

«Gender» e rapporto uomo-donna: femminismo o «reciprocità asimmetrica»?

Piersandro Vanzan S.I.

(articolo pubblicato in: *Civiltà Cattolica*, 2009, Vol. 1, pp. 550-562)

Piersandro Vanzan S.I., «Gender» e rapporto uomo-donna - Alla luce di vari pronunciamenti dei Papi e della Santa Sede, l'articolo esamina anzitutto cos'è la teoria del *gender*, specie nella versione del femminismo radicale; poi quali conseguenze ne stanno derivando nella legislazione internazionale; e, infine, come si possono correggere gli errori di quella teoria attraverso una visione del rapporto uomo-donna basato su una corretta reciprocità antropologica; quella che, fondata biblicamente sull'uguaglianza differenziata tra uomo e donna (*Gn 1-2*), è stata particolarmente valorizzata da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* (1987) e nella *Lettera alle donne* (1995). L'affermazione dell'identità umana dell'altro/a consente infatti di conciliare in ognuno l'appartenenza di genere e l'universalità umana. «Non è una metafisica superata – ha detto Benedetto XVI –, se la Chiesa parla dell'essere umano come uomo e donna e chiede che quest'ordine della creazione venga rispettato».

Lo scorso 22 dicembre, nell'udienza alla Curia romana per gli auguri natalizi, Benedetto XVI è intervenuto anche sul problema del *gender* per chiarire ancora una volta la posizione della Chiesa su questo tema molto delicato. In merito ha affermato: «Poiché la fede nel Creatore è una parte essenziale del *Credo* cristiano, la Chiesa non può e non deve limitarsi a trasmettere ai suoi fedeli soltanto il messaggio della salvezza [...]. Deve proteggere anche l'uomo contro la distruzione di se stesso. È necessario che ci sia qualcosa come un'ecologia dell'uomo, intesa nel senso giusto. Non è una metafisica superata, se la Chiesa parla della natura dell'essere umano come uomo e donna e chiede che quest'ordine della creazione venga rispettato». Purtroppo spesso, «quanto viene espresso col termine *gender*, si risolve nell'auto-emancipazione dell'uomo dal creato e dal Creatore. L'uomo vuole farsi da solo e disporre sempre ed esclusivamente da solo ciò che lo riguarda. Ma in questo modo vive contro la verità, vive contro lo Spirito creatore. [...] Grandi teologi della Scolastica hanno qualificato il matrimonio, cioè il legame per tutta la vita tra uomo e donna, come sacramento della creazione, che lo stesso Creatore ha istituito e che Cristo — senza modificare il messaggio della creazione — ha poi accolto nella storia della salvezza come sacramento della nuova alleanza». E ha concluso: «Fa quindi parte dell'annuncio che la Chiesa deve recare la testimonianza in favore dello Spirito creatore presente nella natura nel suo insieme e in special modo nella natura dell'uomo, creato a immagine di Dio»¹. Alla luce di tali preoccupazioni, vediamo anzitutto cos'è la teoria del *gender*, quali conseguenze stanno derivandone all'interno della legislazione internazionale e, infine, come può essere superata attraverso una visione del rapporto uomo-donna basato sulla più corretta reciprocità.

Influssi del «gender» a livello internazionale

Il 18 dicembre dello scorso anno la delegazione della Santa Sede, chiamata a esprimersi durante la 63^a sessione dell'Assemblea Generale dell'ONU una *Dichiarazione sui diritti umani, orientamento sessuale e identità di genere*, promossa dalla presidenza francese dell'UE, dopo aver dichiarato di apprezzare gli sforzi per condannare ogni forma di violenza nei confronti di persone omosessuali, come pure per spingere gli Stati a prendere le misure necessarie a eliminare le pene verso di esse, aveva precisato che il documento francese «non è un documento finalizzato, in

¹ Per il testo completo: www.vatican.va

primis, alla depenalizzazione dell'omosessualità nei Paesi in cui è ancora perseguita, come detto nei *media*, semplificando», bensì «promuove un'ideologia, quella dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale». Per tali ragioni, benché «la Dichiarazione giustamente condanni tutte le forme di violenza contro le persone omosessuali e affermi il dovere di proteggerle», la Santa Sede non l'ha appoggiata e ha precisato che la Dichiarazione francese, «pur volendo salvaguardare alcuni diritti importanti, mette a rischio l'esercizio di altri diritti umani», quali la libertà di espressione, di pensiero, di coscienza e di religione. Se la Dichiarazione presentata dalla Francia avesse mirato semplicemente a depenalizzare l'omosessualità, il Vaticano non l'avrebbe criticata, perché «la Chiesa Cattolica, basandosi su una sana laicità dello Stato, ritiene che gli atti sessuali liberi tra persone adulte non debbano essere trattati come delitti da punire dall'Autorità civile». Il problema, osserva l'*Osservatore Romano* del 20 dicembre 2008, sta invece «nella promozione dell'ideologia dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale»: categorie finora non ben definite nel diritto internazionale.

Si tratta — osserva l'articolo — di concetti controversi su base internazionale, e non solo dalla Chiesa, in quanto implicano l'idea che l'identità sessuale sia definita solo dalla cultura, e quindi suscettibile di essere trasformata a piacere, secondo il desiderio individuale o le influenze storiche e sociali». In questo modo, «si recepisce soltanto come un limite, anziché come fonte di significato e si dà impulso al falso convincimento che l'identità sessuale sia il prodotto di scelte individuali, insindacabili e, soprattutto, meritevoli in ogni circostanza di riconoscimento pubblico. Si promuove, di conseguenza, un'idea sbagliata di parità, che intende definire uomini e donne secondo un'idea astratta di individuo». Inoltre la Santa Sede vede, nel tentativo d'introdurre le citate categorie discriminatorie, una manovra per «ottenere l'equiparazione delle unioni dello stesso sesso al matrimonio e, per le coppie omosessuali, la possibilità di adottare o “procreare” bambini»². Un numero di Paesi quasi uguale a quello che ha appoggiato l'intervento francese si è associato a uno *Statement* di segno contrario. Grande è stata, negli ultimi anni, la responsabilità di Onu e soprattutto dell'Ue nel diffondere l'ideologia del *gender* che, sviluppatasi nelle due Conferenze Onu del Cairo (1994) e di Pechino (1995), ha progressivamente contaminato vari documenti istituzionali successivi.

Nell'ambito della Conferenza sulla Popolazione (Cairo 1994), mentre si parlava di diritti sessuali e riproduttivi, come diritti fondamentali delle donne, l'Istituto internazionale di ricerca e training per l'avanzamento delle donne (Instraw), riteneva «opportuno rinegoziare i confini tra il naturale — e la sua relativa inflessibilità — e il sociale — e la sua relativa modificabilità». E il Comitato Latinoamericano e dei Caraibi per la difesa dei diritti delle donne (Cladsem) fece circolare una «Proposta per la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo secondo la prospettiva di genere»³, che postulava di riconoscere i diritti di omosessuali, bisessuali, transessuali ed ermafroditi; il diritto sia a un'educazione sessuale, sia al libero uso e orientamento della sessualità; il diritto alla contraccezione, all'aborto e alla sterilizzazione; il diritto all'unione con individui di sesso simile o opposto. Entrambe le proposte non furono accettate da parte della Santa Sede, ma esse furono riprese alla IV Conferenza ONU sulla Donna⁴. In tale sede, infatti, la teoria del *gender* — mutuata dal femminismo radicale statunitense che riteneva l'identità sessuale un mero prodotto culturale —, era vista come la possibilità di «riscattare un destino femminile da sempre vincolato all'anatomia»⁵.

² Più in generale, nella proposta francese sono intaccati molti altri diritti umani, come la libertà di espressione, di pensiero, di coscienza e di religione, perché alle fedi religiose potrebbe venire impedito di «trasmettere il proprio insegnamento, quando ritengono che il libero comportamento omosessuale dei fedeli non sia penalizzabile» e, tuttavia, «non lo considerano moralmente accettabile»; così verrebbe intaccato uno dei diritti primari su cui si fonda la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo: quello alla libertà religiosa. Cfr *Oss. Rom.*, 19 dicembre 2008.

³ Dossier Fides, *Identità e genere (seconda parte)*, 18 aprile 2008, 4.

⁴ Cfr P. VANZAN - M. G. NOCCELLI, *Pechino 1995. Bilancio e prospettive della IV Conferenza mondiale sulla donna*, Roma, Ave, 1996 e *Civ. Catt.* 1995 IV 227-239; 345-357.

⁵ B. DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo, Sguardo storico sul corpo delle donne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, 186.

Né questa teoria si limitava a proporre un nuovo tipo di classificazione degli esseri umani, ma intendeva dare vita «a un'agenda politica per il futuro» correlata «ai mutamenti nella struttura della parentela, ai dibattiti sul matrimonio gay, alle condizioni per l'adozione e all'accesso alla tecnologia riproduttiva»⁶. In occasione della Conferenza di Pechino, Giovanni Paolo II scrisse una famosa *Lettera alle donne* nel cui testo — richiamando la felice espressione «genio della donna» (*Mulieris dignitatem*, n.30s)⁷ — riaffermava che «femminilità e mascolinità sono tra loro complementari non solo dal punto di vista fisico e psichico, ma ontologico. È soltanto grazie alla dualità del “maschile” e del “femminile” che l'umano si realizza appieno». Questa lettera, unita a quella indirizzata nel 2004 ai vescovi — *Sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* —, dall'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il card. Joseph Ratzinger, vede possibile un dialogo col neofemminismo «dell'uguaglianza differenziata», ma prende le distanze dal femminismo radicale o emancipazionista, sostenitore del *gender*. In particolare, in tale lettera la differenza sessuale è vista «come realtà iscritta profondamente nell'uomo e nella donna: la sessualità caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione. Essa non può essere ridotta a puro e insignificante dato biologico, ma è una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano»⁸.

All'opposto, la prospettiva del *gender* —, come spiega un documento dell'Instraw — «distingue tra ciò che è naturale e biologico e ciò che è costruito socialmente e culturalmente, e intende rinegoziare i confini tra il naturale e la sua inflessibilità, e il sociale». Questo comporta il rifiuto dell'idea che l'identità sessuale sia iscritta nella natura, nei cromosomi, e affermare che «ciascuno si costruisce il proprio “genere” fluttuando liberamente tra il maschile e il femminile, transitando per tutte le possibilità intermedie»⁹. La teoria del *gender*, infatti, sviluppa questi presupposti: la differenza sessuale non è unica — quella maschio/femmina — bensì molteplice, legata ai diversi orientamenti sessuali, di razza e cultura, nonché alla condizione sociale, «fino a destituire totalmente di significato la dualità maschio/femmina, operando una separazione sempre più netta tra la differenza sessuale biologica e la costruzione dell'identità, sociale e psicologica»¹⁰. In realtà, la teoria del *gender* mira essenzialmente alla totale normalizzazione della sessualità omosessuale e rappresenta il primo passo verso lo sganciamento dell'identità sessuale dalla realtà biologica, tanto che il *gender* incontra il suo logico sviluppo nella prospettiva dell'identità sessuale come scelta mobile e revocabile, anche più volte nel corso della vita dalla stessa persona. Esso si propone come un movimento che, rimettendo in discussione le identità ritenute normative, nega la differenza biologica fra i sessi e punta a renderli uguali.

Perciò ogni appuntamento delle Nazioni Unite sui temi della donna, della procreazione e della sessualità, è ormai diventato sede di aspre discussioni su questioni che ai profani possono apparire inessenziali modifiche terminologiche e che invece, se recepite, aprirebbero squarci profondi nella faticosa costruzione di un quadro etico condiviso. «La battaglia delle parole si articola in alcune riconoscibili modalità d'intervento. Basta accennare al fatto che la trasformazione agisce in più direzioni, di cui la più clamorosa e significativa è quella che tende a cancellare ogni parola sessuata, riferita cioè alla distinzione tra maschile e femminile. Il vocabolario adottato deve essere *gender neutral*, quindi non deve contenere, nemmeno implicitamente, la temuta differenza

⁶ Dossier Fides, *Identità e genere (seconda parte)*, 18 aprile 2008, 5 s.

⁷ Tra i vari commenti alla MD spiccano gli Atti del Convegno, *Donna: genio e missione*, Milano, Vita e Pensiero, 1990, mentre per il testo della *Lettera* con ben altri 25 interventi di Giovanni Paolo II durante il 1995, anno internazionale della donna, cfr G.P. DI NICOLA - A. DANESE (edd.), *Il Papa scrive, le donne rispondono*, Bologna, Edb, 1996, che nella seconda parte — come recita il titolo — raccoglie non solo 34 commenti femminili, singoli e di associazioni, ma anche 9 maschili, con in Appendice 4 documenti piuttosto rari.

⁸ Entrambe i documenti sono interamente consultabili su: www.vatican.va

⁹ Dossier Fides, *Identità e genere*, 24 novembre 2007, 2 s.

¹⁰ In breve, «le sfumature possibili, tra maschio e femmina, sono molte, e la dualità sessuale è mera imposizione di ruoli e di gerarchie prefissate, senza fondamenti nella realtà» (ivi, 3).

sessuale». In questa prospettiva si abbandonano i termini «padre» e «madre» in favore di «progetto parentale» o «genitorialità». «Meglio la definizione “diritti riproduttivi”, dove [...] il sostantivo “diritto” dovrebbe riscattare la sgradevole piatezza dell’aggettivo, “riproduttivo”, schiacciato sul biologismo; un aggettivo che richiama la riproduzione dell’identico, quindi della specie, e non dell’individuo, il quale, per fortuna, rimane (ancora) dotato della sua fragile irripetibilità»¹¹.

Dal femminismo radicale al neofemminismo.

La teoria del *gender* ha origine nel femminismo statunitense intorno al 1970. All’inizio fu caratterizzato dalle tendenze «emancipatrici», che rivendicavano l’applicazione di un paradigma egualitario in ogni settore sociale, così da risolvere la questione della subordinazione femminile. Poi vennero le affermazioni «differenzialiste», rivendicando al femminile caratteristiche etico-morali diverse, se non superiori a quelle maschili, così da contrastare l’egemonia del sesso forte. Negli anni Cinquanta si era imposta la posizione «costruttivista», ritenendo che il femminile non corrispondesse a qualità ontologiche, bensì a logiche storico-sociali tanto di subordinazione, quanto di produzione dell’identità sessuale e di genere. Questa nuova visione si rifaceva a Simone de Beauvoir che, nel *Secondo Sesso*, affermava: la donna, costretta nel suo ruolo dalla società patriarcale, «è stata e continua a essere complice dell’uomo nella “condizione” di inferiorità in cui l’uomo l’ha collocata, rendendola suo “Altro costitutivo”»¹², ossia funzionale al sistema maschilista. Ciò nonostante, la donna ha una predisposizione alla libertà radicale e universale, comune a ogni essere umano, sicché non potrà esserci una dedizione femminile all’altro se non come frutto consapevole di una scelta e di un’autodeterminazione radicale. Per dirla con le sue ormai celebri parole: «Donna non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico, definisce l’aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell’uomo»¹³.

All’inizio degli anni ’70 l’eredità di Simone de Beauvoir fu raccolta dal femminismo radicale statunitense — soprattutto di matrice lesbica —, con l’intento di emancipare la sessualità dai ruoli in cui la società patriarcale l’aveva collocata e riscattarla così secondo queste parole di Adrienne Rich, sostenitrice della *politics location (politica del situarsi)*: «Siamo le stesse nella nostra corporalità femminile, ma il corpo non è pura natura (*sex*), bensì specialmente cultura, cioè punto di intersezione tra il biologico, il sociale, il simbolico (*gender*)»¹⁴. La teoria del *gender*, quindi, è nata funzionale a tale movimento: se non c’è differenza sessuale, se non ci sono diversità fra gli esseri umani e tutti sono uguali, non ci sono ragioni per negare alle donne l’emancipazione. «È stato come se, invece di chiedere uguali diritti nella diversità si volesse negare la diversità per fondare l’uguaglianza dei diritti. Dopo le donne, certo, sono venuti gli omosessuali, che avevano il problema di una identità svaloriata da cui liberarsi. E, attraverso il *gender*, ci sono riusciti»¹⁵. Ma

¹¹ Ivi, 4-6. Un esempio di quanto sta succedendo a livello legislativo in alcuni Paesi europei ci viene dalla Spagna. «Da tempo — sottolinea Giulia Galeotti, storica e saggista, nel quaderno di Scienza e Vita intitolato *Identità e genere* — gli organi europei hanno una seria preoccupazione: l’esclusione dal matrimonio e dalla facoltà genitoriale per le coppie dello stesso sesso». I progressi che si auspicano nelle legislazioni nazionali attraverso risoluzioni, raccomandazioni, pronunciamenti, direttive sono tesi a permettere agli omosessuali di sposarsi e di avere dei figli, o adottandoli o ricorrendo alle tecniche di fecondazione assistita. Il tipo di riforma legislativa desiderata è ben rappresentato dalle modifiche recentemente introdotte in tre norme del codice civile spagnolo: la vecchia formulazione dell’articolo 44 infatti, quella secondo cui «l’uomo e la donna hanno diritto a contrarre matrimonio» è diventata «qualunque persona ha diritto a contrarre matrimonio»; l’articolo 66 è invece passato da «il marito e la moglie sono eguali nei diritti e nei doveri» a «i coniugi sono eguali nei diritti e nei doveri»; e infine l’articolo 67 che ha sostituito «il marito e la moglie debbono rispettarci e aiutarci reciprocamente» con «i coniugi» ai quali, ora, questi stessi doveri sono imposti.

¹² A. CAVARERO – F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Torino, Paravia, 1999, 41.

¹³ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1984, 325.

¹⁴ R. BRAIDOTTI, «Il paradosso del soggetto “femminile e femminista”. Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle *gender theories*», in *La differenza non sia un fiore di serra*, a cura del Filo di Arianna, Milano, Franco Angeli, 1991, 23.

¹⁵ *I Quaderni di Vita e Scienza*, marzo 2007, 9. Come sottolinea Lucetta Scaraffia: «La teoria del *gender* viene così utilizzata per negare la differenza biologica fra i sessi, sperando così di “renderli uguali”: si tratta dunque di una ennesima versione delle utopie egualitarie che da oltre due secoli percorrono il panorama ideologico dell’occidente. Dimenticando che si può essere differenti senza essere per forza diseguali, perché la differenza non è sinonimo di discriminazione. La differenza, infatti, non si oppone all’uguaglianza, ma alla similitudine e all’identità. Anche se si presenta solo come un allargamento delle identità sessuali ai fini di aumentare le possibilità di scelta individuale, la

una mossa determinante delle teorie femministe contemporanee è stata quella di consegnare, attraverso la centralità della sessualità — sia essa assunta come binaria o multipla — il soggetto a un'esteriorità/alterità che lo costituisce e da cui dipende¹⁶. Questa prospettiva ha esiti diversissimi, ma riconducibili a due: quello comprendente l'etica della differenza sessuale di Luce Irigaray¹⁷, che considera la relazione con l'alterità duale, trovando nel materno un luogo di feconda significazione simbolica; e quello fondato sulla critica al binarismo sessuale e la decostruzione del paradigma eterosessuale, sostenuto da Judith Butler¹⁸, che pone la relazione con l'alterità in una dimensione sovrapersonale: non solo storicamente e socialmente determinata, ma anche radicata nella pulsionalità e nell'inconscio.

Circa la prima opinione notiamo, che paradossalmente — benché questa interpretazione venga sovente assunta come giustificazione teorica della subordinazione della donna all'uomo —, essa fornisce una definizione in termini negativi, poiché dell'uomo bisogna affermare che *il proprium* è di non poter dare la vita divenendo madre. Rileviamo inoltre che, «ponendo l'accento unicamente sulla base biologica, vengono trascurate le differenze individuali e quelle socio-culturali, giungendo a una visione che, nonostante la concretezza del punto di partenza biologico, alla fine non rende ragione della complessità dell'esistenza femminile e maschile». Nel secondo approccio, d'altro canto, compare la distinzione, che molto spesso è radicale contrapposizione, tra il sesso come dato biologico e il genere, «inteso come il modo propriamente umano, culturalmente condizionato, della differenza. Quest'ultima è considerata come una costruzione storica e socioculturale, con accentuazioni diverse che sottolineano di volta in volta il ruolo prevalente dei fattori socio-economici o delle attività simboliche con le quali la mascolinità e la femminilità sono codificate e, conseguentemente, interiorizzate dai soggetti». Da tale prospettiva, assunta come premessa teorica, scaturisce la volontà di operare per decostruire tutti i condizionamenti e, data l'affermata irrilevanza del sesso biologico, si prospetta la possibilità che «ciascuno sia in grado di scegliere l'identità sessuale sulla base del proprio orientamento in alcun modo vincolato»¹⁹.

Una terza via, rispetto alle due precedenti, viene dal pensiero dell'uguaglianza differenziata, o neofemminista che, prendendo posizione nei confronti dell'intera storia del pensiero occidentale, coglie la differenza tra l'uomo e la donna nel suo radicarsi nella sessuazione originaria del corpo, a partire dalla quale si costituisce la differente appartenenza di genere e quindi l'identità maschile e femminile. Proprio il considerare la differenza impone una visione unitaria e integrale dell'essere umano, nella quale la corporeità e la sfera culturale, anziché escludersi, si rivelano dimensioni che si richiamano indissolubilmente, poiché soltanto dalla loro compenetrazione deriva la peculiarità umana e fa sì che si possa parlare di uomo e donna, e non solo di maschio e femmina. In questo modo è possibile recepire le istanze positive del pensiero della differenza, che sottolinea allo stesso tempo l'originarietà e la rilevanza culturale del differire dell'uomo e della donna, evitando però il pericolo di una assolutizzazione che non permetta di riconoscere l'identica umanità dei due soggetti. L'inscindibilità nell'essere umano di materia e spirito, che solo nella loro intrinseca unità costituiscono il soggetto, sia esso uomo o donna, consente infatti di porre in evidenza che «la natura umana, proprio in ciò che la distingue da qualunque altra è già attraversata dalla differenza nella sua

teoria del gender, negando la differenza sessuale, trasforma in modo definitivo la cultura occidentale, cambiando completamente l'idea di natura e di identità naturale, il concetto di famiglia e di procreazione, tutti nodi fondamentali di qualsiasi sistema antropologico».

¹⁶ O. GUARALDO, «Etica femminista: una rassegna storico-concettuale», in P. RICCI SINDONI - C. VIGNA, *Di un altro genere: etica al femminile*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, 92 s.

¹⁷ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1990; ID, *La democrazia comincia a due*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994. Sull'argomento cfr H. BARBARA - G. FALKOVITZ, «La teoria del "gender": una sfida per il cristianesimo», in *Vita e Pensiero*, 1/2008, 40-50.

¹⁸ J. BUTLER, *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi, 2006.

¹⁹ G. SALATIELLO, «Uomo-Donna: "Dal fenomeno al fondamento"», in *Studium*, 2/2005, 2, dove leggiamo questa conclusione: «I due approcci, quello essenzialistico e quello che dà risalto solo alla costruzione socio-culturale, sono portatori di un limite intrinseco, specularmente opposto nei due casi: quello di accentuare unilateralmente una dimensione che appartiene senz'altro al soggetto, ma che non lo esaurisce e che, se evidenziata in modo esclusivo, conduce a un pericoloso riduttivismo che fornisce un'immagine dimezzata di quella che è la complessa realtà umana».

profondità ontologica»²⁰, cosicché l'uomo e la donna partecipano dell'identica umanità, mentre, d'altra parte, «nessuno può esaurire in sé tutto l'uomo»²¹. Intrinsecamente limitati, perciò, l'uomo e la donna sono portati all'apertura e cercano nella relazionalità, non soltanto biologica, l'incontro e quella «reciproca complementarità asimmetrica» che racchiude in sé sia il senso della comune appartenenza umana, sia l'irriducibilità dell'altro²².

Fondamenti biblici per una corretta reciprocità

Una pietra miliare per la fondazione antropologica dell'uguaglianza differenziata è stata posta da Giovanni Paolo II attraverso i citati due testi fondamentali: la *Mulieris dignitatem*²³ e *Lettera alle donne*. In entrambi il tema della «reciprocità» tra uomo e donna è dominante ed è anche quello che conduce a una revisione antropologica definitiva. Nella Lettera alla donna, in particolare, Giovanni Paolo II scriveva: «Nella loro reciprocità sponsale e feconda, nel loro comune compito di dominare e assoggettare la terra, la donna e l'uomo non riflettono un'uguaglianza statica e omologante, ma nemmeno una differenza abissale e inesorabilmente conflittuale: il loro rapporto più naturale, rispondente al disegno di Dio, è l'unità dei due, ossia una "unidualità" relazionale, che consente a ciascuno di sentire il rapporto interpersonale e reciproco come un dono arricchente e responsabilizzante. A questa unità dei due è affidata da Dio non soltanto l'opera della procreazione e la vita della famiglia, ma la costruzione stessa della storia»²⁴. Unidualità — termine che Giovanni Paolo II riprende dalla MD — esprime il senso della reciprocità sulla base del versetto biblico: «A immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò» (*Gn* 1,27). A esso deve fare riferimento un «cristianesimo del principio», che voglia pensare la coppia umana andando alla fonte, per una migliore comprensione antropologica d'entrambi: nella relazione che li rimanda, ciascuno e insieme, al Creatore, oltre che l'uno all'altra.

Come leggiamo nel primo racconto della creazione, «Dio creò la umanità ('*Elohim barà ha 'adam*: si noti l'articolo *ha*) a sua immagine (*selem*), a immagine di Dio la creò ('*oto barà*: singolare); maschio e femmina li creò ('*otam barà*: plurale)». Di conseguenza, in *Gn* 1,27 non solo l'uomo, Adamo — erroneamente ritenuto nome proprio —, ma l'umanità tutta, nel suo insieme maschile e femminile, è icona o rappresentazione di '*Elohim* sulla terra. Quindi la «divina

²⁰ G. SALATIELLO, «Identità femminile e maschile: lo statuto ontologico», in *Studium*, 5/1996, 679-688. «Si può, infatti, accogliere l'affermazione che "la differenza sessuale fa parte dell'identità umana come una dimensione privilegiata dell'essere umano e del suo compimento", ma essa rivela tutta la sua portata solo se la differenza è ricondotta al suo fondamento ontologico, cioè alla struttura costitutiva, materiale e inscindibilmente spirituale, del soggetto».

²¹ A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore*, Marietti, Genova-Milano 2002, 16.

²² L'immagine dell'uomo e della donna, della loro differenza e della loro relazionalità, che emerge da queste riflessioni filosofiche, è profondamente affine a quella offerta dall'antropologia teologica, che muove dalla comprensione del dato rivelato e che, a partire da questo, espone la più profonda verità. G. SALATIELLO, «Uomo-Donna: dal fenomeno al fondamento», in *Studium*, 2, 2005, 6.

²³ Nel ventesimo anniversario della MD, il Pontificio Consiglio per i Laici ha promosso a Roma un convegno internazionale su «Donna e Uomo, l'humanum nella sua interezza», con l'intento — dopo aver tracciato un bilancio sul cammino percorso in questo campo negli ultimi 20 anni — di avviare una riflessione sui nuovi paradigmi culturali e sulle difficoltà con cui le donne di oggi devono misurarsi per vivere la propria identità e per collaborare, in feconda reciprocità con gli uomini, all'edificazione della chiesa e della società civile. Cfr P. VANZAN, «A 20 anni dalla "Mulieris dignitatem"», in *Civ. Catt.*, 2008 II 469-478.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 8., Cfr anche A. ALES BELLO, «La donna: storia e problemi. Le radici cristiane del femminismo», in M. D'AMBRA (a cura di), *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, Troina (En), Città Aperta, 2004, 21, dove leggiamo inoltre: «Nella sua convincente analisi antropologica [...], Edith Stein sottolinea come la specie umana si articoli in specie muliebre e specie virile; da ciò consegue che non solo il corpo è strutturato diversamente, ma anche il rapporto dell'anima con il corpo assume una sua particolarità, così come nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito nei confronti della sensibilità e il rapporto delle potenze spirituali fra loro. L'analisi antropologica della Stein ci conduce ad accettare proprio l'"unità dei due", per usare l'espressione dell'Enciclica (MD), senza far prevalere l'uno sull'altro, anzi dando a ciascuno la sua autonomia personale, solo su questa si può fondare la relazione reciproca che va oltre il motivo della complementarità, pur presente nell'"aiuto reciproco", di cui parla *Gn* 2,20».

rappresentanza (*selem*)» si articola e manifesta in entrambi, nella bisessualità (psicofisica e spirituale) autonoma e non intercambiabile. Questo elimina in principio non solo il concetto di androgino²⁵, ma anche di una rappresentanza autarchica — solo maschile o femminile —, poiché risulta che entrambi provengono dal mistero originario e quindi hanno pari dignità ontologica: benché ciascuno debba viverlo e rappresentarlo in maniera propria, secondo la «fenomenologia differenziata». Due totalità, l'uomo e la donna, che allo stesso tempo sono «persona», ovvero *imago Dei*, anche se bisogna immediatamente notare un'altra meraviglia rivelata in *Gn* 1: la totalità personale di ciascuno è insieme vocata da Dio a superarsi, realizzando un'altra duplice grandezza: la comunione, grazie alla differenza, sia nella procreazione, sia nel portare a compimento mondo e storia. Infatti, a entrambi Dio ordina «siate fecondi e dominate la terra» (*Gn*, 1,28), per cui l'assolutizzazione separata delle funzioni è effetto del peccato originale (*Gn* 3) e non del progetto divino.

È inoltre opportuno ricordare come in *Gn* 2,18-20, l'intraducibile ricchezza di *ezer kenegdo* porti a ritenere che la donna non sia il tradizionale «aiuto» e «simile all'uomo», bensì «un aiuto che sta davanti a lui»: perfetto *vis à vis*. Non a caso il testo biblico declina questo *ezer kenegdo* nel gioco semantico dell'emblematico «ragazzo» (*ish*), che si aggira nel giardino dell'Eden in una non meno emblematica «solitudine», e che può realizzarsi appieno soltanto incontrando e riconoscendo la «ragazza» (*isha*). Lui infatti non può realizzarsi senza questa comune unione, unione piena con lei, perché solo nella reciprocità interpersonale tra loro due c'è il sogno di Dio²⁶.

L'antropologia del principio, quindi, fondata sulla Bibbia, permette una migliore comprensione sia di lui e di lei, sia del rapporto tra loro: in quello che li rimanda, ciascuno e insieme, a Dio. Lasciando intuire quella «reciprocità asimmetrica» che si dispiega in maniera non lineare, come relazione tra due persone uguali, ma in relazione differenziata. Una persona infatti, non può avere il fine in se stessa, né in un'altra, né tanto meno nelle cose create, ma si caratterizza per quel dialogo, esplicito o implicito, da instaurare con lui/lei e col suo Creatore. L'altro/a — la donna per l'uomo e viceversa, l'uomo per la donna —, benché reciprocamente «carne della carne» e «ossa delle ossa», non può essere l'altra metà della mela, la parte complementare di cui parlava Platone²⁷, senza la quale si resterebbe dimezzati, poiché «la relazionalità» biblica non unisce due metà, bensì intende arricchire due persone già complete, superandosi reciprocamente. Non quindi semplicemente due parti che danno e ricevono, con un ritorno alla pari, bensì una dialettica triangolare, che innesta non tanto un movimento rettilineo-piano, (io-tu, tu-io), bensì quel tipo spirale-ascendente (io-tu-io), dove l'io finale non è più quello iniziale, perché arricchito dal rapporto e pronto a dare nuova ulteriorità²⁸.

²⁵ Scrive G. Salatiello: «L'alterità dei soggetti differenti si presenta qui con una radicalità che non trova riscontro in relazioni di diverso tipo, poiché non emerge sulla base di un'unità che la garantisce senza esserne intaccata, bensì è originariamente situata nel nucleo più profondo dell'essere stesso, ovvero di quella identità umana che esiste solo nella differenza delle due appartenenze e nella loro relazione in cui ciascuno si afferma opponendosi all'Altro/a che, in tal modo, è affermato allo stesso livello ontologicamente originario, precisamente mediante e nella opposizione». G. SALATIELLO, *Donna-Uomo. Ricerca sul fondamento*, Napoli, Chirico, 2000, 98.

²⁶ P. VANZAN, «Teologia della differenza sessuale. Un contributo», in *Via Dogana*, settembre 1997, 7-9; ID, «Uomo e donna oltre la modernità», in *Famiglia oggi*, 10/1997, 29s. Ricordiamo che non a caso *isha* viene «formata» (sognata?) dal Creatore traendola dall'intraducibile «costola» (*selà*: dalla parte del cuore?) e riempiendo poi quel vuoto con un indicibile desiderio (nostalgia?). Solo lei infatti, come dice già la parola usata, ha la stessa natura del «ragazzo» (*ish*) pur essendo tuttavia, «altra da lui».

²⁷ La coppia, infatti, può essere compresa adeguatamente solo se si esce dal pensiero universalista che non rispettando la dualità originaria e l'alterità della donna, la delinea soltanto in negativo, vale a dire in funzione e a misura dell'uomo. D'altronde Platone nel *Simposio* espone il mito dell'androgino, secondo cui, inizialmente, c'erano tre specie di esseri umani: uomini, donne e androgini. Poiché questi ultimi apparivano troppo potenti e in grado di fronteggiare gli dei, furono divisi in due; da allora ciascuno ha cercato disperatamente la sua metà (desiderio di tornare uno al posto di due). In questa ottica antropologica i due sessi erano due metà categoricamente maschili e femminili, senza vie di mezzo, quindi espressione della incompletezza della persona. Cfr A. DANESE, *Antropologia uniduale e relazionale*, 2 s. In www.laici.org.

²⁸ R. STELLA, «Il papa e la crisi della modernità. Una reciprocità asimmetrica», in *Prospettiva Persona*, dicembre 1996. Di conseguenza nel movimento tra i sessi l'uomo e la donna non hanno desideri «sullo stesso piano», ma le due

Ritornando perciò al femminismo laico, sia a quello che ha fatto della differenza un'esasperazione della separazione tra femminile e maschile — con il risultato che nella sua ala più radicale l'accentuazione del sé femminile ha portato al rifiuto delle forme più equivoche di complementarità —, sia a quello più radicale, giunto a teorizzare l'assolutizzazione del genere (*gender*) e l'eliminazione del prevaricare maschile — demonizzando così lo specifico femminile (vergine, sposa, madre) —, possiamo affermare che le migliori speranze vanno ricercate in quel neofemminismo capace di attuare, insieme al neomaschilismo, quella reciprocità asimmetrica che postula non solo la corretta messa a fuoco delle rispettive identità, ma anche l'oggettivo riconoscere che una valenza positiva è insita pure nel conflitto derivante, a vari livelli, dall'incontro uomo-donna, proprio in quanto uguali eppure diversi. «L'affermazione dell'identità umana dell'altro/a, conosciuta proprio mediante l'essenziale “differire”, consente infatti di conciliare in ognuno la particolarità dell'appartenenza di genere e l'universalità umana». Quella stessa che, determinando l'identica umanità dei due, comporta già una «differenza di appartenenza che, in realtà, è ben di più di un particolare. Essa infatti costituisce l'intrascendibile attuazione dell'unica essenza che esiste solo in questa dualità originaria, per la quale non si può riconoscere altra umanità che quella, identica e differente, dell'uomo e della donna»²⁹, e dei due insieme, nella loro reciproca complementarità asimmetrica.

totalità possono superarsi continuamente fino a far nascere quel movimento altro, dentro il quale stanno le speranze per il migliore maschile e femminile.

²⁹ G. SALATIELLO, *Donna-Uomo. Ricerca sul fondamento*, cit., 102.