009), *Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and queer theory*, p. 223.

⁴⁶² Ibidem. L'emergere della performance Drag post-Stonewall ha disfatto il costrutto di genere, popolarmente e culturalmente inteso, attraverso l'abbattimento e la decostruzione di universalizzazioni. Questo "discorso inverso" intrapreso dal corpo, mira a destabilizzare le diverse identità normative che attraversano il linguaggio e soprattutto, permette l'abbattimento dell'ordine gerarchico preconstituito. Particolare riferimento è anche dell'identità lesbica, dove la stessa Butler, utilizza la sessualità come un aspetto importante nella costruzione e nelle prestazioni del genere: essere lesbiche è una deviazione della modalità "corretta" del femminile e crea problemi di riconoscimento. Cfr Callis, A., S., (2009), *Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and queer theory*, pp. 227-228.

l'essere sessuato e sessuale, e lo fa stando perennemente in contrasto con la norma, se tale è l'eterosessualità dominante, o se le identità gay-lesbiche si pongono su quel dualismo escludente. È in definitiva un termine eccentrico, ab-normale, per questo, asserisce Spargo, la teoria *queer* si avvale di un certo numero di idee post-strutturaliste come quella foucaultiana: decentrare un'identità, che non può essere definita stabile a priori, attraverso la decostruzione di strutture concettuali e linguistiche binari, e naturalmente, attraverso il modello del discorso-conoscenza e potere. Le *queer theory*, sono dunque eversive, poiché pongono in discussione la lettura dominante ed eteronormativa dei concetti di genere e sesso, ma, a confronto delle *identity politics*, non sono direttamente improntate ad una lotta egualitaria, ma si presentano come movimento composito, inquadrabile attraverso il *fil rouge* che è l'aspirazione anti-identitaria delle lotte politiche più recenti delle persone LGBTQI+.⁴⁶³ Difatti, anche chi ha sessualmente o romanticamente un'attrazione verso una persona del suo stesso sesso biologico, può definirsi *queer*, sposando la teoria che attribuire un'etichetta al proprio corpo significa attribuirsi uno stile predefinito nell'attuazione di un comportamento predefinito, che alimenta l'illusione della conformità ad un genere, che genera a sua volta una norma di comportamento. L'attenzione si sposta, dunque, dalla natura alla semiotica, che porta ad attribuire significato a ciò che si fa, indipendentemente dal contingente di appartenenza ad una concezione del genere come forma stabile di identità, ad una relativa e contingente.⁴⁶⁴

Le teorie *queer*, a seguito di quanto detto sin ora, lungi dal trovare una conclusione ideologicamente rigida, potrebbero essere definite, in accordo con Bernini, delle “teorie critiche”; ed in quanto “filosofie politiche”, tematizzano in modo critico e vario “la relazione che lega (o contrappone) politica e sessualità (e quindi potere e sessualità).”⁴⁶⁵ Esse, dunque, afferma

⁴⁶³ Murgia, A., Poggio, B. (2018). *Saperi di genere: prospettive interdisciplinari su formazione, università, lavoro, politiche e movimenti sociali*, p. 626.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 628.

⁴⁶⁵ Bernini, L., (2017) *Le teorie queer. Un'introduzione*. Mimesis edizioni, Milano-Udine, p. 11.

l'autore, sono in continuità con il pensiero butleriano e foucaultiano, ed il suggerimento che portano per le persone LGBTQI+, così come per i soggetti cisgender eterosessuali, è che per quanto il potere ci plasmi e “per quanto 'sotto' il potere non ci sia alcun sesso o desiderio originario da liberare, [...] 'tra' le maglie del potere innumerevoli pratiche di libertà e di piacere possano essere immaginate e inventate.”⁴⁶⁶

9. Riflessioni conclusive mai concluse.

«Non c'è nulla che sia più ingiusto quanto far parti uguali tra disuguali» Don Milani, “Lettera a una professoressa.”

Se la concezione dell'orientamento sessuale che abbiamo noi oggi è un prodotto culturale, allora che cos'è l'eterosessualità? Che senso ha continuare a vederla come la sessualità “normale”? Continuare a regolamentare la sessualità è una necessità del potere, così come definire l'omosessualità in rapporto all'eterosessualità consente di annullare le vie di liberazione soggettive; la coscienza della propria sessualità, ma anche di una asessualità, sono le fondamenta di una delle libertà possibili. L'eterosessualità non può essere quell'archetipo dal quale partire per realizzare la scoperta del sé; anche un tentativo di uguaglianza senza reali diritti e possibilità, è un modello ideologicamente asservito a quella volontà “normalizzatrice” presente e pressante nella nostra società. Le sessualità sono ampie, varie, indefinite, mutabili e indefinibili all'interno di un'unica categoria. Tutto ciò che non è erotico ma “architetonico”, come le categorie sociali, non può continuare ad essere considerato semplicemente un'estensione di un processo biologico, ma

⁴⁶⁶ Ivi, p. 186. Secondo Bernini, Foucault e Butler “osservano le pratiche di dissidenza sessuale del loro presente e partecipano a tali pratiche, ma non pretendono per la teoria una funzione di progettazione, previsione, direzione dei movimenti femministi, dei movimenti di liberazione omosessuale, dei movimenti LGBTQI verso una meta finale.” Piuttosto i due “plaudono alla possibilità di edificare un futuro progressivamente sempre più libero – come se avessero ereditato da Kant una fiducia di stampo illuminista nel «costante progresso verso il meglio» dell'umanità.” Ivi, p. 187.

deve essere trattato come prodotto culturale, se si vuole superare la dicotomia, il dualismo di genere, le identità binarie e le discriminazioni per orientamento sessuale; sono tutti prodotti culturali con i loro seguiti positivi ma anche negativi, ma di cui dobbiamo liberarcene.

Spargo asserisce che come l'omosessualità – così come le altre varianti dell'orientamento sessuale aggiungerei io - è stata trattata come categoria culturale specifica così anche l'eterosessualità bisognerebbe trattarla come tale, ed iniziare ad analizzare la sua storia e le sue origini; quest'analisi deve essere vista come una necessità politica.⁴⁶⁷ Quali potrebbero essere i rischi, qualora ce ne fossero, di accettare tutto come una categoria sociale? Ammesso e concesso che non esista una condizione naturale ed un'altra anormale, ripropongo ciò che Spargo si è domandato: se l'omosessualità viene rappresentata come la condizione opposta all'eterosessualità, come fa questa ad essere vista come la parte inferiore di quello che potrebbe essere “un'opposizione di eguali”?⁴⁶⁸

Anche il ribadire la netta differenza tra le identità, piuttosto che rimarcare la specificità individuale che caratterizza ogni singola persona nella sua unicità, può rendersi una pratica meno liberatoria di quanto si possa credere. Fare *coming out*, potrebbe essere difatti liberatorio, ma, in quanto pratica derivante da una relazione di potere, anche Spargo afferma che ciò comporta un riaffermare la centralità dell'eterosessualità, con la conseguenza di rafforzare la marginalità di coloro che vivono ancora “nascosti”.⁴⁶⁹

Secondo Gugliermetto, a seguito del fallimento dell'idea “della verità come universalità che può essere imposta a priori, e che «ha consegnato la storia umana a un destino di monismi in competizione»”, quel che rimane da fare è accogliere quell'esigenza già esistente “di porsi in ascolto profondo dell'alterità dell'altro. L'atteggiamento a cui, ad esempio, ha invitato David Tracy, combina il denudamento e l'esposizione di sé all'altro con l'approfondimento della propria identità particolare, allo scopo di reinventare

⁴⁶⁷ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, p. 45.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 46.

⁴⁶⁹ Spargo, T., (1999), *Foucault and Queer Theory*, p. 47.

insieme il futuro umano contro l'apparente vittoria della conflittualità perenne (cioè la prosecuzione inane della modernità) oppure dell'indifferenza reciproca (cioè il cedimento a un postmoderno senza alcuna verità).⁴⁷⁰ Ciò è possibile se le persone riescono ad andare oltre i dettami di una morale civile e religiosa precostituita ed accettata senza remore; si commette altrimenti ciò che Casirati definisce un "peccato anti-ecologico" ove persiste l'arrogante "raffigurazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, di un Dio onnisciente e onnipotente – e viceversa".⁴⁷¹ La stessa autrice reputa necessario che il soggetto ponga dinamicamente il processo mentale nella realtà in cui realizza la sua esperienza di vita, consentendo così "di allargare la riflessione epistemologica al di là dei limiti ad essa tradizionalmente imposti: scavalcata a piè pari la riduzionistica dicotomia mente-corpo proposta da Cartesio oltre tre secoli fa, l'uomo appare reinserito all'interno della rete vivente di cui è parte, una rete di esseri-in-relazione che si caratterizzano proprio per la loro natura informazionale e comunicativa." In questo modo, ristabilire le relazioni nel "complesso sistema organismo-nel-suo-ambiente", genera quell' "unità minima di riferimento" flessibile ed in costante connessione con il mondo esterno, ove "attraverso la costruzione di relazioni di tipo mentale tra sé e la realtà esperita nel susseguirsi delle interazioni"⁴⁷², sarà difficile immaginare la genesi di azioni discriminative verso l'altro individuo interno ed egualmente presente nella propria realtà. Il passaggio dal "relazionale" all' "istituzionale" è fondamentale, e Casirati cita a tale proposito la dichiarazione di Manghi: "se vorremo riformare istituzioni e metodi educativi per far fronte alle sfide dell'età 'postmoderna', dovremo saper allestire contesti nei quali il compito primario non è più quello di fornire

⁴⁷⁰ Gugliermetto, G., (2013), p 262. L'autore riporta il pensiero di David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1987, p. 453.

⁴⁷¹ ., Casirati, V. (2008), p 5. L'autrice servendosi del pensiero di S. MANGHI, *Il gatto con le ali. Tre saggi per un'ecologia delle pratiche sociali*, Trieste, Asterios, 2000, p. 39, afferma che: "il peccato che l'uomo commette è prima di tutto un peccato contro sé stesso – di "omessa umanizzazione" scrive Manghi –, dal momento che il sogno di una conoscenza pura di matrice divina lo distoglie dalla percezione della sua intrinseca appartenenza alla comunità creaturale. E finisce che "nell'aspirazione a porsi fuori dalle cose del mondo, questo fuori [...] si volge fatalmente in un contro."

⁴⁷² Ibidem.

al soggetto un insieme di alternative che sappia padroneggiare per adattarsi al mondo, ma quello di fornire al soggetto la capacità di modificare quell'insieme di alternative, rinunciando all'aspettativa di padroneggiarle.”⁴⁷³

Una reale applicazione della laicità nelle istituzioni è fondamentale per non creare norme – o viceversa carenze legislative - che vadano a discriminare la dignità degli uomini, come presupposto di eguaglianza dinanzi alla vita.

Se possiamo considerare l'orientamento sessuale e l'identità di genere come una categoria storica, dovremmo far sì che anche le istituzioni la considerino come tale e perciò contestualizzarla all'interno del nostro sistema politico e culturale attuale, ripensando le pratiche governative in una prospettiva non più maschio-centrica, con la conseguente “mascolinità tossica”, quanto piuttosto in una prospettiva più intersezionale e femminista. Pensare al concetto di cultura, inteso come legame *naturale* tra riproduzione sociale e aspettative della comunità, diventa l'elemento chiave nell'analisi dei rapporti di potere (da sovvertire) interni alla rete di produzione della conoscenza, fintanto che gli ordini discorsivi danno forma alle discriminazioni omo-bi-transfobiche. Per questo motivo, il processo di costruzione culturale di soggetti “adeguati” alla riproduzione sociale, detta a la Foucault, va osservato ed analizzato ad ampio raggio, senza necessariamente esaurirsi nelle modalità costrittive e disciplinate dall'eteronormatività, realizzando invece un progetto inclusivo, capace di svincolarsi culturalmente da quelle frontiere che assegnano alle persone differenti spazi politici e legali, che si estendono all'interno e ad ogni livello delle relazioni sociali. “Bruciare la diversità”, per tendere all'omologazione non produce altro che il mito della vita eteronormata, che continua nella sua legittimazione delle diseguaglianze, bloccando le azioni collettive anche all'interno della comunità discriminata, e generando competizioni intragruppo per la battaglia ai diritti. L'idea distorta è che condizioni diffuse costituiscano paradigmi di lettura della società, e se nonostante “l'influsso diretto del patriarcato nella legislazione e nelle pratiche formali è quasi sparito”, diversamente non si può dire per “gli squilibri sostanziali” che

⁴⁷³ Ivi, p 7. Tratta da Manghi, S., (2004), *La conoscenza ecologica*, p. 13.

persistono ancora.⁴⁷⁴ Dunque, una “mancanza di auto-riflessività” da parte della comunità LGBTQI+, “rischia di impaludare il potenziale euristico e politico che il discorso sul genere ancora dovrebbe avere, in una società in cui le categorie legate al genere o agli orientamenti sessuali che soffrono emarginazione o discriminazione sono ancora numerose.”⁴⁷⁵ Così mentre, le stesse soggettività hanno conquistato maggiore visibilità nella sfera pubblica, questa “sembra averne almeno in parte indebolito la capacità di introspezione. Non è un caso che le differenze tra le voci delle vecchie e delle nuove generazioni fatichino a prendere la forma di un dibattito fertile”.⁴⁷⁶

9.2 L’approccio del soggetto.

Il punto di vista dell’individuo discriminato deve invece convertirsi da passivo ad agente – capacitante – attraverso un’analisi critica, uno “*sguardo critico*” del proprio “versante interno, personale dell’esperienza sociale dell’identità”, il quale è ancora troppo spesso trascurato e non indagato, perché si “tende quasi sempre ad applicarsi all’esterno, all’altro da sé.”⁴⁷⁷ Non devo essere più una persona che cerca di sopravvivere all’interno di una

⁴⁷⁴ Mingione, E., Pugliese, E., (2010) *Il lavoro*, Carocci, Roma., p 112. “La tradizione patriarcale sancisce la dipendenza della donna dal potere maschile, sia nell’ambito domestico che nella sfera pubblica. [...] Allo stesso tempo, la persistenza culturale del patriarcato facilita gli sviluppi della divisione di genere favorendo la concentrazione [...] l’esclusione dai ruoli [...] e vari tipi di discriminazioni [...]”. I due autori, contestualizzando il patriarcato in ambito lavorativo riescono comunque a fornirci un’idea breve e concisa di quanto questo concetto culturalmente ormai ben assimilato, influenza “i ruoli”, le identità di tutte le persone, indistintamente dal contesto di riferimento. La repressione patriarcale, in questi termini, si riversa maggiormente in coloro i quali si identificano come maschi biologici ma con identità non binaria e non eterosessuale, poiché deludono le aspettative sociali di una cultura tendenzialmente machista ed altamente fondata sulle differenze biologiche.

⁴⁷⁵ La docente Gaia Peruzzi si riferisce a questo rischio all’interno di un discorso più ampio in riferimento ad un progetto di ricerca che indaga le percezioni e le esperienze di vita degli universitari sul genere e sull’orientamento sessuale, pubblicato da Peruzzi, G., Bernardini, V., Lombardi, R., (2019) *Le questioni di genere dei giovani. Un’indagine sulle percezioni e le esperienze di studenti e studentesse universitari*. In AA.VV. (2019) *Il bias del gender. Identità, biopolitica e sessualizzazione dell’esistenza*, Durango Edizioni, Trani, p. 16.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 15. Qui Peruzzi fa riferimento alla condizione femminili, ma a mio avviso egualmente riproducibile per le soggettività non binarie, le cui identità stanno emergendo sempre con più forza nella sfera pubblica, andando qualche volta anche in contrasto con le “vecchie” identità LGBT binarie.

⁴⁷⁷ Ivi, p 14

società, ma con l'autenticità del mio essere devo sentirmi parte della comunità della famiglia umana; la prospettiva “devo cambiare per essere accettato*” cede il posto a “come posso creare una comunità che mi accetti per quello che sono?”; da “devo nascondere la parte di me diversa dagli altri” a “come posso condividere tutto me stesso* per coltivare relazioni significative?”; da “devo seguire e fare ciò che può piacere agli altri” a “come posso far emergere la mia creatività affinché riesca ad aprire più strade per relazionarmi con gli altri?”. Importante, quindi, è l'approccio che ogni singolo individuo investe nel relazionarsi con gli altri, prescindendo dalle proprie o altrui diversità sicure ed immaginarie. “*Conoscersi, riconoscersi, farsi conoscere* – afferma Peruzzi – dovrebbero essere tappe imprescindibili del lavoro di conoscenza e di comprensione dell'altro”⁴⁷⁸, come di sé.

Ma nell'approccio individuale, potrei anche dire della rilevanza e della forza del linguaggio, nel “dare parole”, come scrive Felice Di Lernia: la parola, quella giusta, comporta l'“esserci nel mondo. La parola è dunque, argine alla crisi della presenza. In essa trova rimedio la minaccia dell'assenza.”⁴⁷⁹ Riprendendo Wittgenstein, l'autore trova conforto nella sua tesi dove il mondo di ognuno “è delimitato, è dato nella sua estensione” dalle proprie parole; in questo modo, ogni mia “nuova parola estende i miei confini, i confini del mio mondo. Soprattutto, ogni parola mi spiega il mondo e, spiegandomelo, mi ricolloca in esso con rinnovata e continua consapevolezza.”⁴⁸⁰ Ciò rinforza e riprende quell'individuale approccio etico-cultural dipendente di cui ho parlato in precedenza: una delle possibilità per risignificare le relazioni non discriminanti nella nostra società, particolarmente quando le discriminazioni sono ingiuste. “Nel dare parole, il soggetto, in questo caso, allegherebbe a queste anche la sua visione del mondo e delle cose. Un “sapere di dominio” che, assolutizzandosi, nega le possibilità ulteriori dell'altro e lo coopta.”⁴⁸¹ Le “parole” dunque, afferma Di Lernia, sono sinonimo di “potere”. Nessuno di noi può rimanere indifferente dinanzi

⁴⁷⁸ Ibidem.

⁴⁷⁹ Di Lernia, F., (2008) *Ho perso le parole. Potere e dominio nelle pratiche di cura*, p. 77.

⁴⁸⁰ Ibidem.

⁴⁸¹ Ivi, p. 79.

a delle discriminazioni ingiuste, dinanzi alla presunzione di abilismo, dinanzi ad azioni che emarginano. Ecco che allora noi tutti siamo chiamati a prenderci cura dell'altro: l'altro è anche *altro* dalle mie relazioni, è lo sconosciuto che vedo per strada mentre subisce violenza; altro è quella persona così lontana da me, da non reputare miei i suoi problemi. Compito mio allora, diventerà “dare parole all'altro”; Di Lernia ne specifica la pluralità perché le parole generano “sapere” e “il sapere è funzione del potere (e poi di seguito, il potere è funzione del sapere). Potere, in questo caso, che è possibilità di autodeterminazione”, ma anche libertà di scelta individuale; il rischio che individua l'autore è “che col significante si consegna all'altro anche il suo significato a priori.”⁴⁸² Ma per evitare questo, bisogna semplicemente considerare la parola non come “possibilità, come spazio aperto all'esperienza,” quanto piuttosto considerare “la parola come “dato”, come gesto finale.”⁴⁸³ Un gesto di apertura senza prevaricazione, perché proprio quell'*altro* estraneo o diverso da me, “nell'assenza di parole, sperimenta il limite, la sua afasia esistenziale.”⁴⁸⁴ Attraverso queste parole, ed in questa modalità, l'altro potrà raccontarsi, mentre io sarò nella condizione di ascoltarlo- condizione pari, né impari, né prevaricante-; Di Lernia, riprendendo Ricoeur, afferma l'ipotesi dell'identità narrativa, “secondo la quale l'identità personale si costruisce attraverso il racconto, dà conto, quindi, del fatto che il raccontarsi rappresenta un bisogno costitutivo” di tutti gli esseri umani, “il bisogno di com-prendersi è anche bisogno di esplorare le dimensioni “altre” del sé [...]. Infatti la scoperta de “l'altro in sé” inaugura la possibilità dell'incontro con “l'altro da sé”, perché – per usare le suggestioni di Ricoeur – riconoscendo “*soi-même comme un autre*” è possibile riconoscere “*l'autre comme soi-même*”.”⁴⁸⁵ Ecco la potenza e la forza dell'ascolto, diverso dal sentire un racconto o una storia qualunque.⁴⁸⁶

⁴⁸² Ivi, p. 78.

⁴⁸³ Ivi, pp. 78-79.

⁴⁸⁴ Ivi, pp. 85-86

⁴⁸⁵ Ivi, pp. 116-118

⁴⁸⁶ Di Lernia, utilizzando le parole di Roland Barthes, afferma che “con l'ascolto si sonda l'intimità” propria e dell'altro, “si riproduce emozione, e l'emozione è una “antenna” che, in quanto tale, può contemporaneamente trasmettere e ricevere segnali di vita.” Ivi, p. 118.

Dunque il narrare diventa “bisogno di conoscere, di conoscersi e di essere riconosciuto dall’altro”⁴⁸⁷; benché Di Lernia riconosca un limite assolutamente invalicabile ed incontestabile a ciò e cioè quella che “qualunque esperienza è sempre più ricca di qualunque narrazione.”⁴⁸⁸ Si genera così un “Sé-pubblico” attraverso la dimensione narrativa, razionale e relazionale dell’esperienza, mentre il “Sé-privato” è afferente alla “dimensione emotiva.”⁴⁸⁹ Ma se il pensiero ed il Sé-pubblico, afferma l’autore, si oggettivizzano e possono essere sottoposti a pratiche di “negoziamento del significato”, il Sé-privato, con la soggettiva emozione dell’esperienza vissuta, “non essendo oggettivabile, non può rendersi disponibile alla negoziazione e si dà in quanto tale.”⁴⁹⁰ Da ciò possiamo giungere a due conclusioni, non escludentesi l’una con l’altra, ma consequenziali l’una all’altra: la prima è che il vissuto personale diviene così “indiscutibile e si sottrae alla discussione sulla verità”, non è esprimibile ma è solo mostrabile; di conseguenza l’altra conclusione è che sul mio vissuto l’altro non può dispensare giudizi di valore, nemmeno dopo che io l’ho narrato ed egli l’ha ascoltato. Seguendo questa logica, posso asserire che le discriminazioni per orientamento sessuale e per identità di genere coinvolgono il Sé-privato, ed in quanto tali non possono essere accettate. Queste sono le uniche verità, quelle del Sé-privato dei singoli individui; i “sostantivi al posto della sostanza. Etichette che prendono il posto delle cose che dovrebbero, molto faticosamente, descrivere.”⁴⁹¹ Tutto ciò non merita di prevaricare sulla verità di ogni individuo, sulla verità della sua vita e della sua esperienza; uno schema linguistico non sarà mai sufficientemente capace di rappresentare il Sé-privato. “*La tua vita interiore sarà stata tanto molteplice quanto nel corso della giornata il mondo esterno*”, afferma Di

⁴⁸⁷ Ibidem.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 123.

⁴⁸⁹ Ivi, p. 124.

⁴⁹⁰ Ibidem.

⁴⁹¹ Ibidem.

Lernia.⁴⁹² Il Sé-pubblico è un riflesso di quest'ultimo, è la mia emozione che diventa politica. Il mio corpo dunque è politico.⁴⁹³

9.3 Ripensare la società.

Come afferma Casalini: “Riproduzione, sessualità e famiglia sono oggi toccate da trasformazioni radicali. Comprenderle è fondamentale, perché questi rimangono tre spazi chiave per arrivare a ridefinire libertà e autonomia in una prospettiva femminista capace di andare oltre, di superare, la tradizionale istituzionalizzazione della divisione dei ruoli tra uomini e donne, per aprirsi alla realtà di una pluralità di generi. Ognuno di questi spazi, famiglia, sessualità e riproduzione, presenta caratteristiche inedite rispetto al passato, che richiedono nuove categorie critiche, nuove griglie interpretative e soprattutto la capacità di resistere alla tentazione di risposte univoche e definitive. [...] Questa idea di libertà, intesa individualisticamente come assenza di interferenze che non siano consensualmente accettate, è attraente.”⁴⁹⁴ Attraente lo è sicuramente, se ciò consentisse di “ridefinire la famiglia a partire dalla centralità che in essa rivestono le relazioni di cura e intimità e il soddisfacimento di bisogni fisici ed emotivi”, trascendendo così da quella “superiorità morale riconosciuta al matrimonio eterosessuale e stabile”, il quale non ha solo discriminato le relazioni tra soggettività non

⁴⁹² Ivi, p. 188.

⁴⁹³ “Svelando il carattere “politico” della sfera privata, la letteratura femminista della c.d. seconda ondata si è interrogata non a caso su tre questioni principali: il controllo maschile sul corpo della donna e, in particolare, sul suo potere riproduttivo; il controllo della sessualità, una sessualità che doveva essere privatizzata, familiarizzata ed eterosessuale, con l’effetto di marginalizzare certe pratiche sessuali e di stigmatizzare i soggetti che le agivano, e infine l’ineguale divisione del lavoro di cura[...] L’attenzione per quanto accade nelle sfere della riproduzione, della sessualità e della famiglia, tuttavia, rimane cruciale, e forse non è mai stata tanto centrale come oggi, per comprendere le forme sfuggenti assunte dal neopatriarcalismo contemporaneo.” Casalini, B. (2011). *Libere di scegliere? Patriarcato, libertà e autonomia in una prospettiva di genere*, Etica & Politica/Ethics & Politics, 12(2), p. 333. Attraverso questo estratto del lavoro di Casalini, possiamo identificare quanto siano intersezionali le pratiche di liberazione dal potere patriarcale, dal momento in cui assumiamo il “patriarcato” come “il permanere di una gerarchia di genere che premia il sesso maschile”, nella veste nuova del “patriarcalismo: il patriarcalismo domestico, fondato sul contratto matrimoniale” eterosessuale. Ivi, p. 332.

⁴⁹⁴ Ivi, p. 334.

eteronormate, “ma ha portato spesso ad utilizzare nel discorso pubblico una retorica colpevolizzante verso le coppie divorziate e le madri sole.”⁴⁹⁵ Ci ritroviamo ad essere prima o poi tutti delle soggettività vulnerabili. Infatti, in accordo con Casalini, quando riporta il pensiero di Martha Fineman in merito alla vulnerabilità, condivido il valore universale di questa condizione, essere vulnerabili vuol dire essere esposti ad un rischio, cioè a “quella possibilità di essere feriti e danneggiati cui nessun essere umano può sottrarsi”, perché - così come il potere- “sfugge al controllo individuale e alla scelta” di subirne le conseguenze.⁴⁹⁶ Necessariamente quindi bisogna ripensare le istituzioni e la responsabilità legislativa dello Stato nei termini della vulnerabilità, ovvero spostando il focus delle politiche sociali; così il “soggetto vulnerabile andrebbe contrapposto al soggetto liberale quale figura universale”, dove per soggetto liberale l’autrice intende quel “soggetto autonomo e indipendente affermato dalla tradizione liberale”.⁴⁹⁷ Ciò non vuol dire incapacità di sapersi gestire autonomamente come soggettività all’interno delle relazioni sociali; non vuol dire che si è impossibilitati a superare la condizione di vulnerabilità sociale una volta acquisita, qualora diventasse condizione *conseguente a* e non condizione dell’essere. Ciò non vuol dire che l’individuo in sé è vulnerabile, ma se non prendiamo in considerazione i “vincoli imposti dalla posizione in cui il soggetto si colloca”, restiamo con un’idea di libertà che prescinde da ciò e “dà per scontato che il suo spazio aumenti con il moltiplicarsi delle opzioni che il soggetto ha di fronte a sé, senza andare ad interrogarsi sul significato e il valore dello spettro di scelte disponibili e sulle

⁴⁹⁵ Ivi, p. 357.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 359. Cfr. M. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, “Yale J.L. & Feminism”, 20 (2008-2009), pp. 1-23; l’autrice cita le pp. 9-10-11.

⁴⁹⁷ Ivi, p. 360. Secondo Casalini, che riprende sempre la tesi della Fineman, lo Stato liberale è generatore da sé di diseguaglianze nel momento in cui considera essere il soggetto stesso, a causa delle sue scelte, a permanere in una diseguaglianza sociale. Perciò per “contribuire allo sviluppo delle capacità di autonomia e autodeterminazione dei soggetti uno Stato che prenda sul serio la condizione umana universale della vulnerabilità deve fornire alcuni *assets* fondamentali in termini di risorse fisiche, umane e sociali. Il principio liberale della non interferenza dello Stato nella vita dei cittadini poggia su un’idea di autonomia individuale che le teoriche femministe hanno contribuito a svelare nei suoi tratti “irrealistici e irrealizzabili”, proprio ponendo l’attenzione” sulla nostra umana vulnerabilità. Ivi, pp. 360-361.

condizioni della scelta”.⁴⁹⁸ Come afferma Casalini, non si può demandare ad “ogni singolo essere umano, la totale responsabilità di un destino che non è mai totalmente nelle sue mani.”⁴⁹⁹

Il liberalismo può rimanere sempre la nostra teoria di riferimento, a patto che accettiamo di superare il *neutral liberalism*, a favore di un *moral liberalism*⁵⁰⁰, dove il primo ritrova in un ordine socio-politico giusto e liberale, il consenso unanime dei consociati, in merito alla “concezione del bene”. Per questa circostanza non può dunque che porsi come neutrale.⁵⁰¹ Questa distinzione di Carlos A. Ball, riportata da Dieci evidenzia come liberalismo neutrale “esclude completamente ogni tipo di “*questions of the good*” nell’ottica di un pensiero politico liberale che contempla unicamente valori politici neutrali.” Diversamente il c.d. liberalismo morale, cioè l’approccio più adottato dai sostenitori del riconoscimento dei diritti LGBTQI+, “che, pur tenendo in grande considerazione i principi di tolleranza ed eguaglianza, si preoccupa di identificare una particolare concezione del bene, consistente nella necessità, in capo a tutti gli individui, di condurre vite pienamente umane.”⁵⁰²

⁴⁹⁸ Ibidem. L’autrice continua affermando che in questa visione limitante e che prescinde dalla relazionalità delle identità, “il soggetto autonomo è concepito [erroneamente] come sempre in grado di assumere una distanza assoluta da vincoli, condizionamenti e relazioni, come capace di vedere in modo distaccato e astratto i propri interessi e i propri fini. [...] Gli altri, e lo Stato, sono solo un potenziale ostacolo e una fonte di possibili interferenze, da cui l’individuo cerca in primo luogo di proteggersi.” Ivi, pp. 361-362. Tutto ciò a mio avviso, non è errato completamente, ma se non c’è un ripensare diverso delle scelte politiche, condivido con Casalini che questa “concezione dell’autonomia” rimarrà “chiaramente un’astrazione”; diversamente ripensare le politiche sociali deve andare di pari passo al ripensamento dell’autonomia, vuol dire ripensare lo spazio pubblico e lo spazio privato contemporaneamente ed “in termini più realistici, che riportino il soggetto nella rete di relazioni in cui acquista senso il suo agire [...]. Questa duplice necessità – afferma Casalini- di non rinunciare all’autonomia, e in particolare all’autonomia sul proprio corpo, e al tempo stesso di riarticolargli e ripensarla è ben formulata da Judith Butler quando scrive: “È importante affermare che i nostri corpi sono in un certo senso *nostri* e che siamo legittimati a reclamare ogni diritto di autonomia su di essi.” Ibidem.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 364.

⁵⁰⁰ Dieci, A. (2012), *Moral or Neutral Liberalism? Argomentazioni filosofico-normative a confronto nel dibattito statunitense sul same-sex marriage*, p. 260.

⁵⁰¹ Ivi, p. 257.

⁵⁰² Ivi, p. 263. Corsivo mio. Nell’opera *The Morality of Gay Rights* (2003), l’autrice dichiara che Ball analizza il pensiero filosofico-politico di alcuni tra i maggiori pensatori contemporanei “secondo una prospettiva “*gay rights oriented*”, cioè volta ad incorporare la nozione di “good” e “valuable” nella filosofia dei *gay rights*, senza perdere di vista o compromettere i tradizionali

Un particolare riferimento viene fatto da Dieci, soprattutto alle teorie perfezioniste del pensiero liberale contemporaneo, le quali, declinate all'interno della teoria del bene, si caratterizzano per l'accezione del bene come ciò che è "buono per gli esseri umani in quanto tali", cioè quello che è necessario aggiungerei io, per lo "sviluppo della natura umana", superando così la caratterizzazione soggettiva del "bene per qualcuno".⁵⁰³ In Italia, le teorie perfezioniste più rappresentative di questo filone di pensiero, sono state elaborate da Michele Mangini, "nell'ambito dei beni dell'agire, come guida alle virtù individuali, sia nell'ambito del perfezionismo civico, come criterio di valutazione delle istituzioni e delle politiche pubbliche."⁵⁰⁴

Secondo l'autrice, Mangini si allontana dalla netta separazione rawlsiana tra il giusto ed il bene, che a suo dire "riproduce la contrapposizione tra altruismo ed egoismo, riducendo il ruolo del bene a vantaggio della teoria della giustizia" e, si accosta invece alle posizioni di Joseph Raz, che a suo dire "ha cercato di «restituire dignità alla teoria del bene, separando il benessere dall'interesse personale e legando il primo a valori intrinseci»."

valori liberali di autonomia ed eguaglianza." La prima premessa è che il concetto di moralità applicata alle istituzioni "non consiste nel consentire agli individui di optare per una certa scelta – quella del matrimonio ad esempio – nell'ottica di obbligarli a condurre una vita moralmente buona o virtuosa, ma piuttosto nell'assicurare che le condizioni sociali e le politiche pubbliche riservino agli individui opportunità sufficienti per permettere loro di soddisfare quei bisogni e quelle potenzialità che sono alla base di ogni essere umano, evitando di escludere gruppi di individui semplicemente sulla base del fatto che la società disapprova moralmente la loro condotta." La seconda fondamentale premessa del lavoro di Ball, "non è altro che una specificazione della prima", afferma l'autrice; "mentre durante la prima fase del *Gay Rights Movement*, caratterizzata dalla lotta per la riduzione dell'interferenza statale nella vita privata e dalla conquista di legislazioni antidiscriminatorie, una "moralità politica" governata dai principi di liberalismo neutrale era tutto ciò a cui si poteva aspirare, nel momento in cui la discussione si focalizza sul riconoscimento delle *same-sex relationships*, il *neutral liberalism* mostra tutti i suoi limiti e le sue inadeguatezze. Secondo Ball, infatti, è necessario superare la visione propria dei cosiddetti *libertarian liberals*, secondo i quali sussiste in capo allo Stato semplicemente un *dovere di non interferenza* nei confronti di atti e relazioni sessuali consenzienti – il cosiddetto "right to be left alone" – per abbracciare invece un liberalismo che contempi un *obbligo positivo* in capo allo Stato, consistente nella creazione delle necessarie condizioni e strutture per il riconoscimento e il supporto di «good and valuable intimate relationships», nel rispetto di un'autonomia e di una libertà direttamente connessa ad un'intimità fisica e psichica." Ivi, pp. 263-264

⁵⁰³ Ivi, pp. 257-258

⁵⁰⁴ "Mangini si concentra sulla definizione di benessere, accostando la posizione di Joseph Raz alle teorie eudemonistiche classiche, concludendo che la scissione tra moralità e teoria del bene, a partire da Rawls, è molto limitante sia sul piano etico sia sul piano politico." Ivi, p. 258.

Queste riflessioni, secondo Dieci, assumono “un ruolo centrale nell’analisi di alcune tra le principali questioni etico-giuridiche delle società pluraliste contemporanee, tra cui quella del riconoscimento delle relazioni tra individui dello stesso sesso.”⁵⁰⁵

Come scrive Nussbaum⁵⁰⁶, se ora il “disgusto” per le persone omosessuali- sempre nella sua accezione di termine comprensivo di tutte le soggettività non eterosessuali- è largamente considerato inaccettabile, ciò non toglie che questa “emozione politica” non influenzi più l’atteggiamento ed i comportamenti di molti altri individui. Il suo monito deve rimanere sempre vivo e chiaro in tutti noi: “Dobbiamo quindi cercare di comprendere il disgusto e i suoi sostenitori meglio che possiamo prima di descrivere la «politica dell’umanità» verso la quale stiamo forse muovendo.”⁵⁰⁷ Il disgusto

⁵⁰⁵ Ivi, pp.258-259. Il riferimento della azione riportata da Dieci è nella nota n°10 della p. 259 in merito a “Mangini (2004), pp. 83-85. Cfr. Verza (2000), 1-84. L’autrice affronta la questione del rapporto tra il giusto e le diverse concezioni del bene, tra pluralismo, neutralità e tolleranza, affermando che mentre il concetto di neutralità si definisce al negativo, perché implica una non assunzione di posizioni etiche, quello della tolleranza parte proprio da queste posizioni. L’autrice aggiunge poi che, anche nel caso in cui ci si limitasse a considerare solo le “concezioni del bene ragionevoli”, cioè quelle sostenute secondo buona fede, nonché secondo forme di ragionamento generalmente accettate, la tendenza dei vari individui nel confrontarsi rispetto alle questioni morali sarà quella del disaccordo: «John Rawls ha chiamato tale fenomeno di disaccordo ragionevole *il fatto del pluralismo* – o, meglio – *il fatto del pluralismo ragionevole*». Cfr. anche Galeotti (1997), 223-235, dove l’autrice specifica che se per pluralismo si intende non solo una pluralità di differenti e contrastanti concezioni del bene ma soprattutto pluralità di gruppi e culture, allora la tolleranza pubblica di tali differenze diventa un gesto pubblico simbolico dell’inclusione di tali identità differenti e l’argomento a supporto della tolleranza pubblica trova così fondamento in ragioni di giustizia.”

⁵⁰⁶ Nussbaum, M. C. (2011). *Disgusto e umanità: l’orientamento sessuale di fronte alla legge*. Con un saggio di Vittorio Lingiardi e Nicla Vassallo, trad. ita. a cura di Stefania de Petris. Il Saggiatore, Milano, pp. 75-76

⁵⁰⁷ Ivi, p. 76. La retorica del “disgusto” di cui Nussbaum ci racconta in questo suo volume è in riferimento principalmente al lavoro di Paul Cameron, fondatore e presidente del Family Research Institute, un ente [privato e sconosciuto dall’Apa] che pubblica continuamente scritti [...]. Uno dei più prolifici e noti oppositori dei diritti dei gay” in America. Nussbaum specifica che la retorica, spesso influente “usata da Cameron ha un duplice obiettivo: ispirare semplice repulsione e disgusto per gli uomini gay, e legare le loro pratiche all’idea di malattia e di pericolo. Di conseguenza, l’epatite B e l’Aids sono spesso descritti come probabili conseguenze del comportamento ipoteticamente disgustoso. L’appello alla paura della malattia contiene un riferimento ulteriore al disgusto: in questa descrizione le malattie sono trasportate da «germi» e «patogeni», e i lettori sono portati a immaginare microbi disgustosi che strisciano via dal corpo dell’uomo gay per arrivare nei loro corpi (ipoteticamente) puliti. Di fatto, l’omosessualità stessa diventa ben presto uno di quei microbi disgustosi: «L’omosessualità» scrive Cameron «è un

e la vulnerabilità, si implicano l'un l'altro più di quanto non pensassimo; ma questo accostamento muta il senso di cura insito nel concetto di vulnerabilità, lo rende qualcosa di negativo. Le società indirizzano queste emozioni solitamente verso “oggetti primari”, e queste avversioni, afferma Nussbaum, “hanno quasi certamente una base evolutiva, rafforzata dal processo di apprendimento: i bambini non manifestano disgusto fino ai due o tre anni, quando imparano a usare il water. Questo significa che la società ha modo di dare forma e significato all'emozione, indirizzandola verso certi oggetti piuttosto che altri, come accade per la rabbia e la compassione.”⁵⁰⁸

Tale emozione politica viene dunque utilizzata come strumento sovversivo della razionalità; Nussbaum lo definisce “uno strumento euristico utile”, da rivolgere verso quegli oggetti primari, nel nostro caso le soggettività LGBTQI+, il quale ci permette di semplificare la nostra realtà nel momento

appetito contagioso, con conseguenze personali e sociali». Ivi, p. 78. Anche l'Asa (American Sociological Association), come riporta Nussbaum “ha scritto: «Il dottor Cameron ha ripetutamente equivocato e mistificato la ricerca sociologica su sessualità, omosessualità e lesbismo». Nemmeno una delle sue analisi è stata pubblicata su una rivista scientifica rispettabile, con standard di referaggio rigorosi. E tuttavia gli scritti di Cameron continuano a essere continuamente utilizzati nella battaglia per limitare i diritti dei gay e sono spesso usati persino dai tribunali.” Ivi, p. 79

⁵⁰⁸ Ivi, p. 85. Nussbaum, nel tentativo di affidarci un'immagine di ciò che è considerato idealmente come disgustoso si affida ai risultati di “un'importante ricerca sperimentale dello psicologo Paul Rozin e di alcuni colleghi” i quali hanno dimostrato di quanto in definitiva il disgusto abbia “una forte componente cognitiva.”

“Ciò che le persone trovano disgustoso dipende fondamentalmente dall'idea che hanno dell'oggetto. Il disgusto dunque non è semplicemente un'avversione dei sensi [...] non coincide neppure con il senso del pericolo [...]. Il disgusto, rileva Rozin, riguarda i confini del corpo. Il suo elemento fondamentale è l'idea di contaminazione: la persona disgustata si sente infettata dall'oggetto, pensando che sia in qualche modo penetrato nel suo sé. [...] I cosiddetti oggetti primari del disgusto sono quelli che ci ricordano l'animalità e la vulnerabilità umana: feci, altri fluidi corporei, cadaveri, animali, insetti soprattutto, dotati di caratteristiche analoghe (viscidi, sporchi, puzzolenti). Rozin conclude che sono la sporcizia e il tanfo dell'umanità stessa a fare da sottofondo a tutte le manifestazioni più circoscritte del disgusto. Non tutti gli aspetti della nostra animalità sono disgustosi: forza e velocità, per esempio, non lo sono.” (pp. 84-85). Difatti, la forza e la velocità sono virtù associate solitamente all'immagine della persona eterosessuale, al concetto di machismo richiesto negli uomini soprattutto, e che quindi per una proprietà inversa, gli uomini omosessuali non posseggono, secondo altri. Ma sono anche due delle diverse virtù che Nietzsche rintracciò come facente parte della morale aristocratica che contrastava fortemente la “morale del gregge”, ove per la prima queste qualità erano appartenenti all'uomo buono e giusto. Ogni periodo storico, ogni cultura, ogni teoria ed ogni pensatore, ha rivalutare a suo favore o meno queste virtù, rendendo anch'esse vulnerabili nella loro accezione. Utilizzate prima dalla morale aristocratica nietzschiana, poi oggi dalla morale civile di derivazione cattolica, riflettono la torsione del potere sulla parola ad uso del dominio.

in cui non vogliamo trovarci del tempo sufficiente per realizzare “un’analisi approfondita” della realtà che ci circonda. “Il disgusto passa quindi da un oggetto all’altro in modi che sfuggono al controllo del fondamento razionale.”⁵⁰⁹ Questo disgusto esteso all’interno delle relazioni sociali, Nussbaum lo chiama “disgusto proiettivo”; esso determina le norme sociali secondo cui ai membri di una stessa comunità viene insegnato chi identificare, tra i loro simili, come disgustoso. L’autrice parla di uno stratagemma, utilizzato dalla classe dominante, per proteggersi “dalla paura della sua stessa animalità: se questi semiumani stanno tra me e il mondo dell’animalità disgustosa, io sono più lontano dall’essere mortale/decadente/puzzolente/viscido. Il disgusto proiettivo raramente ha un legame attendibile con il pericolo vero e proprio, si nutre di fantasia e produce subordinazione.” Benché Nussbaum riconosca come sia fondamentale un “bisogno umano” identificare sé stessi ed il proprio gruppo di appartenenza “come puri e gli altri come impuri”, ciò comporta una distorsione nel rapporto “con l’equità sociale”.⁵¹⁰

Credo sia una lucida lettura dei sentimenti politici che tutt’ora persistono anche in Italia, e sui quali si basano molte delle posizioni discriminatorie verso le persone omosessuali, trans, ma anche immigrati, rom, *clochard*, etc. Questo disgusto proiettivo, sulla base di quanto appena detto, secondo Nussbaum, riproduce una “duplice fantasia: sulla sporcizia dell’altro, e sulla propria purezza.” Entrambi gli assunti sono falsi – falsificabili e falsificati- ma la conseguenza rimane unica: quella di “una politica di tipo gerarchico.” Sebbene, riconosce l’autrice, questo non sia l’unico modo per stigmatizzare “le minoranze vulnerabili”, esso è comunque “potente e cruciale”, non dobbiamo perciò sorprenderci se “la sessualità sia un ambito nel quale il disgusto compare di frequente” ed abbia anche “un ruolo prominente nel campo sessuale”.⁵¹¹ Così potremmo anche spiegarci

⁵⁰⁹ Ivi, p. 86.

⁵¹⁰ “Il disgusto proiettivo (che implica la proiezione delle caratteristiche del disgusto su un gruppo o un individuo) assume svariate forme, ma implica sempre un qualche tipo di associazione tra il gruppo ipoteticamente disgustoso e gli oggetti primari del disgusto.” Ibidem.

⁵¹¹ “I membri di quasi tutte le società identificano un gruppo di attori sessuali come disgustosi o patologici,

perché “il corpo dell’uomo gay sia stato un oggetto cruciale dell’ansia da disgusto, soprattutto per gli altri uomini”, mentre donne eterosessuali, al massimo “possono aver provato sentimenti negativi verso gli uomini gay – ancora una volta paura, indignazione morale, ansia – ma hanno sperimentato più raramente sentimenti di disgusto.” Così accade anche nei confronti delle identità trans*. Diversamente per le donne identificate come lesbiche, ciò che si può provare è “paura, indignazione morale o ansia generalizzata, ma sono state raramente oggetti di disgusto.”⁵¹² Mentre per gli uomini eterosessuali il pensiero di una donna lesbica non allude a nulla di tutto ciò, semplicemente ricade in un desiderio erotico- tendenzialmente pornografico- in vista di un loro soddisfacimento delle pulsioni sessuali. Nussbaum riconosce che “questo tipo di disgusto verso gli oggetti primari esercita già correttamente un ruolo limitato nel diritto”, poiché il disgusto proiettivo non supera “l’esame del controllo del fondamento razionale”, tutto ciò in ambito legislativo non è giustificabile. Non è solo “un’emozione che ci incoraggia ad accettare gerarchie e confini non giustificabili nei termini di una tradizione politica fondata sull’eguale rispetto”, per di più posso ragionevolmente asserire sulla base della mia tesi, che “il disgusto non offre alcuna buona ragione per limitare libertà o compromettere principi di uguaglianza che sono protetti dalla Costituzione.”⁵¹³

9.4 Amore o giustizia?

Per non cadere nella banalità delle esaltazioni dei sentimenti, come direbbe Ricoeur, alla guida della politica servirebbero scelte che si basino su di un approccio dialettico-interpretativo tra l’amore e la giustizia.⁵¹⁴ E se

in contrasto con quelli «normali» o «puri» (una categoria che il più delle volte include loro stessi e il loro gruppo).” Ivi, p. 87.

⁵¹² Ivi, p. 88.

⁵¹³ Ivi, pp. 89-90.

⁵¹⁴ Perché l’amore parla secondo Ricoeur, ma “in un’altra specie di linguaggio rispetto alla giustizia.” Ricoeur, P., (2000). *Amore e giustizia*. A cura di Ilario Bertolotti. Morcelliana, Brescia, p. 10.

sostituissimo all'analisi etica, come "classificazione concettuale"⁵¹⁵ della pratica sociale, un'analisi basata sullo statuto dell'amore? "Il comandamento che precede ogni Legge è la parola che l'amante rivolge all'amata: «Amami!».⁵¹⁶ Ricoeur afferma che è "scandaloso" l'imperativo kantiano, in un sentimento come quello dell'amore, perché esso è "oggetto e soggetto del comandamento", ed in questo modo l'imperativo «Amami!» ha un senso in quanto il suo uso è "*poetico*", è lodevole, è una benedizione, è un inno. Perciò in questi termini "il comandamento d'amore si rivela irriducibile, nel suo tenore etico, all'imperativo morale", inteso quello kantiano equiparato "all'obbligazione, al dovere, in riferimento al recalcitrare delle inclinazioni umane."⁵¹⁷ Dell'amore Ricoeur non vuole cogliere il contenuto normativo, vorrebbe andare oltre, vorrebbe trovare una terza via tra l'amore e la giustizia; ma trovo fondamentale come egli riconosca nell'amore la capacità di provare ed esprimersi in metafore; ha un dinamismo intrinseco che lo rende "capace di mobilitare una varietà di affetti" dalle polarità opposte; questo dinamismo è la "contropartita linguistica nella produzione" di svariate espressioni le quali esibiscono le varie modalità dell'amore. Attraverso il "processo di metaforizzazione", l'amore erotico "diventa capace di *significare* più che sé stesso" e di indicare altre qualità di sé.⁵¹⁸ Nella differenza tra amore e giustizia, Ricoeur ricorda che il primo "non argomenta" a differenza della seconda, che possiede invece "una struttura argomentativa", ed è ben visibile "come né le circostanze della giustizia [intesa come apparato sociale] né i suoi canali siano quelli dell'amore."⁵¹⁹ La giustizia sarebbe capace d'innalzare all'infinito i suoi argomenti, perché vi è sempre un "«ma»", come quando troppo spesso ci sentiamo dire: «non sono razzista ma...»; è lo stesso confine tra l'ideale di giustizia e l'amore, "è meno facile da rintracciare".⁵²⁰ Se non addirittura in alcuni aspetti, le due forze si oppongono tra loro: difatti, nella concezione distributiva rawlsiana, la società non esisterebbe senza individui

⁵¹⁵ Ivi, p. 13.

⁵¹⁶ Ivi, pp. 15-16.

⁵¹⁷ Ivi, p. 17.

⁵¹⁸ Ivi, pp. 18-20.

⁵¹⁹ Ivi, p. 24.

⁵²⁰ Ivi, pp. 25-26.

e “gli individui non avrebbero alcuna esistenza sociale senza la regola di distribuzione che conferisce loro un posto nell’insieme.”⁵²¹ Così la giustizia diviene pratica sociale e virtù di sé stessa, a mio avviso; Ricoeur ricorda che il giusto diventa l’*eguale* – trattamento dinanzi alla legge-. Ma l’idea del *maximin* di Rawls non può essere applicata per le ingiustizie a sfondo omobi-transfobico, perché questo principio non va ad eliminare gli svantaggi, ma nella semplice equazione dell’aumento “dei vantaggi per i più favoriti”, deve essere compensato con una “diminuzione degli svantaggi per i più sfavoriti”.⁵²² È appunto una compensazione. Se l’idea di giustizia distributiva assegna formalmente il compito alla pratica sociale della giustizia “di mantenere le pretese di ciascuno [delle parti rivali] nei limiti, in modo che la libertà dell’uno non nuoccia a quella dell’altro”⁵²³, noi ci troviamo di fronte a due possibilità: la prima è che essa non venga realmente applicata, e che rimanga sempre il gruppo egemone e dominante a decidere quali siano questi limiti che l’altra parte non possa e non debba superare. La seconda possibilità è il concetto di distribuzione rawlsiano, assoggettato comunque alla morale civile e religiosa prevalente in quel contesto sociale. Mentre, per evitare le discriminazioni di cui sopra, basterebbe privilegiare il concetto di “eguaglianza dei diritti”, nei termini sia aritmetici, afferma Ricoeur, che in quelli “proporzionali dei vantaggi e degli impegni in una ripartizione diseguale”. Così, una volta che siano state fornite eguali “*chance*” a tutti, nei termini dell’autodeterminazione, questo sì, diventa “certamente fonte di coesione sociale”.⁵²⁴ L’ipotesi di Ricoeur è che invece l’idea di giustizia di Rawls miri a creare “una società ove il sentimento di reciproca dipendenza” e di coesione sociale, rimarrebbe comunque “subordinato a quello di reciproco disinteresse”; non per questo la formula rawlsiana dell’ “*interesse disinteressato*” è alla base della formulazione del contratto originario tra gli individui dietro l’artificio espositivo del velo d’ignoranza. Benché l’idea di reciprocità sia comunque presente, essa per una “giustapposizione di

⁵²¹ Ivi, p. 27.

⁵²² Ivi, p. 28.

⁵²³ Ivi, p. 29.

⁵²⁴ Ibidem.

interessi”, impedisce il riconoscimento di un’autentica “solidarietà in cui ciascuno si sente *in debito* verso ognuno.”⁵²⁵ Il debito non è solo un concetto economico, è anche quel sentimento che muove la dialettica delle pari opportunità per tutti, nel senso che se io fossi una persona realmente coscienziosa, altruista, responsabile ed amorevole verso l’altro, farei di tutto affinché anche l’altra persona potesse ricevere le stesse possibilità di vita che ho ricevuto io; non nel senso di opportunità livellate ed uguali per tutti, ma nel senso che ognuno potrà, se vorrà, autodeterminarsi come meglio preferisce disponendo, di tutte le possibilità e di tutti gli strumenti necessari per farlo (così come, per esempio una persona eterosessuale, può decidere di fare in termini procreativi). Similmente, ciò che l’autore chiama *economia del dono*.

Ricoeur asserisce che sia l’amore che la giustizia, benché opposte l’una all’altra, siano rivolti entrambi verso l’azione, ognuno a proprio modo, generando una tensione, all’interno della quale egli cerca d’addentrarsi. Ricoeur reperisce il “paradigma di tale tensione vivente”, nella prassi biblica di Luca e Matteo; in particolar modo, mi colpisce la potenza del versetto di Luca 6 (31), riportato nel testo: “«Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»”.⁵²⁶ Ciò che lui definisce “economia del dono”, è qualcosa di “*sovra-etica*”, all’interno del quale rintraccia nel “predicato «buono»” una derivazione divina, il “simbolismo della creazione” e, per questa caratteristica tutte le creature; “l’amore del prossimo, nella forma estrema dell’amore per i nemici, trova nel sentimento sovra-etico” il primo legame dell’economia del dono, dal quale dipende anche “il rapporto dell’uomo con la Legge e la giustificazione”.⁵²⁷ La regola di giustizia, espressa dalla logica dell’equivalenza rawlsiana, come ipotizzato da Ricoeur, potrebbe essere sostituita da quella che lui definisce “la Regola d’oro”⁵²⁸, la quale riconcilia in sé la logica dell’equivalenza- che governa l’etica

⁵²⁵ Ivi, p. 30.

⁵²⁶ Ivi, p. 32.

⁵²⁷ Ivi, pp. 33-34.

⁵²⁸ La logica della sovrabbondanza implicita nel comandamento d'amore -"amate i vostri nemici", Luca 6, versetto 27- e la logica dell'equivalenza racchiusa nella Regola d'oro- "ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro" Luca 6, versetto 31, p. 32.

quotidiana- e quella della reciprocità, grazie alla reinterpretazione che ci fornisce il comandamento dell'amore – “Amami!”-, “in forza del suo statuto sovra-etico”, il quale accede alla sfera dell'etica attraverso quei comportamenti “paradossali ed estremi” come il “porgi l'altra guancia”.⁵²⁹ Difatti “senza il correttivo del comandamento d'amore”, afferma Ricoeur, la Regola d'oro sarebbe formalizzata come una “massima utilitaristica, la cui formula *do ut des*, io do affinché (*pour que*) tu dia”; per ovviare a ciò servirebbe sostituire *affinché* con *poiché* - “dona *poiché* ti è stato donato”⁵³⁰-. Quindi, ama gli altri come tu stesso uomo sei stato amato da Dio, e dona agli altri tutto ciò che a te è stato donato dagli altri e da Dio, senza aspettarti nulla in cambio e senza aspettare che gli altri lo facciano prima di te. Non togliere nulla agli altri di ciò che non vorresti fosse tolto a te.

È possibile istituire questa nuova “regola di giustizia” come una “massima d'azione”? “Anche il calcolo rawlsiano del *maximin* non rischia, in ultima istanza, di apparire come la forma dissimulata di un calcolo utilitaristico?”⁵³¹ Già lo stesso Rawls afferma che l'ingiustizia è “il fatto che alcuni abbiano meno affinché altri prosperino”, anche se ciò può essere utile;

⁵²⁹ “Questi impegni eccezionali ed estremi, sono stati assunti da san Francesco, Gandhi, Martin Luter King.” Ivi, p. 39.

⁵³⁰ Ivi, p. 40.

⁵³¹ Ricoeur afferma che se il nostro senso di giustizia, in riferimento a quello rawlsiano ove la cooperazione è auspicata, se lasciata a sé stessa, tenderà ad essere subordinata alla competizione. Se il nostro senso di giustizia non è “toccato e segretamente sorvegliato” dalla poetica dell'amore, il secondo principio di giustizia di Rawls- l'eguaglianza aritmetica dei diritti e proporzionale dei vantaggi- rischia di divenire una variante sublimata dell'utilitarismo: scegliere opportunisticamente di massimizzare il “vantaggio medio per il maggior numero” di persone, “al prezzo del sacrificio per un piccolo numero (e a cui questa sinistra implicazione dell'utilitarismo deve restare dissimulata).” Ivi, pp. 43-43. Lo stesso Rawls invece asserisce l'inverso, quando afferma: “una volta che i principi di giustizia siano visti come risultato di un accordo originario in condizioni di eguaglianza, resta impregiudicato se il principio di utilità verrà riconosciuto. Di primo acchito sembra molto improbabile che persone che si considerano eguali, reciprocamente legittimate a far valere le proprie pretese, si accordino su un principio che può ridurre le aspettative di alcuni semplicemente per ottenere una maggiore quantità di benefici per altri. Poiché ognuno desidera proteggere i propri interessi e la capacità di promuovere la propria concezione del bene, nessuno ha delle ragioni per subire una duratura perdita personale allo scopo di aumentare il livello generale di utilità. In mancanza di solidi e durevoli sentimenti di carità, un essere razionale non accetterebbe una struttura di base semplicemente perché massimizza la somma algebrica dei vantaggi, senza curarsi degli effetti permanenti sui suoi interessi e diritti fondamentali.” Rawls J. (2008) *Una teoria della giustizia*. Milano, Feltrinelli, p 35.

mentre “i maggiori benefici ottenuti da pochi non costituiscono un’ingiustizia”, sempre però con la condizionale che la situazione di quest’ultimi migliorerà.⁵³²

Ricoeur afferma che tutto sommato vige “affinità” non dichiarata “tra il secondo principio di giustizia e il comandamento d’amore” nell’*equilibrio riflessivo* rawlsiano; e proprio perché per sua natura “l’amore è sovra-morale, esso entra nella sfera pratica ed etica solo sotto l’egida della giustizia” e dalla loro “azione sinergica”.⁵³³

Quindi, afferma Ricoeur, il “comandamento dell’amore”, riesce a sospendere il giudizio etico di una regola di giustizia incline all’utilitarismo, e l’equilibrio riflessivo, criterio che garantisce la proceduralità nella scelta dei principi di giustizia di Rawls, rimarrà vigile ed attivo nel mantenere stabile quel bilanciamento precario che sussiste tra la logica della sovrabbondanza e la logica dell’equivalenza, “perfettamente praticabile” nella quotidianità. Ed inoltre, a favore della tesi da me riportata per un contrasto alle forme discriminatorie per orientamento sessuale e di genere, Ricoeur afferma che “l’incorporazione tenace” di una sempre più presente qualità come la “compassione” e la “generosità in tutti i nostri codici- dal Codice penale alle norme di giustizia sociale- “costituirebbe nonostante le difficoltà, “un compito perfettamente ragionevole” ed a suo dire, “interminabile”.⁵³⁴

In effetti, questo ci può far pensare ai limiti verso cui è esposta la teoria della giustizia distributiva, in termini di diritti per le persone che non rientrerebbero nell’eteronormatività, dato che nella sua impostazione normativa non applica il “comandamento dell’amore e la Regola d’oro” come criterio di scelta; quest’ultimo potrebbe risultare più accettabile invece per rifondare nuove radici di una società in cui ognuno si riconosca “nell’economia del dono”, vicendevolmente debitori”- da cui insorge la cooperazione intersoggettiva-”⁵³⁵. Renderlo però “statuto normativo” farebbe disperdere il

⁵³² Ivi, pp. 35-36.

⁵³³ Ricoeur, P., (2000). *Amore e giustizia*. A cura di Ilario Bertoletti, Morcelliana, Brescia, pp. 43-44

⁵³⁴ Ivi, pp. 44-45.

⁵³⁵ Ivi, p. 56.

suo originale intento di fraternità democratica, verso cui anche Rawls tendeva.⁵³⁶

“L’amore, nella sua verità, è infatti ribelle a tutte queste norme del mondo contemporaneo - il mondo del capitalismo globalizzato – proprio perché non è un semplice patto di gradevole coesistenza tra individui, ma l’esperienza radicale, forse la sola, a questo punto, dell’esperienza dell’Altro.”⁵³⁷ Han difatti nella sua tesi afferma che nel momento in cui il mondo si preoccupa solo di trovare “consensi” attorno a questa “esperienza assoluta dell’alterità”, si rende l’Eros agonizzante, lo si soffoca; così per (ri)rendere “costitutiva l’esperienza erotica” bisogna sottrarsi al potere. L’autore sostiene che: “Solo attraverso l’*impossibilità-di-potere*, l’Altro può manifestarsi”.⁵³⁸ L’annullamento, anzi “l’atopia dell’Altro”, è davvero l’unico modo per rivitalizzare l’eros e sottrarlo alle forze del potere coercitivo delle nostre società ancora troppo borghesi e capitalistiche?

Sulla base della “non teoria” espressa in precedenza, possiamo rinvenire quel *file rouge* che consente di affermare con ulteriore forza la necessità di slegare il concetto di *amore, relazione, reciprocità ed eros* da tutto ciò che rientra nei costrutti identitari; solo così possiamo pensare, e non solo più teoricamente ma anche in una applicazione concreta, al distacco progressivo dei soggetti discriminati, ed edificati in contesti di vita reale, verso una ricollocazione in “luoghi-non identitari”. L’amore serve anche come contrasto al narcisismo individuale, e la libido che è “investita, in via

⁵³⁶ Le proibizioni dei soli rapporti omosessuali (uomo-uomo), così come i rapporti eterosessuali durante il periodo del mestruo per la donna, hanno origine tra l’altro nell’Antico Testamento, nel Levitico. Nel Nuovo Testamento invece tra le lettere di S. Paolo nello specifico nelle Lettere ai Galati si supera anche in parte sia la tradizione patriarcali che i ruoli predeterminati di genere in una profonda ed inclusiva affermazione: “Non c’è più giudeo né greco; non c’è più schiavo né libero; non c’è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa.” (Lettera ai Galati 3:28,29). Le proibizioni non presenti delle relazioni omosessuali tra donne invece nel Levitico rinforzerebbe l’idea a mio avviso, che le relazioni omoerotiche sarebbero considerate abominevoli e degradanti perché minavano al ruolo di genere maschile come guida e capo religioso-sociale-politico, alla complementarità quindi dei ruoli sociali: l’uomo non poteva “femminilizzarsi”.

⁵³⁷ Così afferma Alain Badiou nella prefazione: *Reinventare l’amore* in Han, B. C., trad. it. (a cura di) Buongiorno, F. (2013). *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo, p. 7.

⁵³⁸ Ivi, pp. 8-9

primaria, nella propria soggettività” viene delimitata da sé stessi in primis; il soggetto narcisista inoltre non è solo capace di ciò, ma è anche “incapace di riconoscere l’Altro nella sua alterità e di accettare questa alterità; per lui ha senso solo ciò in cui può riconoscere, in qualche modo, sé stesso.” Esso è addirittura “*senza mondo*”, depresso, che sprofonda nella sua stessa ombra ed “abbandonato dall’*Altro*”⁵³⁹, come disgrazia peggiore. Il narcisista cerca conferme di sé nell’altro, annientando la logica del riconoscimento dell’alterità, invocata in precedenza; succede che l’altro, venendo privato della sua alterità, “si degrada a specchio del soggetto” narcisista. Questa logica è quella del “soggetto di prestazione” narcisistico⁵⁴⁰, di coloro che annullano l’altro, annullano l’alterità e, cercano negli altri solo la conferma di quello che vorrebbero fosse il loro essere; vedono negli altri ciò che vorrebbero vedere in loro stessi. Nel momento in cui si lascia entrare in gioco anche l’Eros, viene resa possibile l’esperienza dell’altro, trasformando il soggetto narcisistico in “soggetto d’amore”, il quale “sperimenta un peculiare *indebolimento*”, avviene l’autonegazione del sé, che in realtà non è un vero e proprio depotenziamento: vige sempre “un sentimento di potenza”, che “non è la *prestazione propria* del soggetto, bensì il *dono dell’Altro*.”⁵⁴¹

Ma, all’interno del capitalismo “*colpevolizzante*” del “regime neoliberale”, si nasconde la struttura costringitiva del “tu puoi”, il quale, secondo Han, genera più costrizioni del “tu devi”; per questo l’autrice accusa Foucault di non aver appreso appieno “la struttura di violenza e costrizione del dogma neoliberale della libertà.”⁵⁴² Così tu, soggetto di prestazione,

⁵³⁹ Ivi, p. 19.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 20.

⁵⁴¹ Ibidem. “*L’Eros sconfigge la depressione*.” Ivi, p. 21. Ma anche l’eros come “desiderio erotico” conduce “dall’inferno dell’Uguale” all’utopia del totalmente Altro.” Ivi, p. 25.

⁵⁴² Ivi, pp. 28-29. Secondo Han infatti, Foucault interpreta la libertà come il “Sii libero” in contrasto alle forze politiche, rendendosi cieco al fatto che il “soggetto di prestazione” è diventato sfruttato e sfruttatore al tempo stesso. “L’autosfruttamento è molto più efficace” dello sfruttamento in sé, afferma Han, e questo accade perché siamo in una “società della prestazione” - dominato dal *potere*, non più quindi all’interno di una “società disciplinare” - dominata dal *dovere*. Il soggetto quindi non essendo sottoposto a nessun’altro che lo comanda è “imprenditore di sé stesso”, la libertà è solo immaginata, perché proprio il “tu puoi” produce a sua volta “pesanti costrizioni, che regolarmente annientano il soggetto di prestazione.” È quindi paradossalmente una costrizione autoindotta del soggetto, che inconsapevolmente appare ai suoi occhi come libertà, non venendo invece riconosciuta per quello che realmente è, una costrizione.

diventi unico responsabile del tuo fallimento; fintanto che rimani soggetto narcisistico, il non riconoscimento dell'altro non ti permette di espiare "la crisi della colpa, ma anche della gratificazione", è solo attraverso "l'istanza dell'Altro" che si può essere perdonati e gratificati.⁵⁴³ Non riconoscendo l'alterità dell'altro, ci si trova ad affrontare la vita su due fronti: l'impossibilità di amare e l'impossibilità di essere amati. "L'Eros è appunto una relazione con l'Altro, che si colloca al di là della prestazione e del potere", così "l'atopia dell'Altro, che si sottrae a ogni potere"⁵⁴⁴, sarà la premessa per la costituzione di un'esperienza erotica. Non sto rinnegando l'importanza di ri-conoscere le differenze individuali in termini identitari – non dimentico la sua potenzialità emancipativa in un mondo in cui tutti ci vorrebbero entro certi schemi – ma nel momento in cui, come afferma Han, la sessualità è "sottomessa al diktat della prestazione", il sesso si mercifica, diventa "prestazione", dimostrazione, e quindi l'altro viene sessualizzato con la conseguenza di non essere nemmeno più "una *persona*". Il rischio di annullare tutto non è poi così remoto, l'inganno del potere è questo. "L'Altro come oggetto sessuale non è più un "tu". Non è possibile alcuna relazione con esso."⁵⁴⁵ Il principio di prestazione, che noi oggi pensiamo coinvolga soltanto la nostra vita sociale, in termini di studio, lavoro, carriere, in realtà, asserisce Han, coinvolge più che mai anche l'amore e la sessualità. È il capitalismo che elimina ogni forma di alterità, "per sottomettere ogni cosa al consumo"⁵⁴⁶, ed il suo fine non è di certo la ricerca della "buona vita" per le persone, quanto piuttosto in termini aristotelici la preoccupazione è per la "*nuda vita*", e cioè "vivere senza preoccuparsi di vivere bene".⁵⁴⁷ Ecco allora che nulla è cambiato dalla "famiglia eterosessuale-coniugale borghese" di cui parlava

Difatti, asserisce Han: "l'autocostrizione è più fatale della costrizione estranea, poiché contro sé stessi non è possibile alcuna resistenza." Ivi, pp. 27-29. Siamo sicuri di essere così liberi tutti da poter esprimerci ed agire sessualmente come riteniamo più opportuno per noi? Siamo sicuri che già in noi non vige un'autocensura?

⁵⁴³ Ivi, p. 29

⁵⁴⁴ Ivi, p. 30.

⁵⁴⁵ Ivi, pp. 31-32.

⁵⁴⁶ Ivi, p. 37.

⁵⁴⁷ Ivi, pp. 44-45. Han fa riferimento all'opera di Aristotele, *Politica*, a cura di Viano, C., A., Rizzoli, Milano 2003.

Foucault, la cui sussistenza era necessaria per mantenere un equilibrio sociale. Troviamo un amore *addomesticato*, a dire dell'autrice, circoscritto ad “una forma di consumo priva di rischio e pericolo, priva di eccesso e follia”, con la conseguenza che il “desiderio dell'Altro lascia il posto al confort dell'Uguale.”⁵⁴⁸ Han crede fortemente che siamo ancora ben lontani dal poterci considerare persone davvero libere, ed un primo passo, a mio avviso, è quello di lasciare l'eros nella sua congiuntura misteriosa, perché proprio come afferma Han: “L'erotismo non è mai libero dal mistero [...], l'esposizione azzerà proprio ogni possibilità di comunicazione erotica.”⁵⁴⁹ Cosa fare allora del *coming out*? Nulla, se non attendere quel giorno in cui questa pratica discorsiva non sarà più necessaria; nel frattempo, comunque, questo rimane l'unico mezzo possibile per sovvertire la condizione di silenzio e di invisibilità. Rimane comunque un atto politico necessario. Le persone LGBTQI+ e tutti gli altri gruppi sociali stigmatizzati da coloro i quali credono di essere gruppo dominante di maggioranza, sanno già che tutto ciò e ben presto questa rotta s'inverterà, e l'eros avrà la sacralità che merita.

Anche Han, in una visione platonica, non ha dubbi nel pensare che l'eros provenga da uno slancio spirituale a testimonianza del bello, nel senso che “l'animo *sollecitato eroticamente* realizza cose belle e soprattutto buone azioni che hanno un valore universale.” Non dobbiamo snaturare l'amore, non dobbiamo dargli per forza un nome; l'amore è tale nel dono dell'altro e verso l'altro, ma esso “viene, come accade oggi, profanato feticisticamente in sessualità, lo slancio universale dell'Eros si allontana da esso.”⁵⁵⁰ Non dobbiamo cadere nella trappola dell'ostentazione, perché ogni parte della nostra anima “ha una propria esperienza del piacere ed interpreta il bello a modo proprio.”⁵⁵¹ A mio avviso, in una prospettiva anti stigmatizzante, il *coming out* e l'amore polimorfo rimangono comunque due elementi indispensabili dell'eros, i quali subiscono uno slancio attuativo prevalentemente, ma non in via esclusiva, da una delle tre componenti

⁵⁴⁸ Ivi, pp. 41-42.

⁵⁴⁹ Ivi, p 60.

⁵⁵⁰ Ivi, p 73

⁵⁵¹ Ibidem.

platoniche dell'anima enucleate da Han: "desiderio (*epithymia*), coraggio (*thymos*) e ragione (*logos*).". Nella sessualità eterosessuale, non essendo l'eros permeato dal coraggio, viene a mancare l'accezione universale, con la conseguenza che "il *logos* degenera nel calcolo applicato ai dati, che è incapace di calcolare l'evento, l'imprevedibile."⁵⁵² Han afferma che ci troviamo perciò all'interno di un neoliberalismo in cui la politica, "che è completamente priva non soltanto di *thymos* ma anche di Eros, è degradata a puro lavoro", ma anche, aggiungerei io, al calcolo dell'efficienza economica, ed al controllo sociale del prevedibile. Benché all'interno delle azioni politiche riscontriamo "un piano che comunica in modo ampiamente ramificato con l'Eros", non sussiste una vera e propria "politica dell'amore."⁵⁵³ "L'azione politica, come un desiderio comune per una diversa forma di vita, per un modo diverso, più giusto", si deve necessariamente accordare su di un piano profondo anche con l'Eros. La politica dell'amore permette tutto ciò, e difatti, afferma Han l'amore "interrompe la prospettiva dell'uno e permette che il modo nuovo dal punto di vista dell'*Altro* o del *Diverso*."⁵⁵⁴ Ed in questa circostanza possiamo riproporre il *coming out* nella prospettiva di un *evento*.⁵⁵⁵ Ma poiché per Han la sessualità "appartiene all'ordine dell'abituale, che riproduce l'Uguale"⁵⁵⁶, a mio avviso il *coming out*, come *evento* dichiarativo ma anche rappresentativo dell'amore polimorfo, ribalta anche la consuetudine della sessualità, riportando alla luce non l'uguale ma l'alterità. Ciò non vuol dire, come invece asserisce Han, rendere l'altro oggetto di consumo sessuale, ma semplicemente predispone l'alterità sessuale ad una possibilità d'esistenza. In una prospettiva surrealista, dove l'eros è la massima arte possibile e immaginabile, esso si costituisce a

⁵⁵² Ibidem.

⁵⁵³ Ibidem.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 75.

⁵⁵⁵ Secondo Han, sempre in una prospettiva dell'amore, l'evento "è un momento di "verità", che introduce nella situazione presente, nell'abitudine dell'*habiter* un modo di essere nuovo, completamente diverso. L'evento fa accadere qualcosa [...] interrompe l'Uguale a favore dell'Altro. L'essenza dell'evento è la negatività della rottura, che fa iniziare qualcosa di completamente diverso. L'evenemenzialità connette l'amore alla politica o all'arte: tutti e tre impongono una "fedeltà" all'evento." Ivi, p 76.

⁵⁵⁶ Ibidem.

“mezzo di una rivoluzione poetica della lingua e dell’esistenza. È innalzato a fonte energetica di rinnovamento, del quale deve nutrirsi anche l’azione politica. Mediante la sua forza universale, l’Eros connette tra loro l’elemento artistico, quello esistenziale e il politico. L’Eros – riconosce Han – si manifesta come desiderio rivoluzionario di una forma di vita e di una società completamente diverse [...]”.⁵⁵⁷ Ma per rendere tutto ciò possibile, abbandoniamo dati statistici, leggi morali impositive, e lasciamo che sia l’eros a narrarci una nuova via, ove l’inclusività sia illuminata dal mondo, in una forma completamente nuova dove *logos* ed eros dialogano in uno scambio vicendevole di forze non distruttive; poiché il pensiero, senza l’eros, “perde ogni vivezza, ogni inquietudine, e diventa ripetitivo [...]”.⁵⁵⁸ La pretesa proibitiva che invece s’inscrive nella libera espressione sessuale ed in particolare nella possibilità di scelta dell’oggetto sessuale diverso dall’amore genitale eterosessuale e coniugale è “fonte di grave ingiustizia”, afferma Freud. La monogamia, il matrimonio e l’eterosessualità imposta, non accettano “la sessualità come fonte di piacere fine a sé stessa”, ma “solo come mezzo [...] per la propagazione della specie.”⁵⁵⁹ Ma lo stesso Freud, asserisce che quanto questo sia un traguardo “assai irraggiungibile, anche per periodi

⁵⁵⁷ Ivi, p. 78. Con il riferimento all’arte il mio pensiero non può che rivolgersi a Marcuse; l’arte è per lui una delle prassi che potrebbe rovesciare gli ordini sociali esistenti e che egli richiama nella “dimensione estetica”. Non è narcisismo radicale ma semplicemente, in *Eros e civiltà*, Marcuse prospetta ottimisticamente più libertà ed autodeterminazione dell’individuo, che consegue attraverso l’educazione estetica, il quale gli consente anche di uscire da quella routine alienante imposta dalla vita capitalistica. Con questo messaggio, apparentemente utopistico ed illusorio egli riporta significatività all’arte, in un tempo – quello nostro – che ci appare così tanto sofisticato ma che in realtà è solo superfluo; attraverso l’arte noi possiamo liberarci, la ragione è libera d’immaginare l’eros e di praticarlo. L’arte per Marcuse rappresenta quindi una sfida al principio della realtà: la prima rappresentando l’ordine della sensualità invoca la logica della soddisfazione, la seconda quella della repressione; dunque per recuperare quel rapporto estetico ma anche ludico con la natura e la società, serve che viga armonia tra il principio del piacere ed il principio di realtà. L’eros libero è la via per l’uomo per auto-sublimarsi dal capitalismo. Ovviamente ammette Marcuse, anche per una cultura estetica si presuppone che ci sia una rivoluzione totale della società, e ciò diventa possibile “soltanto se la civiltà ha raggiunto la massima maturità fisica e intellettuale. Soltanto quando la «costrizione imposta dal bisogno» - citando le parole di Shiller – è sostituita dalla «costrizione imposta dal superfluo» (abbondanza), [...]. Liberato dalla pressione degli scopi e di prestazioni penose resi necessari dal bisogno, l’uomo si ritroverà restaurato nella «libertà di essere ciò che egli dovrebbe essere».” Marcuse, H. (2001), *Eros e civiltà*, pp. 207-208.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 87.

⁵⁵⁹ Freud, S. (2013). *Il disagio della civiltà e altri saggi*. Bollati Boringhieri, p. 241.

assai brevi”, ma nonostante ciò la “vita sessuale dell’uomo civile è in effetti seriamente danneggiata”. Questa conseguenza, di cui parla Marcuse, è in parte espressione soggettiva, nel senso che “i deboli” - così chiama Freud i soggetti socialmente più vulnerabili e più deboli in spirito di *thymos*- “si sono acconciati a una coercizione così estesa della libertà sessuale”, mentre d’altro canto “le nature più forti lo hanno fatto esclusivamente a una condizione compensatrice” - quella della sicurezza sociale.⁵⁶⁰ Ma, limitando l’Eros, compensiamo la pulsione di Morte, di distruzione, diversamente da quanto si possa pensare; la civiltà si sorregge sull’equilibrio delle due condizioni, entrambe condividono “il dominio sul mondo”⁵⁶¹.

“Chi nella sessualità scorge qualcosa di vergognoso e di degradante per la natura umana”, dimentica o non sa, che “la parola greca *eros*, che dovrebbe mitigare lo sconcio” del termine sessualità, “non è in ultima analisi altro che la traduzione della nostra parola tedesca *Liebe* [amore],” sussiste perciò l’ipotesi sostenuta da Freud che “le relazioni d’amore (in termini neutri: i legami del sentimento) costituiscano del pari l’essenza della psiche collettiva.”⁵⁶² È stata perciò la società civile, di derivazione dalla morale

⁵⁶⁰ Ibidem. La sicurezza sociale Freud la intende in questi termini: “Se l’uomo perde l’amore degli altri da cui dipende, ci rimette anche la protezione contro molti pericoli e soprattutto si espone al rischio che la persona più forte mostri la sua superiorità punendolo. Pertanto il male è originariamente tutto ciò a causa di cui si è minacciati della perdita dell’amore; bisogna evitarlo, per timore di tale perdita.” Ivi, p. 259. Ritroviamo una lucida spiegazione del perché molte persone preferiscono condurre una vita erotica o romantica eteronormata per paura di esporsi e di perdere la loro sicurezza, perdendo l’amore dei loro cari, divenendo suscettibile al pericolo e alla punizione della “persona più forte”, quella che nel nostro caso è incarnata dalla morale religiosa. “Anche oggi gli individui appartenenti alla massa hanno bisogno dell’illusione di essere amati in uguale e giusta misura dal capo”, e questo è un’espedito illusorio utilizzato dalla chiesa, “su cui sono edificati tutti i doveri sociali”, come la formazione di una famiglia-intendendo la cellula monogamica ed eterosessuale- (pp. 121-123)

⁵⁶¹ Ivi, p. 257.

⁵⁶² Ivi, p. 88. Mi pare importante evidenziare che nella seconda topica freudiana, ciò che nella prima topica prendeva il nome di principio di piacere – nella visione dinamica- e inconscio – nella visione topica- qui prende il nome di *Es*. Questo termine in tedesco è di genere neutro e rappresenta il desiderio sessuale che precede la ripartizione sessuale di genere del desiderio stesso; è l’*Io* invece che, rappresentando il principio di realtà, ma sempre interconnesso con l’*Es*, dà forma al desiderio orientandolo al genere –inteso come costruito culturale – e lo delimita alla realtà in cui viviamo: un adattamento ambientale che ci impossibilita ad una felicità totale e che quindi genera nevrosi. Ma la società stessa, secondo Freud, è introiettata dentro ognuno di noi mediante il Super-io, che funge da sentinella e regola lo stesso principio di realtà (mediante quei tabù che ci vengono presentati incondizionatamente), in quanto quest’ultimo demarca l’azione del nostro principio di piacere e quindi dell’eros. La terribile

religiosa, giustificandolo per buoni motivi di condotta e, “non curandosi del suo fondamento pulsionale” a costringere ad “obbedire alla civiltà un gran numero di uomini, i quali tuttavia non seguono in ciò la loro natura. Incoraggiata dal successo, essa si è lasciata indurre ad accentuare al massimo le esigenze morali, costringendo i suoi membri ad allontanarsi ancor di più da quella che sarebbe la loro naturale disposizione pulsionale.”⁵⁶³ Di conseguenza, Freud asserisce che in primis colui che obbedisce a queste costrizioni, non dando sfogo alle personali inclinazioni personali, “deve essere considerato obiettivamente un ipocrita”; ma io non voglio essere così rigida di giudizio, perché le circostanze di questa scelta sono innumerevoli. In secondo luogo, il soggetto obbediente “conduce una vita che, psicologicamente parlando, è al di sopra dei suoi mezzi”, ed in merito a ciò possiamo ben immaginare quali siano le conseguenze al livello di un benessere psico-fisico mancato. Con ciò, dà una lettura della società ancora molto attuale affermando che sussiste “un numero infinitamente maggiore di uomini i quali accettano ipocritamente la civiltà, che non di individui veramente civili”.⁵⁶⁴

Il “narcisismo delle piccole differenze”⁵⁶⁵ di cui Freud parla in riferimento ai sentimenti nazionalisti, a mio avviso è facilmente applicabile come spiegazione del sentimento stigmatizzante espresso dalle persone eterosessuali- e dai sostenitori dell’eterosessualità universale- come spiegazione al loro atteggiamento discriminatorio. Freud afferma che questo è “un comodo, relativamente innocuo soddisfacimento dell’inclinazione aggressiva, in virtù del quale”, secondo me, non si facilita l’accordo e la cooperazione tra i membri di una società. “Poi che l’apostolo Paolo ebbe

conseguenza è che l’Io, ovvero il principio di realtà, potrebbe non essere altro che il prodotto-oggetto dei nostri stessi tabù, il quale a nostra volta siamo soggetti produttori ed attuatori di ulteriori tabù.

⁵⁶³ Ivi, p. 44.

⁵⁶⁴ Ivi, pp.44-45. Questo, per Freud, è un “incivilimento ipocrita”, quasi indispensabile affinché la società perduri, visto che “l’attitudine degli uomini alla civiltà non si è costituzionalmente organizzata in loro al punto da essere di per sé sufficiente a tale compito.” Ecco il concetto d’introiezione in sé della società capitalistica, che ci rende schiavi e padroni di noi stessi allo stesso tempo, solo che l’incivilimento ipocrito di cui l’autore ci parla è consapevole, mentre l’introiezione che avviene oggi è prevalentemente fuori dal nostro controllo.

⁵⁶⁵Ivi, p 249.

posto l'amore universale tra gli uomini a fondamento della sua comunità cristiana, era inevitabile sorgesse l'estrema intolleranza della Cristianità contro coloro che rimanevano al di fuori;”⁵⁶⁶ così Freud spiega quell'atteggiamento intollerante purtroppo sempre esistito, in tutte le situazioni di *ingroup* ed *outgroup*.

9.5 Riflessioni personali.

Se la democrazia costituente è quella forma di governo sociale incaricata di prendersi cura di chiunque abiti in un determinato territorio, non solo ciò deve essere fatto attraverso la concessione a tutti di uno spazio nel dibattito pubblico, ma va anche necessariamente mantenuto il focus sull'*equità*. È indubbiamente un concetto strettamente legato a quello di giustizia e di equilibrio sociale, ed in quanto tale non possono non essere considerate le varietà dei casi dei singoli gruppi sociali siano essi considerati minoritari o maggioritari. L'*equità* credo sia un concetto più versatile dell'*eguaglianza*, poiché, seppur collegata a differenti teorie della giustizia, essa non è rigidamente determinata pragmaticamente a priori.⁵⁶⁷ Se volessimo assumere la concezione rawlsiana per cui una società ben ordinata è quella in cui vige un duraturo sistema di cooperazione sociale, non potremmo immaginare che questo sistema non sia basato sul concetto che tutti i cittadini sono liberi ed eguali, ma devono essere realmente eguali fra gli uguali, perché è solo applicando l'*equità* che possono poi emergere le diseguaglianze esistenti. Su queste ultime è possibile agire, migliorare la condizione sociale di chi sta peggio rendendola uguale a quella di chi sta meglio, senza che quest'ultimo possa sentirsi privato di qualcosa; si deve ampliare lo spazio pubblico, renderlo accessibile a tutti, declinando le politiche sociali verso la direzione di una società più giusta. Tutti devono sentirsi eguali tra i propri

⁵⁶⁶ Ibidem.

⁵⁶⁷ Uguaglianza ed equità sono le due componenti di una società inclusiva, dove la prima è la rappresentazione dei diritti, cioè l'esser trattati in egual modo di fronte la legge, mentre l'*equità* fa riferimento ad un'equa possibilità nell'accesso alle risorse per adoperare questi diritti, declinati alle peculiarità dei singoli.

simili, senza che le differenze e l'alterità vengano appiattite; tutti devono sentirsi equamente capaci di accedere a condizioni e proiezioni di vita desiderate; tutti i cittadini devono essere dotati delle minime capacità morali, affettive, relazionali nonché sociali, per poter partecipare attivamente alla vita politica del proprio paese. Ma pur essendo che, le risorse siano equamente distribuite, anche un solo individuo che non possiede le capacità o possibilità di attuarle, questa sarà sempre una società ingiusta. È nostro dovere far sì che tutti possano sentirsi in egual modo una risorsa per la società, e la società essere una risorsa per tutti.⁵⁶⁸

La libertà dell'uomo, afferma Marcuse, andrebbe dunque “ricercata nella liberazione della sensualità anziché nella ragione, nonché nella limitazione delle facoltà «superiori» a favore di quelle «inferiori».” Ciò in riferimento all'*Educazione estetica* di Shiller, non vuol dire privilegiare l'anarchia rispetto ad una società ben ordinata, ma poiché questo tipo di educazione “tende a fondare la morale su un terreno sensuale; le leggi della ragione vanno conciliate con l'interesse dei sensi;” in altri termini, la cultura stessa ed il suo salvataggio “porterebbe con sé l'abolizione dei controlli repressivi che la civiltà ha imposto sulla sensualità.”⁵⁶⁹

La responsabilità dell'individuo libero è “creare l'armonia tra soddisfazione individuale e universale. In una civiltà veramente libera, l'individuo detta a sé stesso le proprie leggi [...]. L'ordine è libertà soltanto se si fonda sulla libera soddisfazione degli individui, e se è sostenuto da questa.”⁵⁷⁰ Non sarà mica necessario preparare tutti gli uomini ad un'educazione estetica? Così magari saremo pronti ad accogliere tutte le alterità, e non sussisterà più motivo per le mie temute discriminazioni; ma fino a che “la civiltà” sarà intesa come “la morale degli istinti repressi”, la

⁵⁶⁸ “Una società che abbia a cuore la difesa dell'uguaglianza di fronte alla legge deve porre altrettanta particolare attenzione a tutte quelle offese e forme di umiliazione che negano la pari dignità delle persone: discriminazioni sulla base della razza, del sesso o della disabilità; molestie sessuali sul posto di lavoro; forme di bullismo o istigazione all'odio. Azioni da scoraggiare fortemente in un'ottica welfarista orientata al futuro.” Ganale, L., (2020), *Dignità e vergogna. Reato e umiliazione pubblica in Martha Nussbaum*. Filosofia e nuovi sentieri/ISSN 2282-5711.

⁵⁶⁹ Marcuse, H. (2001), *Eros e civiltà*, p. 209.

⁵⁷⁰ Ivi, pp. 209-210.

loro liberazione implicherà la degradazione della morale⁵⁷¹ e della civiltà stessa, per la fondazione di una nuova.

⁵⁷¹ Ivi, p. 214. Senza dimenticare che la “visione di una cultura non repressiva [...] mira a un nuovo rapporto tra istinti e ragione. [...] la morale civile viene rovesciata: liberati dalla tirannide della ragione repressiva, gli istinti tendono verso relazioni esistenziali libere e durature, e generano un *nuovo* principio di realtà.” Ivi, p 215.

Disattenzione

Ieri mi sono comportata male nel cosmo.
Ho passato tutto il giorno senza fare domanda,
senza stupirmi di niente.

Ho svolto attività quotidiane,
come se ciò fosse tutto il dovuto.

Inspirazione, espirazione, un passo dopo l'altro, incombenze,
ma senza un pensiero che andasse più in là
dell'uscire di casa e del tornarmene a casa.

Il mondo avrebbe potuto essere preso per un mondo folle,
e io l'ho preso solo per uso ordinario.

Nessun come e perché –
e da dove è saltato fuori uno così –
e a che gli servono tanti dettagli in movimento.

Ero come un chiodo piantato troppo in superficie nel muro
(e qui un paragone che mi è mancato).

Uno dopo l'altro avvenivano cambiamenti
perfino nell'ambito ristretto d'un batter d'occhio.

Su un tavolo più giovane da una mano d'un giorno più giovane
il pane di ieri era tagliato diversamente.

Le nuvole erano come non mai e la pioggia era come non mai,
poiché dopotutto cadeva con gocce diverse.

La terra girava intorno al proprio asse,
ma già in uno spazio lasciato per sempre.

È durato 24 ore buone.
1440 minuti di occasioni.
86.400 secondi in visione.

Il savoir-vivre cosmico,
benché taccia sul nostro conto,
tuttavia esige qualcosa da noi:
un po' di attenzione, qualche frase di Pascal
e una partecipazione stupita a questo gioco
con regole ignote.⁵⁷²

⁵⁷² Poesia di Wisława Szymborska, <https://internopoesia.com/2017/12/11/wislawa-szymborska/>,
Due punti (Adelphi2006), trad. it. (a cura di) Pietro Marchesani.

Bibliografia:

- AA.VV. (2019). *Il bias del gender. Identità, biopolitica e sessualizzazione dell'esistenza*. Durango Edizioni: Trani.
- Abbagnano, N. (1998). *Dizionario di filosofia*. Utet, Torino.
- Aldrich Robert (2007) *Vita e cultura gay. Storia universale dell'omosessualità dall'antichità a oggi*. Cicero, Venezia
- Alessandrini, G. (a cura di). (2014). *La "pedagogia" di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*. FrancoAngeli, Milano.
- Amodeo, A. L., Scandurra, C. (2013). "Uniti dal pregiudizio". *Alcune riflessioni in chiave Queer a partire da un'esperienza del progetto Hermes*. AG About Gender-Rivista internazionale di studi di genere, 2(3), pp. 165-180.
- Anatrella, T. (2012). La teoria del "gender" e l'origine dell'omosessualità. *Una sfida culturale*. San Paolo, Torino.
- Balduzzi, E. (2015) *La pedagogia alla prova della virtù. Emozioni, empatia e perdono nella pratica educativa*. Vita e Pensiero, Milano.
- Barker, M. J., & Richards, C. (2015). *Further genders*. In *The Palgrave handbook of the psychology of sexuality and gender* (pp. 166-182). Palgrave Macmillan, London.
- Bauman, Z. (2002) *La società individualizzata*. Il Mulino, Bologna.
- Bernini L. (2010), *Maschio e femmina Dio li creò!? Una critica transmodernista del binarismo sessuale*. Il Dito e La Luna: Milano.
- Bernini, L. (2014). Uno spettro s'aggira per l'Europa... Sugli usi e gli abusi del concetto di "gender". *Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali*, 4(8), 81-90.
- Bernini, L. (2016). La "teoria del gender", i "negazionisti" e la "fine della differenza sessuale". *About Gender*, 5(10), 367-381.
- Bernini, L., (2017) *Le teorie queer. Un'introduzione*. Mimesis edizioni, Milano-Udine.
- Bertin, G., M., (1971) *Educazione alla ragione*, a cura di Volpicelli L., seconda ristampa. Armando editore: Roma.

- Bertone, C., Cappellato, V. (2006). *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli enti locali*. Provincia autonoma di Trento. Commissione provinciale per le pari opportunità tra uomo e donna.pdf.
- Bompreszi, F., (2003), *Io sono così*. Prato edizioni, Padova.
- Bourke, J., (2007) *Paura*. Laterza, Bari.
- Butler J., (2013) *Questione di genere, il femminismo e la sovversione dell'identità*. Edizione digitale. Laterza: Bari.
- Callis, A. S., (2009). *Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and queer theory*. *Journal of Bisexuality*, 9(3-4), 213-233.
- Casalini, B., (2011). Libere di scegliere? Patriarcato, libertà e autonomia in una prospettiva di genere. *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 12(2), 329-364.
- Casirati, V., (2008). Traiettorie di epistemologia della complessità: Spunti per una pedagogia delle connessioni. *Traiettorie di epistemologia della complessità*, 1000-1013.
- Cavallera, H., (2019). Alla ricerca della famiglia perduta. *Mizar. Costellazione di pensieri*, 2018(8-9), 36-55.
- Cerulo, K., A., (1997). Identity construction: New issues, new directions. *Annual review of Sociology*, 23(1), 385-409.
- Concilio, I., V., (1966). *Costituzione Pastorale Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), sezione, 26-27-29-30.
- Di Donato, F. (2004). *Nei limiti della ragione. Il problema della famiglia in Kant*. PLUS-Pisa University Press.
- Di Lernia, F., (2008). *Ho perso le parole. Potere e dominio nelle pratiche di cura*. La Meridiana: Molfetta.
- Dieci, A., (2012). *Moral or Neutral Liberalism? Argomentazioni filosofico-normative a confronto nel dibattito statunitense sul same-sex marriage*, 255-308.
- Dolcini, E., (2012). *Omosessualità, omofobia, diritto penale. Riflessioni a margine del volume di M. Winkler e G. Strazio. L'abominevole*

diritto. *Gay e lesbiche, giudici e legislatori*, 2011. Stato, Chiese e pluralismo confessionale, (18) 2012.

- Domenicali, F., (2018) *Biopolitica e libertà. Dieci capitoli su Foucault*. Vol. 25, pp. 1-510. Orthotes, Napoli-Salerno.

- Elliott, K., (2018). *Challenging toxic masculinity in schools and society*. (26) 1, pp. 17-22. On the Horizon.

- Foucault, M., (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Feltrinelli, Milano.

- Freud, S., (2013). *Il disagio della civiltà e altri saggi*. Bollati Boringhieri: Torino.

- Ganale, L., (2020) *Dignità e vergogna. Reato e umiliazione pubblica in Martha Nussbaum*. Filosofia e nuovi sentieri/ISSN 2282-5711.

- Gugliermetto, G., (2013), *Le teologie queer e la ricerca del soggetto*. Protestantesimo, 68 (3-4), 261-272, Claudiana.

- Han, B. C., Buongiorno, F., (2013). *Eros in agonia*. Nottetempo: Milano.

- Hessen S., (1951) *Fondamenti della Pedagogia come Filosofia applicata*, traduzione dal Russo di Vera Dolghin con avvertenza di G. Lombardo Radice. Sandron, Firenze.

- Kohut, A., Wike, R., Bell, J., Horowitz, J. M., Simmons, K., Stokes, B., & Devlin, K. (2013). *The global divide on homosexuality*. Pew Research Center, 4.

- Kruks, S., (2001). *Retrieving experience: Subjectivity and recognition in feminist politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Magni, S. F., (2003). *Capacità, libertà e diritti: Amartya Sen e Martha Nussbaum*. Filosofia politica, 17(3), 497-508.

- Manini, M., (2006). *Ethics and Education*. Ricerche di Pedagogia e Didattica. Journal of Theories and Research in Education, 1(1).

- Marcuse, H., (2001) *Eros e civiltà*. Piccola Biblioteca Einaudi Ns, Torino.

- Mariani, A., M., (2014) *Diventare adulti. Formazione e nuovi modelli per contrastare la scomparsa dell'adulto*. Unicopli, Milano.

- Marzano, M., (2014) *Il diritto di essere io*. La terza, Roma-Bari.
- Melina, L., & Pérez-Soba, J. J., (Eds.). (2002). *Il bene e la persona nell'agire*. Pontificia università lateranense.
- Milani, P., (2018). *Educazione e famiglie: ricerche e nuove pratiche per la genitorialità*. Carocci editore.
- Mills, M. C., (2019). How do genes affect same-sex behaviour? *Science*, 365(6456), 869-870.
- Mingione, E., Pugliese, E., (2010). *Il lavoro*. Carocci: Roma.
- Missana, E., (Ed.). (2014). *Donne si diventa: Antologia del pensiero femminista*. Milano: Feltrinelli.
- Nietzsche, F., (1990) *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Traduzione a cura di Ferruccio Masini. Adelphi, Milano.
- Nussbaum, M., C., (2012). *Creare capacità: liberarsi dalla dittatura del Pil*. Il Mulino, Bologna.
- Nussbaum, M., C., (2011). *Disgusto e umanità: l'orientamento sessuale di fronte alla legge*. Con un saggio di Vittorio Lingiardi e Niela Vassallo, trad. ita. A cura di Stefania de Petris. Il Saggiatore: Milano.
- Petrosino, D., (2014). *La repressione dell'omosessualità nell'Italia repubblicana e nei paesi Nato: Italia e Francia, casi a confronto (1952-1983)*.
- Rawls, J., (2008) *Una teoria della giustizia*. Feltrinelli: Milano.
- Reglia, M., (2015). “Omosessualità: repressione e uso politico” in “Il Curricolo nascosto”, a cura del Centro Studi per la Scuola Pubblica, Bologna.
- Ricoeur, P., & Jervolino, D. (2007). *Etica e morale*. Morcelliana: Brescia.
- Ricoeur, P., (2000). *Amore e giustizia*. A cura di Ilario Bertoletti. Morcelliana: Brescia.
- Romano, R., G., (2010). *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?* Quaderni di Intercultura. Anno II/2010 DOI 10.3271/M06 1.

- Rudin, E., (2017). Tackling women's rights violations in non ideal society: A discussion of top down and bottom up initiatives. (Master's thesis).
- Saccinto, E., (2011) *Omofobia ed eterosessismo nei contesti educativi. Le forme, le specificità e le strategie di intervento*. Ricerche di Pedagogia e Didattica, 6, 1 – Società e culture in educazione.
- Sacra Bibbia, Genesi (2,24); (18,25); Nuovo Testamento: Lettere cattoliche, Lettera di Giuda, versetto 7; Lettera ai Galati (3:28,29). Edizione Liber Liber, pdf.
- Santi, M., & Ghedin, E. (2012). *Valutare l'impegno verso l'inclusione: un Repertorio multidimensionale*. Italian Journal of Educational Research, 99-111.
- Schuster, a. (2011). *Omogenitorialità: filiazione, orientamento sessuale e diritto. L'abbandono del dualismo eteronormativo della famiglia*. 35-66. Mimesis edizioni, Milano – Udine.
- Spargo, T., (1999) *Foucault and Queer Theory*. Icon Books Ltd, Cambridge.
- Surace, V., (2020). *Judith Butler e il carattere performativo del potere*. Im@ go. A Journal of the Social Imaginary, (14), 248-270.
- Trappolin L., (2009), *Quanto e come si parla oggi di omogenitorialità in Italia?*, in C. Cavina, D. Danna (a cura di), *Crescere in famiglie omogenitoriali*, Franco Angeli, Milano: 117-128.
- Trappolin L., (2010), *L'homoparentalité et l'horizon de la modernité. Mères lesbiennes, pères homosexuels dans les discours de la presse italienne*, in E. Ruspini (a cura di), *Monoparentalité, homoparentalité, transparentalité en France et en Italie. Tendances et défis qui émergent, nouvelles exigences*, L'Harmattan, Paris: 123-142.
- Trappolin, L., & Tiano, A. (2015). *Same-sex families e genitorialità omosessuale. Controversie internazionali e spazi di riconoscimento in Italia*. Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali, 5(9), 47-62.
- UNESCO, (2016). *Out in the open: Education sector responses to violence based on sexual orientation and gender identity/expression*.pdf.

- Veca, S., (2009) *La filosofia politica*. Sesta edizione, La Terza, Bari.
- Warner, M., (1993, ed), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Warner, M., (1999), *Normal and Normaller: Beyond Gay Marriage*, in «GLQ», 5(2): 119-171.

Sitografia:

- Beccarin, A., Berardi, P., V., *Che cos' è un dispositivo*, Quaderno IX. retrived from: <https://www.archeologiafilosofica.it/wp-content/uploads/2016/07/Che-cose%CC%80-un-dispositivo.pdf>
- Berni, S., *Libertà, potere, politica in Arendt e Foucault. Spunti per un confronto. Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia, anno 19 (2017)*, retrived from <https://mondodmani.org/dialegesthai/sbe02.htm#rif8> , ISSN 1128-5478.
- Bollettino telematico di Filosofia Politica, http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s08.xhtml#ftn.idp29836528
- Cortellessa, S. (2019) *La ricerca della giustizia*. Diritto civile e commerciale, Diritto & Diritti ISSN 1127-8579, retrived from: <https://www.diritto.it/la-ricerca-della-giustizia/.pdf>.
- De Canale, B., (n.d.) *Capacitazione*. Retrived 28 Marzo, 2020, from: [https://nuovadidattica.wordpress.com/agire-valutativo/10-la-valutazione-delle-ricadute-della-formazione-e-degli-apprendimenti-nei-contesti-non-formali-e-informali/capacitazione/DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI_UMANI](https://nuovadidattica.wordpress.com/agire-valutativo/10-la-valutazione-delle-ricadute-della-formazione-e-degli-apprendimenti-nei-contesti-non-formali-e-informali/capacitazione/DICHIARAZIONE_UNIVERSALE_DEI DIRITTI_UMANI), approvata Il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, https://ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf
- Fromm, E. (1996) *L'arte di amare*. Mondadori.pdf. Retrived from: www.centrosarvas.it
- Heyes, C., "Identity Politics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Metaphysics Research

Lab, Stanford University. Retrived from:
<https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>

- Mordacci, R. (2003). Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività. *Etica & Politica / Ethics & Politics* (2002) IV/1: [6]. Retrived from: <http://hdl.handle.net/10077/5497>

- Murgia, A., & Poggio, B. (2018). *Saperi di genere: prospettive interdisciplinari su formazione, università, lavoro, politiche e movimenti sociali*. <http://hdl.handle.net/2434/610267>

- *Relazione sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza in Italia 2012-2015. Temi e prospettive dai lavori dell'Osservatorio nazionale per l'infanzia e l'adolescenza*. Istituto degli Innocenti, Firenze, pp. 171-188. Retrived from: <https://www.minori.gov.it/it/minori/relazione-sulla-condizione-dellinfanzia-e-delladolescenza-in-italia-2012-2015>

- Scrima, S. (2019), *Machiavelli e la speranza. La religione come 'instrumentum regni'*. Retrived from: <https://www.uar.it/uar/ateo/archivio/122/machiavelli-speranza-religione-come-instrumentum-regni/>

- Tincani, P. (2011). *Omosessualità e discriminazione*, 195-206, in Pezzini, B., Lorenzetti, A., (2011), *Unioni e matrimoni same-sex dopo la sentenza 138 del 2010: quali prospettive?* Jovene, Napoli. Retrived from: <http://hdl.handle.net/10446/25419>

- <https://www.zeroviolenza.it/component/k2/item/4255-storia-della-legge-sullo-stupro>

- <https://www.lastampa.it/cronaca/2020/01/21/news/in-italia-in-caloi-reati-di-odio-ma-raddoppiano-quelli-di-matrice-razzista-e-xenofoba-1.38362715>

- <http://www.treccani.it/vocabolario/tradizione/>

- http://www.clitt.it/contents/scienze_umane-files/60017_Dizionario_Pedagogia.pdf

- <https://it.thpanorama.com/blog/cultura-general/valores-universales-clasificacin-y-ejemplos.html>

- <http://www.treccani.it/vocabolario/discriminare/>

- <https://ilbolive.unipd.it/it/news/confine-giustizia-diritto-roma-Krajewski>
- https://www.senato.it/1025?sezione=118&articolo_numero_articolo=2
- https://www.senato.it/1025?sezione=118&articolo_numero_articolo=3
- <https://www.altalex.com/documents/news/2019/06/20/coppie-omosessuali-divieto-procreazione-assistita>
- <https://www.udinetoday.it/cronaca/suicidio-detenuta-trans-lgbt-carcere-maschile-via-spalato-udine.html>
- <https://ilbolive.unipd.it/it/news/pregiudizio-come-ostacolo-allinclusione-sociale>
- <http://www.gaynews.it/2019/08/29/messico-aristemo-coming-out-lgbt-oaxaca-matrimonio-egualitario/>
- <https://internopoesia.com/2017/12/11/wislawa-szymborska/>
- <http://www.famigliarcobaleno.org/it/informazioni/studi-e-ricerche/>