

GENNAIO-MARZO 2025

N. 1 - ANNO CLIII

SC

la Scuola Cattolica

RIVISTA
TEOLOGICA
DEL SEMINARIO
ARCIVESCOVILE
DI MILANO

LUCA CASTIGLIONI

Il ministero ordinato nell'attuale crisi della Chiesa. Problemi e prospettive (I)

DAMIANO MIGLIORINI

Metafisica trinitaria e *gender*. Per proseguire il dialogo

STEFANO CUCCHETTI

Alle radici della solidarietà con L. Bourgeois

MANUEL VALENZISI

La condizione di chi non ha potuto (ancora) sposarsi

EGIDIO GIULIANI

Approccio teologico-morale al sacramento della Penitenza

Nota

Recensioni

ANCORA

Damiano Migliorini

METAFISICA TRINITARIA E *GENDER*

Per proseguire il dialogo

Sommario / Summary

Nel testo saranno prese in esame le obiezioni sollevate dal prof. Brambilla in un recente articolo circa alcune mie proposte negli ambiti della filosofia trinitaria e della questione *gender*. Cercando al contempo di allargare lo sguardo sulle ragioni e le forme di tali proposte. In particolare, la metafisica trinitaria e l'ontologia *gunk* saranno inquadrare nel contesto dell'"epistemologia iperfatica" e della "cristeologia"; si daranno ragioni per utilizzare il termine "ideologia" per il pensiero anti-*gender*, per poi evidenziare il modello "interazionista" che sta alla base della mia concezione sul genere, nonché l'antropologia relazionale che si può sviluppare a partire proprio (ma non solo) dalle questioni di genere.

In this article we will be looking at the objections raised by Professor Brambilla in a recent article about some of the present author's proposals in the areas of Trinitarian philosophy and Gender Studies: seeking at the same time to broaden the scope, the reasons, and the forms of. In particular, Trinitarian metaphysics and gunk ontology will be examined in the context of "hyperphatic epistemology" and "Christheology"; reasons will be given for the use of the term "ideology" in reference to anti-gender thinking, to then highlight the "interactionist" model which is at the basis of the present author's conception of gender, as well as relational anthropology which can develop precisely (though not exclusively) from the question of gender.

*Damiano Migliorini **

METAFISICA TRINITARIA E *GENDER*

Per proseguire il dialogo

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. ALCUNE PRECISAZIONI SULLA METAFISICA TRINITARIA: 1. *L'epistemologia iperfatica come chiave di volta*; 2. *Metafisica trinitaria e ontologia relazionale: per chiarire i termini*; 3. *Un rilancio dell'ontologia cristocentrica: il gunk nelle questioni di fede* – III. LA QUESTIONE *GENDER*: 1. *Sull'esistenza di un'ideologia gender e un'ideologia anti-gender*; 2. *Maschi e femmine li creò?* 3. *Un'antropologia relazionale: per un rilancio* – IV. CONCLUSIONE

I. INTRODUZIONE

Il presente contributo nasce in risposta all'articolo di Paolo Brambilla comparso recentemente ne *La Scuola Cattolica*¹. La sua articolazione, dunque, seguirà quella proposta dall'Autore, dividendosi in due macro sezioni: nella prima si risponderà ad alcune questioni sollevate circa la mia proposta di un'ontologia relazionale eventista-infinitesimale e la relativa metafisica trinitaria, cercando al contempo di allargare lo sguardo (concettuale e bibliografico²) sulle ragioni e la forma di questa proposta.

Nella seconda sezione, la medesima operazione sarà rivolta alla spinosa “questione gender”: anche in tal caso, a qualche risposta puntuale alle obiezioni, si cercherà altresì di offrire uno sguardo su alcuni punti della mia posizione che ritengo rilevanti per una comprensione più precisa.

* Cultore della materia in Filosofia della Religione presso l'Università di Urbino.

¹ P. BRAMBILLA, «Dialogo critico con un filosofo. Metafisica trinitaria e gender nella proposta di Damiano Migliorini», *La Scuola Cattolica* 152 (2024) 573-607.

² L'abbondante richiamo alle mie pubblicazioni è dovuto alla natura dell'articolo medesimo.

II. ALCUNE PRECISAZIONI SULLA METAFISICA TRINITARIA

Nell'articolo richiamato, Brambilla delinea in modo accurato i capisaldi della mia proposta di un'ontologia relazionale eventista-infinitesimale (EIO), pertanto non credo sia necessario ripresentarne i contenuti. Vorrei piuttosto approfondire alcuni aspetti. Brambilla richiama la mia "dichiarazione d'intenti", così riassumibile:

Questo saggio si propone di esaminare la possibilità di formulare un teismo trinitario rilevante attraverso l'elaborazione di un'*ontologia relazionale* e una *metafisica trinitaria* nel contesto di un'*epistemologia iperfatica*³.

L'aspetto che vorrei evidenziare è l'inquadramento di EIO all'interno di un'epistemologia iperfatica. Senza un'adeguata comprensione di quest'ultima, infatti, risulta difficilmente comprensibile la proposta di EIO e della relativa metafisica trinitaria.

1. *L'epistemologia iperfatica come chiave di volta*

Cosa si deve intendere per epistemologia iperfatica e perché ne abbiamo bisogno? Nel momento in cui si voglia articolare un discorso sulla realtà, su Dio e sulle nostre credenze religiose, è necessario chiarire in quale paradigma epistemologico ci si inserisce: cosa possiamo effettivamente affermare e con quali strumenti? La mia proposta si colloca in questo orizzonte e si iscrive nel quadro complessivo delle mie ricerche, che si sono concentrate dapprima sulla questione dell'onniscienza e della libertà umana, analizzando le varie posizioni possibili fino all'*Open Theism*⁴. Quel che è emerso – come conclusione di questo percorso all'interno della

³ D. MIGLIORINI, *Ontologie relazionali e metafisica trinitaria. Sussistenze, eventi e gunk*, Morcelliana, Brescia 2022, 5. L'opera è composta di un secondo volume: Id., *Ontologie Relazionali e Trinità. Saggi complementari*, San Lorenzo, Reggio Emilia 2022.

⁴ Cf D. MIGLIORINI, «Il Dio che “rischia” e che “cambia”. Introduzione all'Open Theism», *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 2018, <https://doi.org/10.14276/2532-1676/3172>; per le varie proposte relative all'onniscienza (a mio avviso fallimentari): Id., «Prospettive del molinismo nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina», *Verifiche* 44 (2015) 71-106; Id., «La soluzione di Boezio nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina: un bilancio», *Rassegna di Teologia* 57/1 (2016) 15-53; Id., «La “soluzione tomistica” nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina e la libertà umana», *Divus Thomas* 119 (2016) 359-95; Id., «L'ockhamismo nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina. Un bilancio», *Laurentianum* 56 (2015) 33-86.

filosofia analitica della religione⁵ – è che la questione dell’onniscienza è *irrisolvibile*, ci costringe ad andare oltre i limiti del nostro linguaggio, riconoscendo la radicale apofaticità del nostro discorso, il quale riconosce la contraddittorietà di onniscienza e libertà umana quando sono adeguatamente definite.

Si è quindi cercato, in un secondo momento, di elaborare un possibile modello di Dio “in divenire” (funzionale all’*Open Theism*) a partire dal dato trinitario. Anche questo approfondimento, tuttavia, ha portato a concludere che, nel momento in cui cerchiamo di dare ragione della Trinità, arriviamo a delle insanabili contraddizioni⁶. La situazione che si presenta è dunque la seguente: Dio è onnisciente e noi siamo liberi, ma non sap-

⁵ È una disciplina dai contorni piuttosto sfumati, come ha mostrato M. Micheletti (*La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010). In generale, essa è nata dal progressivo allontanamento dal pregiudizio anti-metafisico del positivismo logico, avvenuto nella seconda metà del Novecento, che ha portato a un rinnovato interesse per le questioni metafisiche (es. l’esistenza di Dio, i suoi attributi, ecc.) alle quali applicare la logica formale, da una prospettiva *externalista* (una conoscenza è giustificata se è frutto di processi affidabili derivati dall’esperienza esterna) e in qualche modo *realista* (esistono molte forme di realismo, accomunate da un rifiuto del kantismo e dalla convinzione che la realtà esista indipendentemente dal soggetto conoscente e che a essa abbiamo un accesso attraverso sensi e ragione). È quindi una metafisica analitica applicata a questioni religiose, con il rigore linguistico e logico tipico del procedere analitico. Se la metafisica analitica, «affronta le questioni che sono *universali*, nel senso che sono rilevanti per le creature razionali indipendentemente dalle loro circostanze storiche e sociali, che sono *generali* nel senso che non riguardano e non si riferiscono a individui o eventi particolari, e che richiedono risposte che siano vere di *necessità*» (M. BAKER-HYTH, «Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What’s the difference?», *Journal of Analytic Theology* 4 (2016) 347-361: 349), allora, la filosofia analitica della religione «è la branca della filosofia analitica che tratta le questioni che hanno questi caratteri e che riguardano le questioni significative dal punto di vista religioso come Dio, l’aldilà, la credenza religiosa [...] e così via» (*ivi*, 349). Secondo Hasker è un approccio che rifiuta il postmodernismo e ha molte affinità con il tomismo: un filosofo della religione analitico non è interessato a difendere le specifiche tesi di Tommaso, ma il metodo di quest’ultimo – basato su chiarificazione linguistica e argomentazioni logiche e lineari – è utilizzato anche dagli analitici (cf W. HASKER, «Analytic Philosophy of Religion», in W.J. WAINWRIGHT [ed.], *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, 421-446).

⁶ Altri sono giunti a questa conclusione: J.C. BEALL, *The Contradictory Christ*, Oxford University Press, Oxford 2021; ID., *Divine Contradictions*, Oxford University Press, Oxford 2023; D. BERTINI, «Against Trinitarian Enthusiasm», *Reportata*, mondodomani.org/reportata/bertini02.htm; B. BRANSON, «No New Solutions to the Logical Problem of the Trinity», *Journal of Applied Logics* 6 (2019) 1051-1092.

priamo come spiegarlo; Dio è trinitario, ma non sappiamo come evitare la contraddittorietà di tale affermazione. È qui, al crocevia tra il riconoscimento della contraddittorietà sia dei *praeambula fidei* (l'onniscienza in particolare, ma questioni analoghe emergono per la semplicità divina, l'eternità⁷, la provvidenza⁸ ecc.), sia delle verità di fede (es. la Trinità), che nasce la necessità di un nuovo linguaggio, di una nuova epistemologia.

Cos'è dunque l'*epistemologia iperfatica*?⁹ È una forma di apofatismo dove viene espresso il *processo* di affermazione, negazione, negazione della negazione e nuova affermazione. Un processo che vale per tutte le caratteristiche dipolari del divino (immutabilità, onniscienza...) e per quelle che non lo sono (sostanza, saggezza...). Nell'iperfatismo i termini che esprimono il processo cercano di rendere esplicito – attraverso l'*hyper*, come ad esempio hyper-mutabilità – l'uso analogico dei termini e nel farlo tengono la dipolarità come momento della predicazione. Vi è quindi una somiglianza tra la predicazione iperfatica e la *via eminentiae* (nella quale i nomi divini sono affermati in modo propriamente divino, non del tutto comprensibile alla ragione umana), ma nell'iperfatismo si vuole esplicitare il processo: Dio non è immutabile, ma ipermutabile. Il termine Trinità è già iperfatico, in quanto è l'aggettivo “trino” sostanzializzato, che di per sé riassume già due affermazioni dipolari: “Dio è Uno” e “Dio è Tre” (o “non Uno”). Tecnicamente parlando, si dovrebbe dire “iper-Uno”, ma la tradizione teologica ha nascosto questo possibile termine iperfatico preferendo la parola “Trinità”. Inoltre, nel caso della Trinità, il processo consiste nel riconoscere che Dio è sostanza, ma anche relazione e quindi è “al di là” dell'una o dell'altra categoria (è *relazione sussistente*, un'altra espressione che nasconde l'iperfatismo: “relazione sussistente” significa che Dio è “iper-sostanziale”, o “iper-relazionale”); che è atto puro, ma anche potenzialità (il termine tradizionale che nasconde l'iperfatismo, qui, è “generazione eterna”) e così via.

Perché ciò è importante riguardo a EIO e a una metafisica trinitaria? Perché entrambe le proposte sono, come giustamente sottolinea Brambilla,

⁷ Cf D. MIGLIORINI, *Avoiding Theological Determinism: Eternity as Hypertemporality*, forthcoming 2025.

⁸ D. MIGLIORINI, «Providence and Mystery: from Open Theism to New Approaches», *Segni e Comprensione* 36 (2022) 134-158.

⁹ È una questione affrontata in particolare in D. MIGLIORINI, «Fondamenti di un teismo trinitario», *Antonianum* 92 (2017) 49-83; 72-82.

“esotiche” (nel mio testo uso il termine «chimeriche»)¹⁰. EIO pone una sfida al ruolo, al metodo e alla capacità esplicativa della metafisica, cercando di *assumere l'antinomia come risultato*, per farne la base di un'ontologia iperfatica. EIO presenta una struttura ontologica di tipo paradossale, cioè assume opposte opzioni ontologiche (atomismo, monismo¹¹, olismo, sostanzialismo, relazionismo...) e le afferma insieme. Il paradosso è proprio ciò che ci permette di parlare della realtà ontologica fondamentale, la quale si configura come un oceano denso di aporie¹², corrispondente al *gunk* (si veda di seguito per una definizione), un termine appunto iperfatico. In EIO, il “come” delle sostanze individuali è a noi sconosciuto almeno quanto il “come” di Dio. Le difficoltà incontrate da tutti i partecipanti alla discussione sulle relazioni, infatti, «evidenzia l'intrinseca antinomicità del concetto di relazione»¹³. Le relazioni fanno parte della nostra immagine ordinaria del mondo, eppure *non sappiamo come descriverle*: «La relazione [...] ha la forma di un punto interrogativo. [...] In breve, una relazione è *problematica*»¹⁴. La mia proposta consiste nel descrivere la relazionalità in termini di *gunk*, con la consapevolezza della chimericità di tale posizione.

Nell'*ontologia gunk* si afferma che le entità con parti proprie hanno parti proprie all'infinito. Ciò significa che ogni cosa non è solo potenzialmente divisibile, ma anche effettivamente divisa. Il principio fondamentale dell'*ontologia gunk* è la nozione anassagorea “tutto è in tutto”. Se ogni parte ha infinite parti, ogni parte è parte di infinite altre parti. Queste infinite parti divise e divisibili possono essere chiamate *infinitesimanti*, un termine che sottolinea il fatto che ogni parte è un evento di aggregazione, mutevole e in divenire (intuizione di base della metafisica relazio-

¹⁰ D. MIGLIORINI, *Ontologie relazionali e metafisica trinitaria*, 252.

¹¹ Per un'interpretazione monista della realtà quantistica e una storia del monismo, cf H. PÄS, *L'Uno. L'idea antica che contiene il futuro della fisica*, Bollati Boringhieri, Torino 2024.

¹² Questo emerge dalla non-località implicita nell'*entanglement* quantistico. Se è vera la non-località, la fisica «entra in una specie di limbo ai confini della realtà: gli oggetti possono superare la velocità della luce, causa ed effetto si possono ribaltare; la distanza può perdere di significato, due oggetti possono essere in realtà uno solo» (G. MUSSER, *Inquietanti azioni a distanza*, Adelphi, Milano 2019, 64).

¹³ C. FRIGERIO, *Ricomporre un cosmo in frammenti. Il dibattito sulle relazioni interne ed esterne*, Mimesis, Milano 2023, 20.

¹⁴ L. CANDIOTTO - G. PEZZANO, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Il Melangolo, Genova 2019, 85.

nale-processuale). In questo senso, ogni infinitesimante è una relazione sussistente perché è l'atto d'aggregazione in divenire di infinite relazioni tra l'infinitamente diviso. Gli oggetti sono costituiti dalle aggregazioni di questi infinitesimanti (le aggregazioni sono relazioni tra infinitesimanti e gli infinitesimanti stessi).

Riguardo a Dio si può riconoscere la sua natura trinitaria¹⁵ *attraverso la ragione*, ma allo stesso tempo non si ha un modo razionale per descriverla. Rispetto agli innumerevoli *accounts*¹⁶ contemporanei che tentano questa operazione, la presenza stessa di un gran numero di posizioni – ciascuna delle quali rinfaccia alle altre di non essere adeguate rispetto alla ricchezza del dogma – è già il sintomo di un problema: pare che non si riesca a risolvere il cosiddetto “problema logico della Trinità”, oppure, quando lo si è risolto, si cade in una posizione eterodossa. Il sospetto che la Trinità sia contraddittoria, quindi, aleggia ancora, nonostante gli sforzi compiuti da secoli di pensiero per evitare questa conclusione.

Tra i vari accounts, il più fruttuoso è quello sviluppato da Tommaso d'Aquino, basato sulla nozione di *relazione sussistente*. Per quanto riguarda la posizione dell'Aquinate ripresa nel mio testo¹⁷, il termine *relazione trascendentale reale* – con cui indico il pensiero di Tommaso – è quello che meglio permette, a mio avviso, di disambiguare l'espressione *relazione sussistente*. Ciò che ho proposto, come ipotesi di lavoro, è che la descrizione della Trinità come relazionalità sussistente sia la migliore a disposizione e tuttavia essa conduce ad aporie. È questo un demerito della posizione tommasiana? A mio avviso no: la relazionalità sussistente è presente sia in Dio che nella realtà ontologica fondamentale, ma è appunto una relazionalità antinomica, che si configura, proprio per questo, come un *mistero* (di fede e di ragione)¹⁸. La forza della posizione tommasiana sta nella possibile convergenza (non argomentata da Tommaso, ma che oggi

¹⁵ D. MIGLIORINI, «Ten Strategies for the Trinity: God as Transcendental Multiplicity and Ipsa Relationalitas», *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione* 9/1 (2019) 1-20.

¹⁶ Sul dibattito contemporaneo: D. TUGGY, «Trinity», in E.N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/trinity/>. D. BERTINI, «Il dibattito sulla Trinità nella filosofia analitica della religione», in I. POZZONI (ed.), *Frammenti di filosofia contemporanea*, Limina Mentis, Monza 2015, 111-135.

¹⁷ D. MIGLIORINI, *Ontologie relazionali e metafisica trinitaria*, 50-55; 160-171.

¹⁸ D. MIGLIORINI, «Trinity and Mystery. Three Models for the Contemporary Debate in Analytic Philosophy of Religion», *Dialegethai* 24 (2022), <https://mondodamani.org/dialegethai/articoli/damiano-migliorini-02>.

possiamo scorgere) tra la spiegazione della natura trinitaria di Dio e la natura relazionale del mondo.

L'accoglimento dell'*antinomia delle relazioni*, infatti, apre al mistero dell'essere e a una *riconciliazione nuova tra fede e ragione*, basata sul riconoscimento dei comuni limiti epistemologici: sia la teologia che la metafisica si inabissano nel mistero di ciò che è “contro” la ragione, non solo di ciò che è “oltre” la ragione. Un inabissarsi che riporta al *credo quia absurdum* in modo nuovo: non si crede a un assurdo perché assurdo, ma perché si riconosce che *l'assurdo è una possibilità* ad alcuni livelli di indagine della realtà. Pare infatti che via sia una corrispondenza tra il mistero teologico del Dio trinitario e il mistero ontologico delle relazioni. Il nostro modo di conoscere e parlare di Dio rispecchia il nostro modo di conoscere e parlare del mondo (della sua natura relazionale). Sia per Dio che per il mondo abbiamo bisogno di un linguaggio iperfatico che espliciti l'antinomia. Una metafisica che permetta di ripensare la Trinità in un quadro filosofico nuovo, quindi, potrebbe esprimere il *mistero del mondo* (cioè il *mistero della relazionalità*) come corrispettivo del *mistero trinitario*. La fede, allora, non ci chiederebbe un “salto” epistemologico inaccettabile, dal momento che la relazionalità sussistente si rivela essere una dimensione misteriosa, antinomica, ma inevitabile di tutto l'esistente. Tutto ciò è possibile, però, solo difendendo un'epistemologia iperfatica nel quadro di una certa umiltà epistemica (*cristeologica*; si veda quanto detto nel prossimo par. 3)¹⁹.

2. Metafisica trinitaria e ontologia relazionale: per chiarire i termini

Nel suo articolo Brambilla scrive che nel mio libro intendo «l'aggettivo trinitario come sinonimo di relazionale» e che tuttavia, sebbene certamente la Trinità sia mistero di relazione,

vi è un ordine (la cosiddetta *taxis*) che è imprescindibile in ogni discorso che vuole essere contrassegnato come trinitario. La Trinità è mistero di vita donata: il Padre è l'origine di ogni vita e di ogni amore, che genera il Figlio uguale

¹⁹ Cf D. MIGLIORINI, «Lineamenti di cristeologia. “Fede critica” e umiltà epistemica: il rapporto ragione-fede al confine tra meta-teologia, metodologia e vita», *TheoLogica* 1 (2016), <https://doi.org/10.14428/thl.v1i1.103>.

a sé in tutto, ed entrambi sono origine dello Spirito Santo. Dio non è solo mistero di relazioni sussistenti, ma dinamica “ternaria” di vita e d’amore²⁰.

Non posso che concordare con tale osservazione, ma devo anche precisare perché mi sono fermato alla relazionalità, senza addentrarmi nella *taxis*. Per *metafisica* s’intende l’indagine che risponde alle domande sulla natura del tutto (del mondo e del suo principio), una disciplina che ingloba l’ontologia e che può sfociare nella teologia razionale. Per *ontologia*, invece, si intende la disciplina (e la teoria) che cerca di descrivere *cosa c’è* e cosa *può esserci* nel nostro mondo, *perché* quel che c’è è *in un modo* piuttosto che in un altro. In tale tassonomia, quando l’ontologia indaga il fondamento ultimo della realtà, giunge a scoprire strutture relazionali concettualmente simili alle relazioni sussistenti, ma non strutture ternarie²¹. Il discorso ontologico si ferma a questo livello ed è per questo motivo che, a mio avviso, è improprio parlare di *ontologia trinitaria*, mentre è corretto utilizzare l’espressione *ontologia relazionale*.

Quando la metafisica indaga il principio ultimo di tutte le cose, invece, arriva a postulare l’esistenza di un Dio che è Uno e Molteplice, cioè relazione sussistente. Essendo le tre relazioni sussistenti divine delle *persone* in una comunità d’amore, si può parlare coerentemente di *metafisica trinitaria*. Fino a qui il percorso è del tutto razionale, non è basato cioè su dati di fede. A questa base razionale può poi “aggiungersi” il dato rivelato, il quale ci indica che le tre persone sono Padre, Figlio e Spirito. Le tre prospettive (ontologica, metafisica, teologica) corrispondono a tre diversi ambiti, non in conflitto tra loro, ma autonomi.

3. Un rilancio dell’ontologia cristocentrica: il *gunk* nelle questioni di fede

Accolgo con favore la proposta di Brambilla di “spingere oltre” il discorso, immaginando un’ontologia che non rinunci a “essere cristocentrica”. Credo infatti che l’ipotesi *gunk* permetta di affermare che il mondo e

²⁰ P. BRAMBILLA, «Dialogo critico con un filosofo», 583.

²¹ Che l’ipotesi *gunk* sia una posizione *materialista* – come indica Brambilla – credo si possa escludere: gli *infinitesimanti* postulati nella teoria *gunk* non sono né materiali né spirituali (sono l’uno e l’altro, antinomicamente) e quindi dalla loro organizzazione è ben possibile immaginare l’emergere di un’anima spirituale.

il corpo di Cristo coesistono. In un recente articolo²² ho abbozzato questa idea: Dio potrebbe essere “presente in modo speciale” (*especially present* nei termini della discussione contemporanea)²³ nella creazione in cui è onnipresente a differenti livelli di intensità. Dato che la natura umana è stata assunta da Dio, tramite Cristo, nella sua natura eterna, allora Cristo è, misteriosamente, onnipresente in tutta la creazione. Il *gunk*, implicando che “tutto è presente in tutto”, è funzionale e coerente con questa impostazione, rendendone possibile la conclusione (una presenza di Cristo diffusa in tutta la creazione). Se Cristo è presente in tutto, la Trinità è in tutto e ogni cosa si configura come comunione d’amore.

Discorsi analoghi si possono fare riguardo all’attribuito dell’eternità²⁴. Dio non è nel tempo come gli oggetti del mondo, ma non è nemmeno del tutto estraneo al tempo. Non è né durata infinita, né atemporalità. L’eternità è infinitamente diversa dal tempo cosmologico, ma non si oppone ad esso. O meglio, non possiamo sapere se e come si oppone al tempo. L’eternità non equivale alla durata, perché nell’eternità ogni serie infinita di istanti si condensa in un eterno presente; ma non equivale nemmeno all’atemporalità, perché la successione infinita è reale nell’istante eterno. Se l’eternità è al di là del tempo, non si può sapere se è opposta al tempo o se è una forma di temporalità che possa includerlo.

Dio è dunque *nel suo tempo*, ma questa affermazione deve essere collocata in un quadro epistemologico preciso: l’eternità appartiene alla teologia iperfatica. L’eternità non è durata, ma nemmeno atemporalità. È una sintesi di temporalità e atemporalità, antinomia inconcepibile dall’intelletto. L’eternità è concettualizzata solo in termini antinomici, in modo *gunky*. Dio vive in un unico istante infinito che comprende un’infinità di istanti: ogni istante in Dio è unito a tutti gli altri pur rimanendo distinto da essi. Nell’eternità di Dio c’è la possibilità di transitare attraverso le infinite serie in infiniti modi, nell’infinita densità di un istante, rendendo possibile ogni nuovo evento e ogni successione. L’istante infinito, attraversato da

²² D. MIGLIORINI, «The Eucharist according to Gunk-Relational Ontology», *Münchener Theologische Zeitschrift* 74/3 (2023) 315-330.

²³ Rimando a B. PAGE, «Omnipresence and Special Presence», in A. MARMODORO - D. MIGLIORINI - B. PAGE (edd.), *The Oxford Handbook of Omnipresence*, Oxford University Press (forthcoming 2025).

²⁴ Cf D. MIGLIORINI, *Avoiding Theological Determinism*.

infinite serie di istanti, può – almeno teoricamente – dare vita a infinite serie e a infinite combinazioni di esse. Questo è ciò che possiamo dire dell'eternità di Dio spingendo il nostro linguaggio ai suoi limiti.

Come si può intuire, il tentativo di affrontare con un'ontologia *gunk* molte questioni di fede è solo all'inizio, ma è promettente, previa l'acquisizione della consapevolezza che una *ragione umile* ci svela che non solo Dio è mistero, ma il mondo stesso è mistero. La relatività e la parzialità del nostro sapere, infatti, non sono contrarie alla speculazione teistica, perché la dialettica tra apofasi e catafasi che riscontriamo nel conoscere e nel parlare di Dio riguarda il nostro conoscere in generale. È la presa d'atto di una necessaria *umiltà epistemica*, la quale a sua volta poggia su una *ragione umile*, che è forte proprio per la sua umiltà.

La *cristeologia* (neologismo da me proposto) è allora un auspicio. È *cris*-teologia, perché accetta di assumere senza scappatoie la *crisi* di una visione irragionevole della verità umana e cristiana. È *crist*-eologia, perché il riferimento a Cristo, alla relazione con lui, resta fondante e s'esprime nei momenti di fideismo che sono specifici della speculazione umana su Dio: oltre i paradossi che costellano la nostra speculazione teista, c'è un atto di fiducia nell'esistenza della verità di Cristo. E infine è *teologia* perché, nella prospettiva di una ragione umile, non rinuncia affatto a un uso della ragione e delle sue potenzialità²⁵. Nell'accettare l'insuperabilità dei paradossi, infatti, si può forse affermare qualcosa di vero, una verità eccentrica: è plausibile che, proprio tramite il paradosso, noi possiamo sfiorare e “dire” qualcosa di appropriato sul divino e sul mondo, oltrepassando i limiti dei nostri concetti.

In teologia fondamentale già da tempo ci si è orientati verso un modello di *verità relazionale*, fondata sulla relazione con Gesù, unica in grado di mediare tra limiti conoscitivi e verità assoluta. La *verità è una persona*, prima che una dottrina, e le nostre verità si configurano al suo disvelamento, all'incontro con Lui²⁶. Dio e la sua Rivelazione sono delle possibilità di pensiero e nessuna riduzione razionale è possibile. La dimensione

²⁵ Cf D. MIGLIORINI, «Lineamenti di cristeologia».

²⁶ Prendo spunto liberamente da: A. TONIOLO, *Cristianesimo e Verità*, Messaggero, Padova 2008, 77-103.

intellettuale della fede è sempre accompagnata (e preceduta) da una dimensione *affettiva*²⁷.

III. LA QUESTIONE *GENDER*

1. *Sull'esistenza di un'ideologia gender e di un'ideologia anti-gender*

Nel suo testo Brambilla sostiene l'esistenza di un'*ideologia gender*, mostrando al contempo che vi siano elementi ideologici nel pensiero di genere. Per indagare questo aspetto, richiamo quanto ho sostenuto riguardo all'appropriatezza del termine *ideologia*. Gli anti-gender per "ideologia" intendono:

un sistema strutturato e coerente di idee elaborato e teorizzato sul piano filosofico che si propone come interpretazione totale della realtà sociale e storica al fine di attuare una trasformazione nell'utopia della società perfetta, presupponendo un passaggio dalla teoria alla prassi nella direzione di una trasformazione della società in base alla teoria proposta come modello sociale²⁸.

Si tratta di una definizione carente: fermandosi a essa, qualsiasi religione, qualsiasi movimento di pensiero potrebbe costituire un'ideologia. "Ideologia" sarebbe qui sinonimo di "cultura"²⁹: un uso certo possibile del termine ideologia, ma che è troppo vago. Per fornire una definizione sufficientemente precisa e capace di distinguerla dai movimenti di pensiero e dalle religioni, potremmo così integrare la nozione di ideologia: è la riduzione della realtà a schemi semplici, che ne trascurano la complessità o la vogliono forzare in essi, sacrificando le libertà del singolo in nome degli schemi stessi. L'ideologia riveste di principi astratti la realtà concreta, mascherandola e contraffacendola, con dottrine non scientifiche, che però danno alle sue idee la forma dell'universalità. Ha inoltre la funzione di esprimere e giustificare interessi particolari e atteggiamenti emotivi.

Ora, le *teorie di genere* non sono né un sistema coerente, né normativo, né politicamente organizzato. In più, le diverse teorie di genere cercano

²⁷ Un modello di verità che rende conto dell'intrinseca pluralità del pensiero teologico: cf D. MIGLIORINI, «Lgbt Catholics: a paradigmatic case of intra-confessional pluralism», *Theology and Sexuality* 25 (2019) 111-130.

²⁸ L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011, 8.

²⁹ M. SANTORO - B. GRÜNING, *Cultura e società. Concetti, modelli, questioni*, Carocci, Roma 2024, 49.

di tenere conto della realtà nella sua complessità, ad es., considerando l'esistenza di differenti identità sessuali. Si basano inoltre sulle acquisizioni scientifiche più recenti sulla sessualità, cercando di assicurare a quelle identità la libertà di espressione nella sfera pubblica. Non sussistono quindi i presupposti per parlare di un'ideologia nel modo prima definito. Esistono movimenti di pensiero nei quali si possono riscontrare autori e opere più o meno radicali e controverse³⁰. Non bisogna tuttavia confondere il tutto con la parte, né ridurre le diverse teorie sul genere a un'unica presunta ideologia. Si devono discernere i gruppi che lottano per ragionevoli diritti dai singoli autori o opere che presentano speculazioni filosofiche; distinguere le acquisizioni scientifiche dalle semplici ipotesi e dalle loro interpretazioni; distinguere ragionevoli istanze e teorie dai singoli casi di cronaca.

Nei paragrafi 1.3 e 1.4 Brambilla³¹ commette un errore: riconoscere che nella comunità scientifica esistano vari approcci – per esempio, alla condizione transgender – è la prova che non c'è alcuna ideologia. La scienza sta solo facendo il suo corso. Le nuove teorie e pratiche scientifiche e mediche seguono questa traiettoria: alcuni autori propongono una visione, altri la criticano, una certa visione diviene comune nella comunità dei pari e viene rafforzata, corretta o addirittura smentita da studi successivi. Non c'è nulla di ideologico in tale percorso. È pretestuoso richiamare le diatribe interne alla comunità scientifica, o singoli casi di cronaca, per stabilire che ciò che crede la maggior parte degli studiosi sia “ideologico”, mentre coloro che si oppongono siano nel giusto. La scienza compie il suo percorso, con prove ed errori.

Per esempio, sostenere che sia ideologico affermare che in alcuni casi il sesso biologico non corrisponda al genere (par. 1.5)³² è fuorviante. L'esistenza di persone transgender è la prova che sesso e genere possono non coincidere. Questa è la realtà dell'umano su cui è possibile costruire un'antropologia adeguata, anche in ambito cristiano. Risulta invece ideologico (nel senso di ideologia proposto poc'anzi) negare la realtà o i dati scientifici.

³⁰ Opere controverse e spesso indicate come prove della deriva “gender”, sono quelle, tra altre, di Judith Butler, Donna Haraway o Mario Mieli.

³¹ P. BRAMBILLA, «Dialogo critico con un filosofo», 591-595.

³² P. BRAMBILLA, «Dialogo critico con un filosofo», 595-597.

Al paragrafo 1.6 si nega che esista un'ideologia anti-gender³³. Tuttavia, gli anti-gender hanno costruito una contro-narrazione in antitesi a una presunta ideologia da loro stessi creata, semplificando la realtà sociale e scientifica (quest'ultima spesso negata, confondendo l'evidenza del senso comune con la scientificità), difendendo interessi di parte e invitando a limitare la libertà espressiva delle persone circa la loro identità. Vi sono dunque tutti gli elementi per parlare di una vera e propria "ideologia anti-gender".

La campagna anti-gender è un caso di *autosuggestione*³⁴, creatasi a partire dalle speculazioni di alcuni intellettuali e poi rilanciata ai livelli più alti della gerarchia ecclesiastica e del mondo politico di destra. È un processo di *labellizzazione*³⁵: sebbene nata a metà degli anni '90³⁶, l'espressione "teoria del gender" è stata codificata in alcuni testi redatti per il Pontificio Consiglio per la Famiglia³⁷ ed è servita a etichettare, deformare e delegittimare quanto prodotto nel campo degli studi di genere. Espressione poi rilanciata dalla stampa cattolica³⁸ e diventata una formula magica che può, cioè, *creare ciò che afferma*.

Un altro termine appropriato per descrivere come si strutturano queste rappresentazioni immaginarie del nemico è *paranoia*. Il paranoico ragiona con coerenza ma dà *un'interpretazione immaginaria* della realtà, basata sulla selezione di alcuni fatti reali e collegandoli tra loro in modo arbitrario (*bias di conferma*). Si parla appunto di "razionalità delirante". Questi discorsi sono spesso funzionali a costruire un "noi" da opporre a un "loro" che si è appositamente costruito: «Le rappresentazioni imma-

³³ P. BRAMBILLA, «Dialogo critico con un filosofo», 597-598.

³⁴ D. MIGLIORINI, *Gender Filosofie Teologie*, Mimesis, Milano 2017, 22-29.

³⁵ S. GARBAGNOLI, «L'invenzione dell'"ideologia del genere"», *About Gender* 6 (2014) 250-263.

³⁶ M. PREARO, *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis, Milano 2020, 39-53. Cf S. GARBAGNOLI - M. PREARO, *La crociata 'anti-gender'. Dal Vaticano alle Manif pour tous*, Kaplan, Torino 2018.

³⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, EDB, Bologna 2006.

³⁸ Riguardo al contesto italiano, il campo in questione è stato definito *neocattolico*, termine che indica «l'intersezione di correnti conservatrici e tradizionaliste nella Chiesa Cattolica, di partiti di centro-destra, destra ed estrema destra nel mercato partitico, e forme movimentiste inedite e al tempo stesso extra-ecclesiastiche ed extra-cattoliche» (M. PREARO, *L'ipotesi neocattolica*, 35).

ginarie sono di natura tale da portare alla creazione del reale. Si tratta in particolare del fenomeno designato [...] con l'espressione "profezie auto-realizzatrici"» nelle quali «una descrizione falsa della situazione provoca un comportamento che la rende vera»³⁹.

I disturbi paranoici spesso si sovrappongono alle "menti complottiste"⁴⁰, che si riscontrano spesso in persone tradizionaliste⁴¹. Molte persone cadono nella rete delle teorie del complotto a causa del loro desiderio di controllo e sicurezza frustrato dalla *complessità* della società attuale e del desiderio di mantenere una considerazione positiva di sé o del gruppo, frustrata dalla *pluralità* della società⁴². Spesso, chi ha una "mentalità co-spirativa" è una persona che cerca costantemente modelli e significati nel proprio ambiente e considera insoddisfacenti le spiegazioni "non intenzionali" degli eventi. Brotherton⁴³ sostiene che la mente cospiratoria è una mentalità molto diffusa, legata alla tendenza a concepire i conflitti sociali e storici in termini di conflitto tra il bene e il male, con principi quasi personificati (intenzionali). Una mentalità *particolarmente radicata in chi ha una religiosità tradizionale*. Una "mente religiosa tradizionalista", quindi, può essere un fattore nell'organizzazione di una mentalità co-spirativa.

³⁹ J. SÉMELIN, *Purificare e distruggere. Usi politici dei massacri e dei genocidi*, Einaudi, Torino 2007, 57.

⁴⁰ V. PEKÁROVÁ, «Paranoid and Conspiracy Beliefs: The Role of Anxiety and Life Satisfaction», *Studia Psychologica* 63 (2021) 4, 393-403; K.M. DOUGLAS et al., «Understanding Conspiracy Theories», *Advances in Political Psychology* 40 (2019), 3-35.

⁴¹ Una persona tradizionalista ha solitamente una visione gerarchica della società, diffida delle novità socio-culturali, cercando di preservare ciò che è considerato parte della tradizione (in cui si crede di vivere). Nel caso specifico, il tradizionalista non vede di buon occhio le novità dottrinali in ambito religioso (nei riti, nelle credenze, nelle teologie), di assetto familiare, di costumi sessuali. In ambito cattolico, il tradizionalismo nasce come antitesi all'Illuminismo e riemerge negli anni '60 del Novecento come forma di opposizione agli aggiornamenti del Vaticano II (è quindi una forma di opposizione alla modernità). Un tradizionalista fa della tradizione un'ipostasi archetipa, immutabile e impermeabile all'ermeneutica: ogni innovazione è una forma di corruzione di un passato idealizzato.

⁴² «La pluralità è stata chiamata in causa sempre più frequentemente, con lo scorrere dei decenni nel corso del XX secolo, quando si è avuto a che fare con la questione della classificazione degli esseri umani nei termini della loro sessualità o genere» (E. LECALDANO, *Identità personale. Storia e critica di un'idea*, Carocci, Roma 2021, 168).

⁴³ R. BROTHERTON, *Suspicious Minds: why we believe Conspiracy Theories*, Bloomsbury, New York 2015.

Evidentemente, non si può attribuire un tratto paranoico di personalità o una mentalità complottista a un gruppo intero di persone o a un movimento. Tuttavia, basta un ideologo paranoico o complottista che svolga un ruolo importante nello *sviluppo di un quadro interpretativo* per poi far scaturire certe dinamiche politiche. Il suo compito è appunto forgiare un lessico, una mitologia, una narrazione, una rappresentazione paranoica/complottista della realtà. Un racconto mitico di natura identitaria che sappia esercitare un forte potere di mobilitazione sullo spirito delle persone⁴⁴.

È ciò che è avvenuto: l'affermarsi della società liberale e democratica, la caduta di molti tabù e norme morali obsoleti – assieme a una serie corposa di “segnali” letti come una “secolarizzazione anti-cristiana” – ha condotto non pochi accademici religiosi a individuare la “grande causa” di tali evoluzioni in *un'entità quasi personificata e intenzionale*: un'ideologia compatta, consapevolmente perseguita da generici “poteri forti”⁴⁵. Alcuni politici hanno poi colto le potenzialità dello schema interpretativo paranoico – “esiste un'ideologia occulta delle organizzazioni mondiali che vuole soggiogare il mondo e cancellare il cristianesimo” – per battaglie identitarie, in una campagna che ha avuto successo perché ha sollecitato paure ataviche (es. la corruzione dei bambini)⁴⁶ e dinamiche psicologiche profonde legate ai modelli identitari.

Del resto, alcuni accademici cattolici non hanno elaborato del tutto il trauma subito dalla Chiesa nel Novecento: da centro di potere politico e culturale, è diventata una minoranza poco ascoltata e portatrice di un pensiero per molti superato. La discrepanza tra le proprie aspettative e ciò che effettivamente si ottiene ha comportato la cosiddetta “deprivazione relativa”. Secondo questa teoria la soddisfazione di un gruppo (o di un individuo) non dipende dalla sua situazione oggettiva, ma dalla situazione relativa, cioè confrontata a quella di altri gruppi. Più si è scontenti, più aumenta la probabilità che tale malcontento sfoci nel pregiudizio e nel

⁴⁴ J. SÉMELIN, *Purificare e distruggere*, 65-69.

⁴⁵ «In condizioni di precarietà il bisogno di ritrovarsi insieme come collettività “contro” qualcosa o qualcuno che simboleggi il Male può essere molto forte» (A. OLIVERIO FERRARIS, *La costruzione dell'identità*, Bollati Boringhieri, Torino 2022, 111).

⁴⁶ C'è stato molto allarmismo “no gender” per quanto riguarda l'educazione nelle scuole. Per inquadrare la questione, cf R. GHIGI, *Fare la differenza. Educazione di genere dalla prima infanzia all'età adulta*, il Mulino, Bologna 2019.

conflitto verso gruppi sociali vulnerabili⁴⁷. Colpevolizzare gli altri dei nostri fallimenti e della nostra infelicità, cioè trasformarli in capri espiatori, infatti

diminuisce le nostre responsabilità. Individuarli come la causa prima di ogni problema che ci affligge, permette di ottenere una comprensione degli avvenimenti che, sebbene falsa, è dotata di una grande utilità psicologica. Essa promette una soluzione definitiva a problemi attraverso la messa in atto di azioni contro il capro espiatorio. Permette inoltre alle persone di sperimentare un forte legame sociale, vivendo un'appartenenza comune e un destino condiviso. La svalutazione di un particolare gruppo sociale contribuisce a risollevare, attraverso un confronto vantaggioso, un'autostima deficitaria⁴⁸.

In alcuni settori della Chiesa tale malcontento c'era e c'è tuttora, per la perdita del proprio privilegio culturale e politico: si è quindi andati in cerca di un capro espiatorio, trovandolo nelle femministe e nelle persone Lgbt+. La campagna anti-gender, indicando un "male" contro cui combattere, ha riattivato il senso di appartenenza ed è stata funzionale al superamento psicologico della situazione di deprivazione percepita da molti.

Non va dimenticato, infine, che la campagna anti-gender è solo la punta dell'iceberg. Nel mondo occidentale assistiamo a rigurgiti reazionari, integralisti, nazionalisti, autoritari, maschilisti, patriarcali, guerrafondai, xenofobi⁴⁹. Una parte dell'Occidente ha paura, non riesce a sopportare la complessità, la libertà e democrazia⁵⁰ che ha prodotto; le nuove generazioni sembrano più esposte al contagio di epidemiche forme di integralismo, complottismo, psicosi, paranoia. La campagna anti-gender fa parte di questo fenomeno di semplificazione ideologica e paranoica della complessità, di contenimento della libertà altrui, di sfiducia nel sistema di diritti, con il conseguente bisogno di "ordine", di uomini messianici, di un presunto ritorno alla moralità antica. La lotta contro gli omosessuali e le donne ha

⁴⁷ A. ZAMPERINI, «Solidarietà e tolleranza», in A. SAPIO (ed.), *Per una psicologia della pace*, Franco Angeli, Milano 2004, 401-423.

⁴⁸ A. ZAMPERINI, «Solidarietà e tolleranza», 409.

⁴⁹ Secondo Cavarero e Guaraldo ci vuole una nuova alleanza tra femminismo e movimenti LGBTQIA+ contro le derive populiste, patriarcali e reazionarie (A. CAVARERO - O. GUARALDO, *Donna si nasce (e qualche volta lo si diventa)*, Mondadori, Milano 2024, 141).

⁵⁰ In particolare la "democrazia sessuale", cf M. PREARO, *L'ipotesi neocattolica*, 54-55.

trovato terreno fertile in questa richiesta di sicurezze contro una presunta degenerazione della società.

Sembra quindi corretto sostenere che la campagna anti-gender – a livello sovra-individuale, quindi ecclesiale e sociale – sia stata una forma di *autosuggestione collettiva*. I recenti pontefici non ne sono stati esenti. Papa Francesco, purtroppo, ha rilanciato la narrazione anti-gender, sebbene essa provenga sovente proprio da quei settori della Chiesa che lo ostacolano⁵¹. Ora, il primo modo per uscire da questa autosuggestione è rendersi conto che è avvenuta. Può essere doloroso, ma è un passaggio necessario e preludio di quello successivo: ritornare ad analizzare i concetti e cominciare a fidarci di nuovo l'uno dell'altro. Per quanto riguarda la seconda operazione, indispensabile è evitare l'“errore della sineddoche”. Secondo Giaccardi,

Non bisogna cadere nell'errore della “cattiva sineddoche”: prendere una parte del dibattito, la più discutibile, come il tutto e buttare il bambino con l'acqua sporca. [...] Di ‘gender’, dunque, non solo si può, ma si deve parlare. Perché l'essere umano non è solo biologico, né dato una volta per tutte al momento della nascita⁵².

Si tratta di risvegliare *la capacità di complessità integrativa*, cioè la capacità di saper distinguere punti di vista diversi e la capacità di metterli

⁵¹ Che esistano questi ambienti è stato più volte denunciato ed è ormai oggetto di studi (si veda il testo di Prearo appena richiamato), cf A. SPADARO, M. FIGUEROA, «Evangelical Fundamentalism and Catholic Integralism: a Surprising Ecumenism», *La Civiltà Cattolica*, 2017, <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/evangelical-fundamentalism-and-catholic-integralism-in-the-usa-a-surprising-ecumenism/>. Nei siti più tradizionalisti – *La Nuova Bussola Quotidiana*, *Liberio*, *Messa in Latino* per es. – si susseguono allarmi anti-gender e critiche a Papa Francesco, per le sue prese di posizione sui migranti, le aperture pastorali sugli “irregolari” (divorziati risposati o persone Lgbt+), la spinta sinodale, le restrizioni alla messa in latino, le nomine cardinalizie (ecc.). Il connubio tra critica a papa Francesco e invettive anti-gender si trovano in personalità come Mons. C.M. Viganò (in generale, l'episcopato americano, notoriamente ostile a Francesco, è anche il più agguerrito contro il “gender”), il card. Müller e il card. Sarah. In Italia, per un esempio politico, Matteo Salvini si è espresso contro Bergoglio (“Benedetto è il mio papa”) e la Lega da lui guidata è uno dei partiti più anti-gender. Sulla saldatura tra anti-gender e destra si veda la nota 38. Sull'uso ambiguo del concetto di “colonialismo ideologico”: cf D. MIGLIORINI, *Gender, Filosofie, Teologie*, 217-218.

⁵² C. GIACCARDI, *Non solo ideologia: riappropriamoci del genere*, «Avvenire», 31 luglio 2015, <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/gender-non-solo-ideologia-riappropriamoci-del-genere->.

in relazione all'interno di un inquadramento coerente⁵³. Le situazioni di stress tendono a inibire questa capacità, annebbiano il giudizio. Sicuramente la Chiesa ha affrontato la questione gender "sotto stress" (la pressione culturale già descritta poc'anzi e l'approvazione di provvedimenti legislativi cui ci si voleva freneticamente opporre) e ciò ha condotto a semplificare dinamiche complesse ed elaborazioni teoriche molto sfaccettate. Tuttavia, usciti dalla situazione di emergenza, si può ora tornare ad analizzare i concetti, valorizzando ciò che di buono vi è nella cultura di genere.

2. *Maschi e femmine li creò?*

Nel paragrafo 2.1 Brambilla critica l'applicazione del concetto *cluster* al genere⁵⁴, sostenendo che non definisce in modo univoco ed è ricorsivo. Questa critica però non coglie nel segno. Il concetto *cluster* è utile proprio perché non definisce in modo univoco. Prendiamo il caso di una persona transgender AMAB (*assigned male at birth*). I suoi cromosomi sono maschili, ma la sua identità di genere nucleare è femminile; alcuni caratteri secondari possono essere femminili (grazie agli ormoni e/o alla chirurgia), è attratta sessualmente dagli uomini (come molte femmine). Possiamo inserirla nel cluster "donna"? C'è ovviamente dibattito su questa questione⁵⁵, ma sembra che almeno in linea teorica sia possibile, perché vi sono vari aspetti che concorrono a definire una donna e non devono essere tutti compresenti. Inoltre il genere come concetto *cluster* permette di integrare l'aspetto storico: le culture evolvono e nelle loro diverse fasi includono nel femminile o nel maschile alcuni aspetti, che però in un'epoca successiva magari non sono presenti. Il genere come concetto *cluster* rende possibile questo adattamento (che non è quindi ricorsività, bensì

⁵³ T.L.G. CONWAY III - P. SUEDELFELD - P.E. TETLOK, «La capacità cognitiva di elaborazione integrative delle informazioni (complessità integrativa) e le decisioni politiche che conducono alla guerra o alla pace», in A. SAPIO (ed.), *Per una psicologia della pace*, 553-563: 554.

⁵⁴ P. BRAMBILLA, «Dialogo critico con un filosofo», 599-600.

⁵⁵ Si consideri, ad es., la tensione esistente tra il femminismo della differenza e il transfemminismo (A. CAVARERO - O. GUARALDO, *Donna si nasce*, 135-136; cf T. BETTCHER, «Feminist Perspectives on Trans Issues», in E.N. ZALTA - U. NODELMAN (edd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-trans/>).

nasce dalla consapevolezza che maschile e femminile sono caratterizzati anche storicamente).

Riguardo a quanto scritto nel paragrafo 2.2, va ribadito che i ruoli di genere non sono necessariamente dannosi, ma lo sono quando sono imposti, cioè quando una presunta “essenza femminile” viene imposta a tutte le donne. A sostegno di tale presunta essenza, Brambilla richiama un testo che “dimostrerebbe” la differenza tra i cervelli maschile e femminile⁵⁶. L’uso che viene fatto del testo è però fuorviante. L’autrice infatti ricorda che sesso e genere non sono binari⁵⁷ e che fattori culturali portano all’estremizzazione delle identità⁵⁸. I cervelli maschile e femminile, emerge inoltre chiaramente dal testo, differiscono su aspetti piuttosto secondari, mentre sulle abilità superiori (intelligenza, cognizione, calcolo, percezione, attenzione ecc.) non si rilevano differenze significative⁵⁹. Inoltre, le differenze sono sempre di natura statistica, «fermo restando le forti differenze individuali»⁶⁰ e le influenze culturali. L’autrice stessa riconosce quindi che è difficile stabilire se un comportamento socialmente orientato sia interamente dovuto a fattori culturali (come lo stile di educazione) o a una differenza biologica dipendente da fattori genetici⁶¹. Ci sono infatti eccezioni nel comportamento⁶² e le differenze individuali sono spesso marcate⁶³. Infine, proprio in conclusione, l’autrice afferma che la regolazione neuro-ormonale

non è strettamente binaria, ma in modo soggettivo si dipana in mille sfaccettature a seconda delle variazioni genetiche, delle esperienze soggettive e delle pressioni culturali, dando luogo anche a possibili diversità nell’identità psicologica o “genere” (LGBTQ+)⁶⁴.

Le differenze sono quindi statistiche e possono variare considerevolmente tra individui a prescindere dal loro sesso, grazie all’educazione, alla

⁵⁶ Cf A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, Carocci, Roma 2024.

⁵⁷ A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 16-18.

⁵⁸ A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 24.

⁵⁹ A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 41-51.

⁶⁰ A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 69.

⁶¹ A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 71 e 77.

⁶² A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 78.

⁶³ A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 84.

⁶⁴ A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 118.

cultura e allo stile di vita⁶⁵. È ovvio, ad esempio, che il corpo femminile sia predisposto alla maternità e all'accudimento (nella maggioranza dei casi), ma ciò non vuol dire che tutte le donne trovino il loro compimento nella maternità e nella cura. Il cervello umano, infatti, «mostra una grande *neuroplasticità*. La connessione tra cervello e comportamento è una strada a doppio senso. Il cervello [...] si modifica a livello dei suoi collegamenti interni per effetto del nostro comportamento e delle circostanze in cui ci troviamo»⁶⁶ (è stato anche ipotizzato che il cervello si differenzi in base alle sollecitazioni sociali, ma è una questione ancora controversa)⁶⁷.

La differenza tra i sessi vi è⁶⁸, a partire dal corpo biologico, ma essa è anche storicamente scoperta, compresa e vissuta, singolarmente in modo vario e non deterministico. Valorizzare la differenza è possibile e forse inevitabile dal punto di vista socio-culturale, ma in nessun modo essa deve diventare una gabbia normativa dove imprigionare le singole vite. Sembra invece che, nel procedere di Brambilla, si realizzi ciò che ha diagnosticato Héritier: «si va sempre a caccia della differenza che sancisca definitivamente la superiorità maschile»⁶⁹. Quello che ho definito “femminismo vaticano”⁷⁰ segue spesso questa linea, che è però problematica: «voler pervenire all'eguaglianza fondandola sul riconoscimento della differenza sessuale è un'illusione, perché vuol dire riconoscere in qualche

⁶⁵ A. MADO PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali*, 118.

⁶⁶ F. DE WAAL, *Diversi. Le questioni di genere viste con gli occhi di un primatologo*, Cortina, Milano 2022, 342.

⁶⁷ F. DE WAAL, *Diversi*, 378.

⁶⁸ L'esistenza di persone intersessuali e transessuali non porta necessariamente allo smantellamento del dato, prevalente in natura, della suddivisione binaria dei sessi (A. CAVARERO - O. GUARALDO, *Donna si nasce*, 128). Secondo le autrici, «i regimi discorsivi non producono il dato dell'eterosessualità prevalente in natura e tanto meno producono quel binarismo, quella differenza sessuale fra maschi e femmine della stessa specie. [...] Il dato rimane come una realtà extralinguistica. [...] Ci si chiede se sia davvero necessario negare la realtà del dato biologico, ovvero trasformarlo in un effetto discorsivo, per reclamare la legittimità di tali diritti [delle persone LGBTQIA+]» (*ivi*, 149-151). Tuttavia, è un dato anche l'esistenza di donne transgender e intersessuali, di donne che non possono o non vogliono fare l'esperienza della maternità. Il genere come concetto *cluster* rende conto di questa pluralità senza eliminare i dati prevalenti.

⁶⁹ F. HÉRITIER, *Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II*, Raffaello Cortina, Milano 2004, 9.

⁷⁰ D. MIGLIORINI, *Gender Filosofie Teologie*, 174-182.

modo la fondatezza della gerarchia basata su questa differenza»⁷¹. Non sembra quindi sostenibile affermare che «i maschi sono chiamati a essere uomini e le femmine sono chiamate a essere donne (*gender identities*) secondo dei ruoli (*gender roles*) che non devono essere oppressivi, ma permettano la santificazione personale»⁷². Il richiamo alla santificazione personale (o “vocazione”, poco più avanti) sembra alludere a presunti ruoli stereotipati – il genio femminile?⁷³ – che maschi e femmine dovrebbero implementare. Un essenzialismo che oggi non è più sostenibile.

Quello da me proposto nel volume *Gender Filosofie Teologie* è un modello del rapporto natura-cultura che De Waal ha recentemente definito “interazionista”:

Non è assolutamente necessario scegliere tra cultura e biologia. L'unica posizione possibile è quella *interazionista*, secondo cui esiste un'interazione dinamica tra geni e ambiente. [...] L'interazione tra questi due elementi è così intricata che il più delle volte non riusciamo a sbrogliarli per riconoscerne i singoli contributi. [...] L'interazionismo non è molto popolare, però, perché non offre facili risposte⁷⁴.

Secondo questo modello il binarismo è un'approssimazione di massima⁷⁵, le differenze tra i sessi sono tali solo in senso statistico. Il genere re-

⁷¹ F. HÉRITIER, *Dissolvere la gerarchia*, 186-187.

⁷² P. BRAMBILLA, «Dialogo critico con un filosofo», 602.

⁷³ Cf B.S. ZORZI, (2013), *Al di là del “genio femminile”*. *Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2013.

⁷⁴ F. DE WAAL, *Diversi*, 67; 389; qui si scorge il paradosso per cui «nel regno dell'umano, la cultura è natura (la cultura è il tratto tipico, caratteristico della natura umana) e la natura è cultura (ogni tentativo di sottrarre dall'uomo gli aspetti culturali per ricavarne la “mera natura” umana [...] produce risultati quanto mai artificiosi)» (E. REDAELLI, *Judith Butler. Il sesso e la legge*, Feltrinelli, Milano 2023, 34-35). Secondo Redaelli, Butler non sarebbe pienamente costruttivista (*ivi*, 42). Si sfiora così il mistero «di co-primarietà tra sostanza e relazione che anche Butler arriva infine a riconoscere e che ha a che fare con la struttura ontologica del reale» (D. MIGLIORINI, «Come nottola al tramonto: ipotesi su metodo e scopo delle future filosofie femministe», *Verifiche* 50/2 (2021) 133-157: 149-150).

⁷⁵ «In definitiva la natura [...] esiste sempre nell'intreccio con la cultura e che proprio per questo essa è molto più complessa, imprevedibile e fluida di quanto solitamente pensiamo [...] l'esistenza umana si realizza “naturalmente” nell'interazione reciproca con la cultura, in una potenzialità creativa» (A. AUTIERO - S. KNAUSS, *Oltre il ritmo binario. Prove di dialogo tra antropologia, etica e studi di genere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2024, 93-94).

siste alle divisioni nette, è uno spettro che passa dal maschile al femminile e a tutti i gradi intermedi tra i due⁷⁶.

È innegabile, dunque, che siamo stati creati *prevalentemente* maschi e femmine, ma questa è un'approssimazione. Se guardiamo alla realtà esistono persone intersessuali (i cui cromosomi non sono XX o XY), persone transessuali (in cui l'identità di genere nucleare non corrisponde al sesso biologico), persone queer (i cui ruoli di genere non si appiattiscono sulla dicotomia maschile/femminile), persone omosessuali (il cui desiderio non corrisponde a quello della maggioranza, predisposto per la procreazione).

3. *Un'antropologia relazionale: per un rilancio*

La prospettiva interazionista può essere inserita in un'antropologia complessiva che ne renda ragione. È innegabile, del resto, che la “*questione gender*” ci spinga a formulare un'antropologia teologica adeguata rispetto alle conoscenze che possediamo⁷⁷. Avere consapevolezza di “chi è l'essere umano” significa riconoscere le vie della costituzione dell'identità di una persona e quindi il modo migliore per permetterle di fiorire. Ora, la formulazione di un'antropologia teologica ha un suo metodo e le sue fonti, diversi da quelli di un'antropologia filosofica. Innanzitutto, infatti, essa si ciba della Scrittura. Ciò significa che i cristiani sono tenuti a confrontarsi con il testo sacro, cercando di estrapolarne una coerente *antropologia biblica*. Consapevoli, però, delle difficoltà cui si va incontro⁷⁸:

Dalla Bibbia non si ricava una definizione dell'essenza dell'uomo, ma piuttosto un'articolata considerazione del suo essere quale soggetto di molteplici

⁷⁶ F. DE WAAL, *Diversi*, 71; 381.

⁷⁷ Riprendo qui, in breve: D. MIGLIORINI, «Umanizzare l'antropologia per costruire identità cristiane. Spunti di antropologia relazionale», in AA.VV., *Genitori Fortunati*, Effatà, Torino 2022, 87-120.

⁷⁸ Per quanto riguarda la normatività di *Genesi*, vi sono varie possibili interpretazioni che vanno in direzioni diverse (anche alla luce del Nuovo Testamento). Una possibile consiste nel ricordare che il mondo di *Genesi* «è strano e inquietante. Le storie che contiene sono state usate per giustificare il patriarcato, la misoginia, l'omofobia e l'erotofobia. Tuttavia, bisogna avvicinarsi a queste storie con cautela se le si vuole usare per giustificare una particolare regola della società o della sessualità» (M. CARDEN, «Genesi», in M. WEST - R.E. SHORE-GOSS (edd.), *Bibbia Queer. Un commentario*, EDB, Bologna 2023, 3-51: 50). Se questa interpretazione è corretta, in *Genesi*, più che «verità immutabili su moralità, teologia e spiritualità» (*ivi*, 9) si trovano risposte contraddittorie e ambigue.

relazioni. In altre parole, si può cogliere ciò che la Scrittura rivela dell'uomo solo se si esplorano le relazioni che la creatura umana intraprende con l'insieme del reale⁷⁹.

Inoltre, «esporre quale sia l'antropologia di *tutta* la Bibbia appare un progetto addirittura improponibile, a motivo della varietà dei generi letterari e delle divergenti prospettive ideologiche sorte in epoche diverse»⁸⁰. La Bibbia ci fornisce delle indicazioni generiche: l'essere umano è immagine di Dio quando è *immagine di Cristo e del Dio trinitario* (non della coppia primordiale: essa deve riflettere l'amore di Cristo), è chiamato a una comunione con Dio e con i propri fratelli. L'uomo è relazionale, è fatto per la relazione (con gli altri esseri umani e con Dio) e in essa si compie. È chiamato all'apertura all'altro, nel rispetto dell'altrui persona (il rapporto uomo-donna è paradigmatico, ma non per questo automaticamente esclusivo) e all'Altro in quanto costituzionalmente aperto alla trascendenza.

Un'antropologia teologica che voglia dirsi adeguata dovrebbe allora tenere conto, oltre alle generiche indicazioni bibliche, anche delle indicazioni provenienti dalle *scienze umane* e dall'*esperienza vissuta delle persone*. Oggi sappiamo che l'identità dell'individuo, la sua identità di genere, il suo orientamento sessuale, la sua personalità, i ruoli di genere che acquisisce, le strutture cognitive (ecc.), sono frutto di una complessa dinamica relazionale che, a partire da un corpo dato (con i suoi meccanismi biologici), genera una *pluralità di configurazioni*, alcune prevalenti, ma non esclusive. Alcune componenti dell'identità sessuale si sviluppano, si stratificano e si fissano attraverso complesse relazioni, nella prima infanzia, tra corpo, psiche, ambiente, figure significative, società. Altri aspetti (come i ruoli di genere) sono in continua ridefinizione relazionale durante la vita.

Il soggetto è dunque *costitutivamente relazionale*: dai geni alle esperienze nel grembo, attraverso tutte le interazioni soggettive⁸¹... tutto concorre, perfino le incoerenze trasformative, a plasmare il soggetto⁸². Perché è importante questo discorso rispetto all'antropologia? Perché ci mette in

⁷⁹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo?*, n. 10, LEV, Città del Vaticano 2019, corsivi aggiunti.

⁸⁰ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo?*, n. 7.

⁸¹ F. VANNI, *Adolescenti nelle relazioni. Generazioni che co-costruiscono la società-mondo*, Franco Angeli, Milano 2018, 52.

⁸² L'identità di genere «si struttura nella prima infanzia. Ha componenti biologiche, psicologiche e culturali» (A. OLIVERIO FERRARIS, *La costruzione dell'identità*, 69).

guardia dalla tendenza ad appiattare la variabilità dell'umano su un'astratta visione dell'umanità. Certo, esistono dei caratteri generali dell'umano e delle configurazioni prevalenti, ma l'universale "umanità" si incarna poi in individui concreti che si strutturano relazionalmente. Dalla complessa interazione di fattori corporei, psicologici e ambientali, infatti, si determinano molte esistenze umane, varianti naturali dell'unica umanità: intersessuali, transgender, omosessuali, eterosessuali ecc. L'etica dovrà di conseguenza tenere conto di questo: un'etica che faccia riferimento solo a un'umanità astratta o schiacciata in un rigido binarismo rischia di essere inservibile.

L'universale umanità si rende reale nel singolo e unico individuo. È indispensabile, per l'elaborazione teorica, identificare quali configurazioni e varianti siano da considerare intrinseche alla diversità umana, sane, positive. È un'operazione indispensabile quanto prudente e rischiosa: la definizione di ciò che è sano e ciò che è patologico è sempre legata anche al momento storico e ai dispositivi di potere in essi presenti. Le filosofie critiche, come sono le filosofie di genere, servono proprio a questo: a tenere alta l'attenzione su questi dispositivi, che spesso ci hanno portato a definire "malate" o "devianti" persone che in realtà non lo erano.

Come poc'anzi ricordato, l'uomo ha un corpo, imprescindibile, ma la sua identità è plasmata anche dalle esperienze che lo attuano. Noi *siamo anche la nostra memoria*, un processo continuo di ri-arrangiamento e rilettura di ciò che ci accade negli urti della vita. Siamo un intreccio tra ciò che passa e ciò che resta (consapevolmente o inconsciamente)⁸³, siamo la storia dei nostri eventi e della loro ricomprensione⁸⁴. L'essere umano è dunque "esposto" alle relazioni, si trasforma nella comprensione di sé, degli affetti, nelle relazioni, nei legami⁸⁵: siamo «esistenze in continua re-visione»⁸⁶. Bisogna allora puntare «sulla categoria di relazione per ripensare una soggettività contrassegnata da esposizione, vulnerabilità e

⁸³ L. VANTINI, *Il Sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2017, 8; 44.

⁸⁴ L. VANTINI, *Il Sé esposto*, 45.

⁸⁵ «Un legame è come un canale privilegiato che consente l'accesso alla profondità del sé. Essere in legame significa farsi non solo trasmettitore, ma anche ricettore di ciò che può trasformare l'individuo, per es., orientandone la capacità di donazione» (E. IULA, *Pulsioni e legami. Approcci filosofici alla sessualità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, 211).

⁸⁶ E. IULA, *Pulsioni e legami*, 9.

dipendenza»⁸⁷. Si tratta di pensare la relazione stessa come originaria e costitutiva ovvero come una dimensione essenziale dell'umano. Ogni singolarità è vulnerabile in quanto è in relazione. È vulnerabile anche perché, spesso inconsapevolmente, il nostro sistema percettivo e culturale ci impedisce di cogliere – e talvolta ci spinge a creare – delle vulnerabilità, perché parte della discriminazione consiste a volte nell'impossibilità di concettualizzarla in quanto tale (vulnerabilità invisibile)⁸⁸.

L'uomo è, misteriosamente, una singolarità unica di una natura umana universale, è un corpo con i suoi determinismi che pur si apre alle multiformi (ma non infinite) plasmazioni dell'ambiente, delle relazioni, della cultura. Ha un corpo che precede la cultura, che è però inserito in una cultura che a sua volta lo precede, secondo il modello interazionista introdotto in precedenza. Non da ultima, la personalità emerge da una serie di atti liberi per mezzo dei quali «una personalità e un'identità personale emergono dal flusso della vita biologica e psichica»⁸⁹. La libera volontà è il livello supremo della gerarchia degli atti attraverso cui «un essere umano biologicamente individuato “si fa” persona, con una sua identità che [...] è unica»⁹⁰. La personalità, la natura individuale, è *haecceitas*, fatta di doti innate ma anche delle circostanze che vive⁹¹. *Il singolo è un mistero*, nella massima vicinanza e nella massima distanza dai concetti che concorrono a definirlo⁹².

Le implicazioni etiche di un'antropologia relazionale sono poi evidenti. A livello specifico di etica sessuale, può valere questa considerazione:

La questione della sessualità, del desiderio e dell'amore va affrontata per quello che è, il vero nodo che occorre sciogliere per ripensare e liberare le relazioni tra donne e uomini, ma anche tra persone dello stesso sesso, tra soggetti desideranti e soggetti di desiderio di qualsiasi genere, portatori di

⁸⁷ A. CAVARERO, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2013, 22.

⁸⁸ Cf G. ZANETTI, *Filosofia della vulnerabilità. Percezione, discriminazione, diritto*, Carocci, Roma 2019.

⁸⁹ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009, 262.

⁹⁰ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, 267.

⁹¹ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, 316-317.348-351.

⁹² D. MIGLIORINI, «Mistero e analogia nella teologia razionale e in etica. In dialogo con alcune tesi di Mario Micheletti», *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione* 20 (2021) 107-129: 128.

qualunque differenza. [...]: “Che sia etero o lesbica, una donna ama colui o colei che intercetta la risposta alla questione “chi sono io”?”, poiché qualsiasi genere o differenza sessuale sia in ballo, “il partner dell’amore è colei o colui che fa segno di un risveglio di entrambi come soggetti di desiderio, come esseri *aperti all’incontro con l’alterità* radicale dell’Altro e non semplicemente come esseri ridotti alla ricerca di una pienezza chiusa su se stessa”⁹³.

Un’antropologia che voglia dirsi davvero adeguata, si diceva, dovrebbe anche *ascoltare le esperienze di vita delle persone*. Perché nella coscienza di queste persone potrebbe rivelarsi una verità che prima era rimasta nascosta⁹⁴, magari soffocata da convenzioni sociali e repressioni, dalla mancanza di parole o di occasioni per manifestarla. *Scienze e coscienze* sono allora due poli indispensabili nella formulazione di un’antropologia e di un’etica adeguate:

In maniera particolare, nell’insegnamento della teologia morale credo sia importante delineare percorsi che, *valorizzando i dati offerti dalle scienze*, a cominciare dalla psicologia e dalle neuroscienze, portino non solo a cogliere in essa la dimensione unificante che rende soggetto la persona, ma anche la *summartyria* dello Spirito secondo le affermazioni di Rm 8. [...] La teologia morale non può pensarsi come sapere che si sostituisce alle coscienze, ma *come diaconia delle coscienze*. [...] Questa *circolarità tra coscienza e norma morale* nella individuazione della verità pratica, cioè della incarnazione salvifica della verità nella vita, coincide con quanto il Vaticano II ha affermato nei riguardi del dovere di ricerca e di adesione alla verità⁹⁵.

Nella *Dignitatis humanae* (n. 3), cui il testo appena citato fa riferimento, si ricorda che l’uomo «coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività per raggiungere il suo fine che è Dio». La legge è vincolante se la coscienza la riconosce come tale. Se alla coscienza (ben formata) dei cristiani Lgbt+, il divieto delle relazioni sessuali d’amore risulta inapplica-

⁹³ F.R. RECCHIA LUCIANI, «Filosofie femministe e riconoscimento delle identità plurali: dalla differenza alle differenze», *Postfilosofie* 8 (2015) 15-26; su una linea non dissimile, cf D. MIGLIORINI, «Per un’etica delle differenze sessuali», *Ricerca Psicoanalitica* 31 (2020) 177-191.

⁹⁴ Cf D. MIGLIORINI, «Lgbt Catholics: a paradigmatic case of intra-confessional pluralism».

⁹⁵ S. MAJORANO, «Coscienza e discernimento alla luce di *Amoris laetitia*», in S. CIPRESSA (ed.), *La teologia morale dopo l’Amoris Laetitia*, Cittadella, Assisi 2018, 53-74: 56.59.62, corsivi aggiunti.

bile, l'antropologia e la teologia morale dovrebbero interrogarsi maggiormente sui loro presupposti di partenza.

Inserirsi in un paradigma antropologico relazionale come quello delineato in questo paragrafo non è, però, soltanto un esercizio accademico. È anche un appello, una responsabilità. Infatti, se è vero che, inevitabilmente, la nostra individualità è costruita relazionalmente, genitori e comunità cristiane dovrebbero innanzitutto chiedersi come sia possibile contribuire alla formazione dell'identità cristiana di una persona Lgbt+, alla sua generatività⁹⁶. Chi vuole contribuire alla formazione dell'identità cristiana deve prima contribuire alla formazione serena dell'identità della persona, in tutti i suoi aspetti, anche quello dell'identità sessuale.

Il Sé è scolpito dal modo in cui siamo stati amati⁹⁷. Il figlio con un'inaspettata identità sessuale potrà crescere positivamente in un ambiente dove si respira un clima di apertura alle diversità e dove si sentirà amato a prescindere dalle differenze rispetto alle aspettative dei genitori. Se questo vale per i genitori della persona Lgbt+, c'è una responsabilità fondamentale anche di tutti i genitori: hanno il compito di creare un ambiente accogliente per i figli degli altri. La singolarità dell'altra persona, la sua vita dopo l'incontro con noi, dipende dal modo in cui l'abbiamo amata e dal modo in cui deluderemo o compiremo l'amore promesso: «poiché la dimora dell'uomo è la relazione, buono è tutto ciò che la potenzia e la fa crescere, mentre cattivo è quanto la danneggia e la ostacola»⁹⁸.

Cosa vuol dire allora che l'uomo "è relazione"? Significa che la sua identità è *un mistero*: il mistero di un ente che nasce con una natura (biologica), ma si costruisce sempre anche nelle sue relazioni. La persona è, misteriosamente, compresenza di sostanza e relazione. In questo misterioso processo si forgia l'unicità di ogni singolo individuo, la sua natura. La persona potrà vivere delle relazioni d'amore feconde in base alla propria natura individuale che l'etica ha il compito di scoprire e tutelare, indicando l'amore possibile per ciascuna esistenza.

⁹⁶ «Entrare in un atteggiamento di dono costante, il cui apice è ovviamente il dono di se stesso fatto a qualcuno, è da considerarsi il punto più alto della generatività» (E. IULA, *Pulsioni e legami*, 211).

⁹⁷ L. VANTINI, *Il Sé esposto*, 112-114.

⁹⁸ F. GAMBETTI - N. NAVACCHIA, *Lettture di antropologia ed etica della relazione*, Bonomo, Bologna 2020, 42.

IV. CONCLUSIONE

L'articolo si prefiggeva di rispondere alle obiezioni sollevate, ma anche di allargare lo sguardo sulle proposte avanzate. In sede conclusiva vorrei sottolineare che i due temi (metafisica trinitaria e gender) non sono del tutto scollegati tra loro: vi sono infatti delle affinità tra l'ontologia relazionale, la metafisica trinitaria e l'antropologia relazionale che emerge dagli studi di genere. Non solo perché tutte e tre riconoscono nella co-primarietà di sostanza e relazione il *proprium* dell'essere, di Dio e dell'uomo, ma anche per il riconoscimento della dimensione misterica che attraversa il mondo, il divino e l'umano. C'è una corrispondenza tra il mistero del Dio trinitario, il mistero relazionale del mondo e il mistero della singolarità umana. Sia Dio, sia il mondo, sia la persona umana, come abbiamo visto, sono *relazionali*, ma il nostro parlare delle relazioni e della relazionalità sussistente è antinomico, quindi intrinsecamente misterioso. Questo limite della nostra conoscenza, che può sembrare una resa, è ciò che ci pone di fronte a Dio, al mondo e all'umanità nella necessaria postura di umiltà, meraviglia e rispetto.

8 gennaio 2025