

Paolo Brambilla

DIALOGO CRITICO CON UN FILOSOFO

Metafisica trinitaria e *gender* nella proposta di Damiano Migliorini

Sommario

L'articolo si propone di analizzare criticamente alcuni scritti del filosofo Damiano Migliorini. Nella prima parte viene presentata la sua proposta di una metafisica trinitaria, che a partire dalla riflessione sul concetto di relazione arriva a proporre un'ontologia basata su *gunk* e *junk*; in essa l'intero universo viene riletto come strutturato in relazioni sussistenti. Nella seconda parte vengono analizzate alcune sue proposte sul tema del genere, ponendo tre domande: se si possa parlare di un'ideologia del *gender*, se la definizione di genere sessuale data dall'A. sia pertinente e quale valore assegnare alla differenza sessuale.

Summary

The article proposes to critically analyze some of the writings of the philosopher Damiano Migliorini. The first part presents his proposal for a Trinitarian metaphysics which, beginning with a reflection on the concept of relation, proposes an ontology based on the metaphysical terms of Gunk and Junk, in which the entire universe is reinterpreted as structured in subsistent relations. In the second part some of these proposals are analyzed regarding the subject of gender, posing three questions: if it's possible to speak of a gender ideology, if the definition of sexual gender given by the author is pertinent and which value to assign to sexual difference.

Paolo Brambilla*

DIALOGO CRITICO CON UN FILOSOFO

Metafisica trinitaria e *gender* nella proposta di Damiano Migliorini

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. ONTOLOGIA RELAZIONALE E METAFISICA TRINITARIA: 1. *La proposta di Migliorini*; 2. *Istanze critiche*; 3. *Per un rilancio* – II. GENDER E DIFFERENZA SESSUALE: 1. *Riguardo l'esistenza di una ideologia gender*; 2. *Il genere come essere uomo o essere donna*; 3. *La differenza sessuale* – IV. CONCLUSIONE

I. INTRODUZIONE

Damiano Migliorini è dottore in filosofia ed ha compiuto anche studi di scienze religiose. Le sue ricerche abbracciano i temi dell'ontologia e dei *gender studies*. Vanta numerosi inviti in contesti ecclesiali ed anche teologici.

Avendo avuto la possibilità di ascoltarlo¹ e avendo letto alcuni suoi testi, mi è stato proposto dalla Segreteria di Redazione de *La Scuola Cattolica* di aprire un dialogo critico con l'A., nella scia di quanto già avvenuto sulla Rivista².

I due argomenti di confronto corrispondo alle tematiche di ricerca del Nostro: la proposta di una metafisica trinitaria (§II) e alcune prospettive sul tema del *gender* e della differenza sessuale (§III).

* Professore incaricato di Teologia Dogmatica presso il Seminario Arcivescovile di Milano.

¹ È stato relatore al XXVIII Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana martedì 29 agosto 2023, con una relazione dal titolo «Metafisica trinitaria e ontologie relazionali».

² Cf il dibattito P. Merlo - A. Fumagalli in *La Scuola Cattolica* 151/3 (2023).

II. ONTOLOGIA RELAZIONALE E METAFISICA TRINITARIA

Prenderemo sul serio la sua tesi dottorale³, anzitutto presentando la sua proposta (§1), per poi elaborare alcune istanze critiche (§2) e concludere con un rilancio sul tema (§3).

1. La proposta di Migliorini

1.1 La finalità della ricerca

La ricerca dottorale di Migliorini assume il punto di vista della Filosofia analitica della Religione⁴ sia nell'approccio sia nel linguaggio, concentrandosi sulle istanze dell'ontologia. L'intento viene dichiarato fin dal principio:

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*⁵.

L'A. richiama le ontologie utilizzabili in ambito cristiano⁶. La metafisica classica o "della sostanza" appare funzionare, ma porta in sé alcune antinomie; per questo alcuni hanno scelto l'*Open Theism*, altri la teologia processuale, anche se non appaiono soddisfacenti⁷. Migliorini vuole analizzare i nuovi sviluppi dell'ontologia trinitaria, che

cerca di interpretare analogicamente il dato trinitario per gettare una luce sulle speculazioni ontologiche, chiedendosi se il fondo degli enti possa essere trinitario, cioè l'essere-in-relazione, o addirittura essere-relazione⁸.

³ D. MIGLIORINI, *Ontologie relazionali e metafisica trinitaria. Sussistenze, eventi e gunk* (= Filosofia della religione 19) [d'ora in poi *ONT*], Morcelliana, Brescia 2022.

⁴ Cf *ONT*, 11.

⁵ *ONT*, 5. L'iperfatismo viene definito come «una forma di apofatismo dove viene espresso il processo (di affermazione, negazione, negazione della negazione e nuova affermazione)» (*ONT*, 159).

⁶ Nell'opera «per *metafisica* [...] si intende l'indagine che risponde alle domande sulla natura del tutto [...]. Una disciplina che ingloba l'ontologia e che può sfociare nella teologia razionale. Per *ontologia*, invece, si intende qui la disciplina (e la teoria) che cerca di descrivere *cosa c'è* e *cosa può esserci* nel nostro mondo, e *perché* quel che c'è è *in un modo* piuttosto che in un altro» (*ONT*, 13).

⁷ Cf *ONT*, 5-7.

⁸ *ONT*, 14.

Si noti l'accostamento tra Trinità e relazione: fin da subito, e per il resto dello studio, i due concetti saranno richiamati sempre insieme, quasi coincidendo. La domanda che guida la ricerca ci pare sia: «c'è una corrispondenza tra la struttura relazionale del reale e l'essenza trinitaria di Dio?»⁹.

Sembra così necessaria una nuova ontologia che prenda sul serio la categoria di relazione, così in Dio come nel creato, sebbene sia «impossibile sostituire del tutto la nozione di *sostanza* con la nozione di *evento*, *processo*, *struttura* o *relazione*, sia nel parlare di Dio che nel parlare delle entità dell'ontologia fondamentale»¹⁰.

1.2 L'impostazione della ricerca a partire dalle relazioni

La domanda di fondo è «se dalla struttura trinitaria di Dio deriva una struttura relazionale delle entità fondamentali»¹¹. Si tratta di cercare la «base trinitaria di ogni ente», usando però termini come relazionalità, staticità e molteplicità, «giacché non basta dire che un ente è relazionale: per essere trinitario esso deve essere uno-molti»¹².

Si può così configurare un percorso ben preciso. Non si vuole passare da una teologia trinitaria a un'ontologia, ma si vuole studiare l'esistente in modo indipendente e mostrarne la relazionalità e la molteplicità. Si passerà solo successivamente ad affermare che questi tratti intrinseci di ogni ente derivano dalla Trinità: «perché ogni ente è “contrazione” della natura divina, e quindi ne riflette le caratteristiche»¹³.

La filosofia del Nostro, infatti, giunge in modo autonomo a postulare delle relazioni sussistenti nell'universo e solo successivamente ne mostra l'analogia con la Trinità: le stesse difficoltà che si trovano nelle relazioni presenti nel mondo vi sono anche nella Trinità di Dio, e questa connessione può aiutare a formulare un'ontologia adeguata¹⁴.

⁹ *ONT*, 10.

¹⁰ *ONT*, 11. Più volte, nel corso del saggio, si indicherà che le ontologie che eliminano totalmente la sostanza a beneficio della relazione sono aporetiche, mentre la metafisica classica risulta insufficiente per accogliere il concetto di relazione come proposto dalle istanze contemporanee.

¹¹ *ONT*, 14-15.

¹² *ONT*, 15.

¹³ *ONT*, 15.

¹⁴ Cf *ONT*, 15-16.

La ricerca prende quindi avvio dalle teorie filosofiche sulle relazioni¹⁵. In Aristotele esse esistono solamente a partire da una *primary ousia*: perché vi siano delle relazioni occorre una sostanza prima, ossia delle entità sussistenti¹⁶. Questo concetto è «astratto, puramente metafisico, parzialmente inafferrabile ma inevitabile e legittimo»¹⁷.

Qui si pone una questione fondamentale per l'A.: la metafisica della sostanza, riconducibile ad Aristotele e ai suoi interpreti, permette un'ontologia che prenda sul serio il concetto di relazione? Nella Metafisica Delta sono individuati tre tipi di relazioni: numeriche, secondo la potenza (attiva e passiva) e intenzionali¹⁸, classificate rispettivamente dal Nostro – seguendo Abbagnano – in relazioni di ragione, potenziali e reali¹⁹.

Quale statuto metafisico hanno le relazioni così intese? Esse sono entità in quanto ineriscono alla sostanza e si può ritenere che si predichino in modo analogico²⁰. Da una parte sono distinte dalla sostanza a cui ineriscono²¹, dall'altra, nel loro significato, oscillano da una concezione al modo di un *esse in*, ossia riducibili praticamente alla sostanza, a quella di *esse ad*, ossia concepite come irriducibili alla sostanza²².

1.3 Le relazioni nella teologia classica

Si passa poi alla descrizione delle relazioni secondo “lo spirito della filosofia medievale”, sostenendo che vi siano alcuni punti condivisi da tutti i pensatori medievali²³.

¹⁵ Cf *ONT*, 21.

¹⁶ Cf *ONT*, 22-23, dove l'A. afferma di seguire l'interpretazione di Michael J. Loux.

¹⁷ *ONT*, 28.

¹⁸ Cf ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1997, V.15, pag. 235-239.

¹⁹ Cf *ONT*, 44.

²⁰ Cf *ONT*, 43.

²¹ Cf *ONT*, 43.

²² Cf *ONT*, 45.

²³ Cf *ONT*, 50; l'espressione è tra virgolette nel testo di Migliorini. Egli segue l'interpretazione di C. CAVARNOS, *The Classical Theory of Relations. A Study on the Metaphysics of Plato, Aristotle and Thomism*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Belmont (MA) 1975, che a sua volta riprende il celebre testo del neotomista J. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico Thomisticae*, in due volumi pubblicati rispettivamente nel 1899 e nel 1901.

Anzitutto esistono *relazioni categoriali*, che dipendono dagli accidenti degli oggetti in relazione, sono fondate nella sostanza e sono

extra-mentali, fondate sulla natura dei loro termini che hanno caratteristiche intrinseche. Se sono realtà extra-mentali, allora due oggetti sono *realmente in relazione*, e si ha una *relazione categoriale reale*²⁴.

Crediamo significhi che queste relazioni dipendono dal tipo di essenza o natura di chi è in relazione. Esse diventano relazioni reali se i due oggetti in relazione sono realmente esistenti nell'universo: sono «reali i termini e reale il vincolo»²⁵.

Una seconda affermazione ritenuta condivisa dai medievali è che nel mondo esistono delle relazioni che ordinano la pluralità degli enti. Le relazioni esistono, sono “là fuori”²⁶.

I medievali distinguono poi le relazioni tra *secundum esse* e *secundum dici*, che il Nostro interpreta immediatamente come descrizione delle relazioni essenziali (*secundum esse*) e nominali (*secundum dici*)²⁷.

Ecco così che si arriva all'aspetto più importante per il prosieguo del discorso, ossia le *relazioni trascendentali*²⁸. Esse

sono essenziali per il soggetto, ma sono, secondo una certa tradizione, delle relazioni improprie. Esse servono a definire gli enti, ma i loro estremi sono enti di ragione, non realmente esistenti come separati, bensì solo come correlativi²⁹.

Crediamo si debba intendere che queste relazioni concorrono a descrivere la natura del soggetto (sono essenziali), ma il termine verso cui la relazione indica – il *terminus ad quem* – è un ente solo di ragione che è, in realtà, un tutt'uno con il soggetto stesso. In altre parole, l'esistente A è descritto da una sua relazione verso l'ente di ragione B; B però, in qualche

²⁴ *ONT*, 50, similmente in *ivi*, 68. Si mostrerà come l'impostazione medievale non sia questa, sebbene si possa trovare questa interpretazione nella Tesi 22 di J. GREDT, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Volumen II. Metaphysica - Theologia Naturalis - Ethica*, Barcinone - Friburgi Brisgoviae - Romae - Neo Eboraci, Herder 1961, num. 741-743, pag. 162-165.

²⁵ *ONT*, 160; anche in *ivi*, 68.

²⁶ Cf *ONT*, 50.

²⁷ Cf *ONT*, 50.67-68. L'espressione è problematica: si pone una distinzione utilizzando termini che nei medievali si riferiscono ad altro.

²⁸ Cf *ONT*, 51.

²⁹ *ONT*, 68.

modo, coincide con A. Esempi forniti: le relazioni tra l'anima e il corpo e la relazione tra essenza ed esistenza³⁰.

A questo punto si può parlare di *relazioni trascendentali reali*, che Migliorini riconosce nel pensiero di Tommaso³¹. In esse il *terminus ad quem* non è di ragione, ma corrisponde a qualcosa nella realtà³².

1.4 Le relazioni in Dio

Introdotta il concetto di relazione, l'A. si propone di mostrare come le relazioni in Dio comportino un'aporia, che si può esprimere così: «una relazione, per essere reale, presuppone due entità divise (i termini), altrimenti sarebbe una relazione di ragione», mentre in Dio i termini sono un'unica sostanza.

Si tratta di pensare in Dio una relazione reale con i termini non divisi³³ e si fa notare come, nella dottrina trinitaria di Tommaso, «si differenzino le persone dalla sostanza senza farne tre sostanze»³⁴. Per questo si tratta di dire che esistono nella Trinità, secondo l'Aquinate³⁵, delle relazioni trascendentali reali. Esse sono relazioni trascendentali in quanto non indicano una distinzione tra due entità diverse; tuttavia non sono “solo trascendentali”: siccome vi è una processione di un soggetto da un principio di egual natura, questo porta a una distinzione reale³⁶.

³⁰ Cf *ONT*, 68.

³¹ Cf *ONT*, 51-55. L'A. confronta la ricostruzione di Ventimiglia, che sostiene l'esistenza di relazioni trascendentali in Tommaso e la posizione contraria di Krempel. Oltre ai riferimenti nel testo, cf G. VENTIMIGLIA, «Le relazioni divine secondo s. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 82/2-3 (1990) 287-299.

³² Cf *ONT*, 68. Si noti che l'aggiunta dell'aggettivo *reale* alla definizione di *relazione trascendentale* muta la definizione della stessa: non si indica una determinazione specifica della *relazione trascendentale*, ma un'altra cosa.

³³ Cf *ONT*, 160.

³⁴ Cf *ONT*, 161.

³⁵ Nel testo di rimanda alla *STh*, I, q.28. Anticipiamo fin d'ora una nostra critica: questo concetto non si trova né come definizione né come contenuto in Tommaso.

³⁶ Cf *ONT*, 162.

Tommaso ammette poi che le relazioni divine siano trascendentali, perché in Dio le persone sono la stessa cosa, cioè la sostanza divina (le proprietà dei correlativi sono dell'unica sostanza)³⁷.

Qui si fatica a comprendere, ci pare, se per trascendentalità delle relazioni si debba intendere che i correlativi sono in realtà coincidenti (due persone sono cioè l'unica sostanza) oppure si intenda che le relazioni siano coincidenti con le stesse persone e quindi con la sostanza (siano cioè, come Migliorini scrive, «riducibili ai soggetti»)³⁸. Crediamo si intendano entrambe le prospettive³⁹.

Quindi, per quanto riguarda le relazioni sussistenti in Dio, «la relazione diventa sostanza essa stessa, e i termini esistono e non-esistono separatamente»⁴⁰. Così si arriva ad affermare che

*le relazioni divengono sostanza, e la sostanza diventa in qualche modo relazionale. Come richiamato in apertura, le relazioni sono la sostanza della sostanza*⁴¹.

1.5 L'antinomia delle relazioni in Dio

La conclusione di Migliorini è che

quelle trinitarie *non sono relazioni*. Il termine *relazione sussistente* indica un'antinomia che fa percepire una realtà oltre-le-categorie (sostanza e relazione)⁴².

Riguardo alle relazioni sussistenti, infatti,

non abbiamo né immagine né concetto, perché ogni descrizione razionale di tale relazionalità sussistente produce antinomie e contraddizioni. Chi ritiene

³⁷ *ONT*, 162.

³⁸ Cf *ONT*, 162.

³⁹ Sebbene il senso sia usualmente il secondo, in quanto si tratta di affermare che una relazione è «costitutiva dell'essenza stessa di una cosa assoluta» (G. VENTIMIGLIA, «La relazione trascendentale nella Neoscolastica», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 81/3 [1989] 416-465: 417); cf anche *ivi*, 419-420.

⁴⁰ *ONT*, 164.

⁴¹ *ONT*, 169.

⁴² *ONT*, 187.

che la dottrina trinitaria sia contraddittoria è rafforzato nella sua convinzione⁴³.

Questa parte del testo appare, anche per l'assenza di riferimenti, come un'elaborazione originale del Nostro, che si comprende nel rilancio del ragionamento successivo: ciò che in Dio appare contraddittorio non deve condurre a pensare che la relazionalità in Dio sia assurda. Si tratta di notare, piuttosto, che anche le relazioni di questo mondo si comportano nello stesso modo: «la relazionalità di Dio non è un'eccezione, bensì la regola»⁴⁴.

1.6 Verso una nuova ontologia

Prima di avanzare la sua proposta, l'A. affronta lo studio di diversi approcci ontologici⁴⁵, indicandone le debolezze⁴⁶.

Successivamente riconosce il concetto di relazione come un aspetto chiave per un'elaborazione, proponendo l'introduzione di nuovi trascendentali⁴⁷ da affiancare a quelli già noti. Basandosi sul fatto che la Trinità è il trascendentale dei trascendentali, ossia l'idea per eccellenza che regola l'accesso a ogni verità, è possibile dire che è la Trinità – in quanto Uno e Molteplice insieme – a indicare tutti i trascendentali, in cui vanno inclusi la semplicità, la molteplicità e la relazionalità⁴⁸.

Vengono quindi presentati due nuovi concetti, piuttosto esotici: il *gunk* e lo *junk*.

⁴³ *ONT*, 187.

⁴⁴ *ONT*, 187.

⁴⁵ Cf *ONT*, 194-220: le ontologie relazionali dalla fisica quantistica (194-203) e dalla relatività generale (203-207), l'ontologia dei *powers* (204), l'ontologia processuale (208-220).

⁴⁶ Cf *ONT*, 237-239.

⁴⁷ Qui si usa “trascendentale” in modo diverso da prima, indicando la caratteristica che ha ogni cosa che esiste solo per il fatto di esistere (trascendendo cioè le categorie classificanti). Per gli scolastici sono *unum*, *verum*, *bonum* (raramente si trova anche *pulchrum*).

⁴⁸ Cf 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: 9-10, ma soprattutto 14-16. Più brevemente in *ONT*, 189-190.239.

Il *gunk* descrive l'ipotesi metafisica per cui ciò che esiste è composto da parti che hanno a loro volta parti proprie, e così all'infinito⁴⁹. L'esito è che non esiste una struttura atomica o puntuale della realtà, ma un continuo infinitamente denso, infinitamente scomponibile, che trova senso solamente in una considerazione *gunky* anche dello spazio-tempo⁵⁰.

Specularmente al *gunk*, si pone il concetto di *junk*: se il *gunk* guarda la realtà e intende mostrarne la composizione, lo *junk*, invece, ha l'obiettivo di indicare che ogni ente è parte di qualcosa di più grande.

Il *gunk* indica un movimento (di divisibilità) verso il basso, il *junk* indica un movimento (di incapsulamento) verso l'alto⁵¹.

Quindi, ogni oggetto esiste come parte infinitesimale di altri oggetti, e allo stesso tempo esistono per l'oggetto delle parti infinitesimali. Per questo «non solo tutto è *con* tutto, ma è *in* tutto, che equivale a dire che ogni infinitesimale è tutto (cioè è tutte le proprietà)»⁵². Nel seguito del testo le parti infinitesimali sono chiamate *infinitesimanti*⁵³.

Gunk e *junk* possono “sconfinare” in basso e in alto? È possibile pensare a una infinità più grande del *junk* e più piccola del *gunk* che

sarebbe appunto Dio, ontologicamente differente dall'infinità di *junk* e *gunk*. Questo *non-esteso* compie e stravolge *gunk* e *junk*, li contiene e li supera, li assume e li nega⁵⁴.

1.7 La proposta dell'Ontologia eventista-infinitesimante

L'utilizzo dei concetti fin qui presentati permette di descrivere un'ontologia che «è *infinitesimante* ed *eventista* poiché c'è comprimarietà tra eventi e oggetti»⁵⁵: il *gunk*, infatti, descrive un universo in cui gli infinite-

⁴⁹ Cf *ONT*, 240-242. Migliorini richiama J. SCHAFER, «Monism: The Priority of the Whole», *The Philosophical Review* 119/1 (2010) 31-76: 61-62.

⁵⁰ Cf *ONT*, 242-244, in cui si può leggere che «il *gunk* implica la divisibilità infinita e l'infinita composizione di parti, le quali sono asintoticamente delle particelle atomiche, pur non arrivando mai ad essere un atomo in senso proprio [...]; l'infinita divisibilità conduce a un'infinita densità che è asintoticamente una continuità» (*ivi*, 243-244).

⁵¹ *ONT*, 245.

⁵² *ONT*, 246.

⁵³ Cf *ONT*, 248.

⁵⁴ *ONT*, 245.

⁵⁵ *ONT*, 248.

simanti sono al contempo un oggetto e un evento di aggregazione di altri infinitesimanti.

Si può ancora parlare di sostanza? Secondo Migliorini sì: «in qualche modo ogni infinitesimante è una “sostanza” e lo è a sua volta ogni oggetto», che è costituito da infinitesimanti che si aggregano, e in cui l'atto di aggregazione è un infinitesimante stesso. Per questo «Per il mondo creato si può parlare (apofaticamente) di un'unica sostanza continua organizzata in “sostanze”»⁵⁶.

Il guadagno di questa ontologia, per l'A., è che gli infinitesimanti «sono una relazione reale. Sono sostanze e relazioni, un buon punto di partenza per un'ontologia relazionale». Inoltre, se tutto è esprimibile attraverso *junk* e *gunk*, «ogni entità fondamentale è descritta tramite quattro trascendentali, *entità* e *relazionalità*, *unità* e *molteplicità*»⁵⁷.

Ciò significa che la descrizione trinitaria di Dio, che appare contraddittoria in sé per quanto riguarda le relazioni, non si discosta dalla descrizione di ogni ente dell'universo: entrambi hanno dei trascendentali contraddittori tra loro⁵⁸.

Migliorini indica poi la possibilità di derivare da questa ontologia una metafisica, capace di descrivere sia Dio che il mondo.

Le entità del mondo sono uno-molteplice e relazioni sussistenti. Anche Dio lo è ma in forma trascendentale: la Trinità è un'infinita sostanza in tre sussistenze, mentre il mondo è un'infinità di *sussistenze*⁵⁹.

2. Istanze critiche

2.1 Una finalità interessante

Notiamo la finalità del percorso compiuto: mostrare che si possa retamente parlare di una relazionalità sussistente trinitaria. Certo, nell'impostazione del Nostro non si tratta di una vera e propria dimostrazione di ragionevolezza, in quanto si arriva ad una posizione aporetica. Tuttavia, si

⁵⁶ Cf *ONT*, 250.

⁵⁷ *ONT*, 251.

⁵⁸ L'A. allude al fatto che Dio possa essere contraddittorio in sé: «Il fatto che Dio sia oltre il principio di contraddizione può portarci a dire che Egli, in quando [sic!] “fondo della realtà”, sia principio delle leggi e della loro violazione» (*ONT*, 253).

⁵⁹ *ONT*, 255.

illustra che le relazioni sussistenti in Dio sono analoghe a quanto avviene nel mondo, dove le entità sono anch'esse delle relazioni sussistenti: se le relazioni divine sono antinomiche e contraddittorie, lo sono anche le relazioni dell'universo creato.

2.2 Alcuni problemi

L'ontologia e la metafisica che vengono consegnate al lettore, oltre che ad essere molto esotiche, appaiono problematiche in alcuni aspetti.

Anzitutto rileviamo che Migliorini utilizza l'aggettivo trinitario come sinonimo di relazionale. Certamente la Trinità è mistero di relazione, ma 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 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'amore.

Un secondo aspetto problematico è l'impostazione materialistica della sua proposta. Il Nostro si premura di dire che l'ipotesi *gunk-junk* non è materiale ma metafisica⁶⁰; tuttavia, l'unico universo descrivibile è spazio-temporale e materiale. Migliorini indica come la sua proposta possa dialogare con la scienza contemporanea e la sua concezione dello spazio-tempo⁶¹, ma ci chiediamo se questa ontologia sappia dialogare con lo sguardo teologico, esistenziale e spirituale cristiano. Se a questa ontologia si dovesse chiedere cosa sia un uomo, cosa sia l'anima, cosa sia l'angelo, si dovrebbe rispondere che essi sono relazioni sussistenti, ossia parti di un tutto a loro volta formati da altre parti? Ridurre l'assolutezza della vita a un insieme di parti non ci pare un terreno buono per pensare l'opera di Dio in Gesù Cristo.

⁶⁰ Cf «gli infinitesimanti non sono né materiali né psichici» (*ONT*, 250; similmente in *ivi*, 247); il principio di aggregazione che l'infinitesimante è «non va confuso con le forze fondamentali [della fisica], perché è metafisico» (*ivi*, 253).

⁶¹ Cf *ONT*, 242-243.253.256-257.

2.3 L'uso del concetto di relazione di Tommaso

Una critica puntuale che vogliamo rivolgere al pensiero di Migliorini è l'interpretazione non corretta di alcuni concetti del pensiero di Tommaso.

Il Nostro non coglie la complessità delle relazioni reali e di ragione, semplificandone la definizione⁶². Egli, da un certo punto di vista comprensibilmente, non affronta direttamente gli autori medievali e si appoggia su letteratura secondaria⁶³.

Tra gli aspetti necessari per il verificarsi di una relazione reale si indica che i due estremi siano del «medesimo ordine ontologico»⁶⁴: a parte il problema di cosa si intenda con questa espressione, essa non è una condizione posta da Tommaso.

Prendiamone una applicazione. È noto come Tommaso parli delle mutue relazioni tra Creatore e creatura indicando la relazione della creatura a Dio come reale, mentre quella del Creatore alla creatura come di ragione. Migliorini sottolinea che la relazione tra Creatore e creatura è di ragione perché essi non sono del medesimo ordine ontologico⁶⁵.

Questo non è corretto. Anche la relazione opposta tra creatura e Creatore non è del medesimo ordine ontologico, eppure è reale⁶⁶ (quindi il principio espresso dal Nostro non vale). Per Tommaso vi è una relazione reale quando essa è fondata realmente sul termine a cui appartiene, ossia

⁶² Comprendere accuratamente il tema della relazione non è affatto agevole, in quanto per precisarlo è necessaria una lettura trasversale del pensiero dell'Aquinate. Ci pare semplifichi troppo anche il solitamente affidabile B. MONDIN, «Relazione», in ID., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 520-522. Il concetto di relazione in Tommaso è stato studiato puntualmente da A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Vrin, Paris 1952, che consta di oltre 700 pagine. Sulla difficoltà di definire la relazione cf *ivi*, 50-52.

⁶³ Sia in *ONT*, sia in D. MIGLIORINI, *Ontologie relazionali e Trinità. Saggi complementari*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2022, 15-24.

⁶⁴ *ONT*, 68. Si può confrontare le condizioni espresse da Migliorini a quelle di A. KREMPEL, *La doctrine de la relation*, 642.

⁶⁵ Cf *ONT*, 68.

⁶⁶ Per comodità rimandiamo solo a TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, ESD, Bologna 1999-2002 [d'ora in poi = *InSent*], I, d.22, q.1, a.4, ad 3; I, d.30, q.1, a.3, ad 3; I, d.36, q.2, a.2, ad 2; II, d.1, q.1, a.2, ad.5. Sulle relazioni miste in Tommaso cf A. KREMPEL, *La doctrine de la relation*, 458-486.

quando vi è un fondamento formale, ed esso può essere “statico” (la quantità) oppure “dinamico” (l’azione e la passione)⁶⁷.

Tralasciando le relazioni basate sulla quantità, la categoria di relazione reale trova il suo uso più interessante descrivendo l’aspetto “dinamico” di ordine e dipendenza nell’esistere⁶⁸. Vi è allora relazione reale quando il termine che possiede quella relazione (la creatura) dipende dall’altro termine (il Creatore); la relazione opposta, invece, è di ragione, in quanto il Creatore non dipende affatto dalla creatura. In questo contesto si comprende anche l’immutabilità divina: Dio non è mai mosso ma solamente muove; la presenza o meno della creazione non muta Dio⁶⁹.

L’applicazione più importante della relazione reale è certamente nella teologia trinitaria. Le persone divine hanno (e sono) delle relazioni reali sussistenti: esse sono realmente in relazione, vi è un ordine e una sorta di “dipendenza” di una dalle altre. Il Figlio tutto riceve dal Padre, il Padre tutto dona al Figlio, e la loro stessa identità è legata alle relazioni reciproche tra loro⁷⁰.

Un’ulteriore critica a Migliorini va espressa riguardo il suo concetto di relazione reale trascendentale. Come Krempel dimostra ampiamente, non solo l’espressione ma anche il concetto non è presente nel pensiero dell’A-

⁶⁷ Prendiamo questa suddivisione di statico e dinamico da A. KREMPER, *La doctrine de la relation*, 639-640.

⁶⁸ Cf *InSent*, III, d.5, q.1, a.1, Resp, pag. 306-309: «ogni relazione si fonda o sulla quantità [...] oppure sull’azione e la passione»; riflettendo sull’azione e sulla passione, le «relazioni nascono dal moto di entrambe i termini, e allora occorre che quelle relazioni siano reali in ambedue, come la paternità e simili. Altre, invece, nascono dal moto di una cosa senza che l’altra cambi, il che accade negli esseri in cui uno dipende dall’altro, e non viceversa, come la conoscenza da ciò che si conosce. In tali soggetti la relazione è reale in quello che dipende dall’altro, mentre nell’altro è soltanto di ragione» (traduz. modificata).

⁶⁹ Questo vale per ogni rapporto tra Dio e la creatura, inclusa l’incarnazione: cf TOMMASO D’AQUINO, *La Somma teologica*, ESD, Bologna 2014, III, q.2, a.7: «ogni relazione tra Dio e la creatura è certamente reale nella creatura, poiché nasce da un cambiamento della creatura; mentre in Dio non è reale ma solo di ragione, dato che non deriva da un cambiamento in Dio» (traduz. modificata).

⁷⁰ Basti *InSent*, I, d.9, espositio textus, pag. 577: «la relazione che si dice di Dio rispetto alla creatura non è realmente in Dio stesso, ma nella creatura stessa, che muta; invece la paternità è realmente in Dio stesso, poiché è proprietà costitutiva della persona. Per questo non potrebbe essere di nuovo Padre senza un suo mutamento».

quinate⁷¹. Quindi certamente si può impostare la costruzione di un'ontologia su questo concetto, ma non è corretto attribuirlo a Tommaso.

3. Per un rilancio

3.1 Il sogno di un'ontologia

La modernità ha segnato l'inizio della critica radicale alla metafisica, tanto che oggi essa comprende quasi solamente lo studio degli autori del passato. Anche il sistema neoscolastico, rilanciato con l'*Aeterni Patris*, non trova più applicazione nell'accademia.

Il risultato è che, all'interno della riflessione teologica, si fatica a trovare concetti e strumenti metafisici condivisi. Il tentativo di Migliorini, che pur abbiamo sopra criticato, ha certamente il pregio di orientare le energie alla ricerca di un'ontologia e di un linguaggio comune.

Nonostante oggi possa apparire anacronistico, almeno secondo non pochi filosofi, crediamo che non si possa prescindere da una ontologia, pena la mancanza di profondità nel ragionare teologico. Dentro l'approfondimento ecclesiale delle verità di fede, la teologia, infatti, ha elaborato e utilizzato concetti metafisici (essenza, natura, ipostasi, persona, sostanza) che sono stati impiegati per la descrizione profonda della realtà di Dio, dell'uomo e del Dio-uomo, Gesù Cristo.

Di fronte alle osservazioni di tipo decostruttivista, per cui non siamo più in grado di elaborare un'ontologia oppure che essa non ci occorra più, si potrebbe obiettare che ogni sguardo umano sull'esistente implichi un'ontologia. Elaborare una ontologia condivisa può certamente evitare l'elaborazione di un'ontologia ingenua.

3.2 Un'ontologia trinitario-cristologica

Appare stimolante la proposta di una metafisica trinitaria⁷². Aggiungiamo però che un'ontologia pienamente cristiana non può rinunciare ad

⁷¹ Cf A. KREMPEL, *La doctrine de la relation*, 65-75: 74-75.

⁷² Vale la pena ricordare la ricerca intrapresa dall'Istituto Sophia a Loppiano, sotto la guida di P. Coda, alla luce della provocazione di K. Hemmerle. Cf P. CODA et alii, *Manifesto* (= Dizionario dinamico di ontologia trinitaria 1), Città Nuova, Roma 2021.

essere cristocentrica. Di seguito proviamo a dare alcune semplici suggestioni.

Si tratta, crediamo, di elaborare una teoria che consideri ogni ente dell'universo esistente alla luce dell'umanità del Figlio di Dio, assunta come elemento centrale della creazione, capace di stabilire rapporti ordinati nell'universo stesso. Cristo Gesù è il primogenito della creazione, in Lui tutto è stato creato (Col 1,15-16), tanto da avere una precedenza, evidentemente ontologica, rispetto ad ogni altra creatura esistente: «Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Col 1,17).

Un'ontologia cristocentrico-trinitaria dovrebbe mostrare, per ogni creatura, la centralità del legame con Cristo vero uomo, al fine di stabilire l'identità profonda e la dignità di ciò che esiste. Uomini, angeli, piante e animali: tutto ha legame con il primogenito della creazione, e solo in Lui e alla luce della sua relazione con il Padre nello Spirito è possibile stabilire l'identità e la qualità di ogni creatura. Da questo deriva anche l'ordine della creazione e ogni valutazione morale riguardo alla centralità dell'uomo nel piano di Dio. Una tale ontologia dovrebbe altresì mostrare il ruolo dello Spirito, Amore donato capace di attrarre e incorporare dinamicamente nella vita del Figlio.

In questo senso alcuni grandi autori, purtroppo oggi poco considerati, scrissero pagine di grande fascino⁷³. Sempre in chiave cristocentrica ci paiono interessanti alcune prospettive aperte dalla recente teologia della *deep incarnation*⁷⁴, che chiede di guardare all'intero universo esistente a partire dall'evento dell'incarnazione.

II. GENDER E DIFFERENZA SESSUALE

Veniamo ora al secondo filone di studio di Migliorini, ossia quello del genere o *gender*, approfondito o anche solo richiamato in molti dei suoi contributi⁷⁵. I temi teologici intercettati sono molti, ma noi reagiremo so-

⁷³ Cf, ad esempio, M.J. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1953, 271-300: 271-279.

⁷⁴ La riflessione è diffusa in ambito anglosassone a partire dalle intuizioni del danese N.H. GERGERSEN, «The Cross of Christ in an Evolutionary World», *Dialog* 40/3 (2001) 192-207. Oggi il riferimento ci pare sia ID. (ed.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2015.

⁷⁵ Per citare solo i principali: B. BROGLIATO - D. MIGLIORINI, *L'amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi* [d'ora in poi:

lamente a tre aspetti: l'*ideologia gender* e il pensiero *anti-gender* (§1), il concetto di genere sessuato (§2) e la differenza sessuale (§3).

1. Riguardo l'esistenza di una ideologia gender

Lasciamo l'analisi della definizione di genere data da Migliorini per il paragrafo successivo (§II.2) e ci concentriamo anzitutto sulla sensazione di appellare come ideologia alcune istanze del pensiero sul *gender*.

Per il Nostro, esiste un pregiudizio ideologico circa questo pensiero, dovuto alla mancanza di comprensione e alla semplificazione delle posizioni⁷⁶, tanto che le campagne *anti-gender* «sono un tragico esempio di autosuggestione collettiva»⁷⁷. La comunità cristiana è chiamata, invece, a guardare quanto avviene nel bene dentro al fenomeno *gender* come un «segno dei tempi»⁷⁸.

Si vuole qui di seguito verificare se il pensiero *gender* abbia tratti ideologici, e se quindi le istanze, che ne denunciano alcuni aspetti, siano ragionevoli.

1.1 I *gender studies* e le reazioni *anti-gender*

L'A. chiarisce che gli studi di genere (*gender studies*) sono quelli che si occupano di studiare le disparità di genere, mentre la *gender theory* è il modello che assume la distinzione *sex/gender* come la migliore per compiere questi studi. Essa non è una teoria definita ma un insieme di teorie, e quindi l'espressione andrebbe tradotta con «teorie di genere»⁷⁹. Secondo il Nostro, queste teorie sono state guardate con sospetto, in modo sempli-

AOM], Cittadella, Assisi 2014; D. MIGLIORINI, *Gender, filosofie, teologie. La complessità, contro ogni ideologia* [d'ora in poi *GFT*], Mimesis, Milano - Udine 2017; ID., «È possibile una teologia del genere? Antropologia e morale alla prova della postmodernità (...e del 'gender')», in P. RIGLIANO (ed.), *Sguardi sul genere: voci in dialogo* (= Eterotopie 422), Mimesis, Milano - Udine 2018, 177-285 [d'ora in poi *TGE*]; D. MIGLIORINI, «Segni dei tempi, sinodalità, "Gender"», *Studia Patavina* 66/3 (2019) 503-514 [d'ora in poi *SDT*]; ID., «Le istanze dei credenti LGBT+. Profilo teologico», *Credere Oggi* 43/1 (2023) 9-21 [d'ora in poi *IST*].

⁷⁶ Cf *GFT*, 21-29; *TGE*, 180-193; *SDT*, 511-514.

⁷⁷ *GFT*, 23.

⁷⁸ Cf *SDT*, 513.

⁷⁹ Cf *GFT*, 33.

cistico e stereotipato, attribuendo ad alcuni autori, come Judith Butler⁸⁰, la quasi totalità delle responsabilità.

Da questo sguardo semplicificante, secondo Migliorini, non si è sottratto il Magistero. Anzi, con un giudizio piuttosto impietoso, egli sostiene che

sembra piuttosto evidente che l'espressione "ideologia gender" sia stata inventata e usata, nel modo e nei toni in cui è intesa oggi, in alcuni testi redatti per il Pontificio Consiglio per la Famiglia (intorno al 2000), con l'intento di etichettare, distorcendolo, quanto prodotto nel campo degli studi di genere e poterlo in tal modo delegittimare⁸¹.

Sono così nate le campagne *anti-gender*, in cui hanno agito «movimenti, partiti e gruppi ecclesiali reazionari, ispirati da una mentalità a dir poco pre-conciliare, con velati rigurgiti anti-modernisti, non raramente anti-bergogliani»⁸². Tuttavia, tra coloro che hanno tuonato con più forza contro l'*ideologia gender*, vi è proprio Papa Francesco⁸³.

1.2 *Gender* come "termine ombrello"

Il termine è andato ben oltre a quanto veniva proposto nei primi *gender studies*, includendo un ventaglio di questioni molto variegata e diverse, tanto che il Nostro utilizza l'espressione «Babele Gender»⁸⁴.

Vediamone un'esemplificazione a livello accademico. Non potendo dar conto dell'intera letteratura scientifica o divulgativa, ci riferiamo alla rivista «AG About Gender. International Journal of Gender Studies» (d'ora in poi *AG*), promossa dall'Università di Genova. In essa, sotto l'unica indicazione di *Gender Studies*, si può trovare l'invito ad abbandonare ogni

⁸⁰ Il cui pensiero viene paragonato a una sorta di feticcio creato dal movimento *anti-gender*; cf *TGE*, 179. Per una lettura critica cf M. CHIODI, «Gender studies e teologia», *Anthropotes* 39/2 (2023) 233-256: 236-247.

⁸¹ *GFT*, 22.

⁸² *SDT*, 511.

⁸³ Basti PAPA FRANCESCO - L.M. EPICOCO, *San Giovanni Paolo Magno* (= Dimensioni dello spirito 84), San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, 103: «LME: In ogni epoca storica il male si è manifestato in diverse maniere. Secondo Lei, in questo momento storico qual è la modalità più specifica attraverso cui il male si fa presente e agisce? PF: Una di queste è la teoria del Gender».

⁸⁴ *GFT*, 14.

classificazione umana basata sul sesso e sul genere⁸⁵, oppure a considerare la maternità surrogata⁸⁶, l'aborto⁸⁷ e il poliamore⁸⁸ come temi da esplorare, con uno sguardo nel complesso positivo e incoraggiante.

In generale, comunque, la questione del *gender* si è legata a doppio filo con le istanze del pensiero LGBT+⁸⁹. Questa saldatura crediamo non faccia bene per un sano ragionamento, in quanto la sigla raduna, sotto un'unica etichetta, una molteplicità di fattispecie che non possono essere affrontate insieme. Il baricentro viene così spostato dalle problematiche di confronto tra i due generi sessuati a tutt'altro. Inoltre, nell'unica sigla, l'omosessualità viene affiancata al transgenderismo o al poliamore, che manifestano profili morali⁹⁰ e psicologici⁹¹ profondamente diversi.

⁸⁵ Cf B.J. RISMAN-TRAVERS - C. FLEMING, «Category X. What does the Visibility of People who Reject the Gender Binary Mean for the Gender Structure?», *AG* 11/1 (2022) 1-34 [<http://doi.org/10.15167/2279-5057/AG2022.11.21.2005>].

⁸⁶ Cf B.L. FATOU - A.A.A. RUBIO - C.C. VEGA, «Public Policies on Assisted Human Reproduction with Donors. Gender, Kinship and Ethics in Relation to Reproductive Practices and Their Regulation», *AG* 12/2 (2023) 293-322 [<http://doi.org/10.15167/2279-5057/AG2023.12.24.2119>].

⁸⁷ Cf M. FACINCANI, «Uno sguardo ai gruppi di supporto all'aborto in Italia, tra dimensione online e offline», *AG* 12/2 (2023) 224-262 [<http://doi.org/10.15167/2279-5057/AG2023.12.24.2186>], 252: «Per questo, come sostengono le compagne *socorristas* argentine, “l'aborto è contenuto pedagogico”, che va inserito nell'educazione affettiva e sessuale e rivendicato come diritto umano fondamentale».

⁸⁸ Cf N. BRAIDA, «Non-monogamie affettive consensuali e (de)politizzazione. Una riflessione sul potenziale trasformativo del poliamore», *AG* 12/1 (2023) 181-215 [<http://doi.org/10.15167/2279-5057/AG2023.12.23.1356>].

⁸⁹ Difficile dire cosa includa il + al termine della sigla, viste le molteplici proposte. Cf ORDINE DEGLI PSICOLOGI DELLA LOMBARDIA, *Rainbow map. Glossario LGBT+ per la professione psicologica*, Milano [2021], 27: «LGBTQIAPK - Acronimo di recente introduzione per indicare le persone lesbiche, gay, bisessuali, transessuali/transgender, queer, intersessuali, asessuali, pansessuali/poliamorose e kink».

⁹⁰ Basti il ragionamento sulle prime tre lettere (LGB). Migliorini, nella valutazione morale dell'omosessualità (LG), insiste più volte sulla questione dell'orientamento sessuale come dato non disponibile alla volontà della persona: che sia innato (cf *TGE*, 223-224), che sorga nell'apprensione delle relazioni primarie (cf *TGE*, 218), comunque viene considerato come dato non modificabile (cf *TGE*, 192; *AOM*, 135-137, parte di Brogliato, dopo aver trattato l'eziologia in *ivi*, 75-109.111-117). La domanda sottesa pare la seguente: se la Rivelazione indica la strada del matrimonio come vocazione, come essa è possibile per un omosessuale che non sceglie il proprio orientamento? Diversa appare anche solo la condizione del bisessuale (B), che è capace di amare persone di sesso opposto.

⁹¹ Cf *IST*, 13: «Oggi abbiamo conoscenze nuove sulla sessualità: le persone LGBT+ sono “sane” sotto tutti i punti di vista». Di fronte ad alcune istanze trans (T),

1.3 Disforia di genere e psicologia

Una questione attuale, al centro di forti dibattiti, dove, crediamo, si possa verificare la presenza di posizioni ideologiche, è la disforia di genere. Tra l'ampia letteratura disponibile, segnaliamo un testo che vuole presentare le linee guida italiane della consulenza psicologica per l'universo *gender*, con prefazione del presidente del Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Psicologi⁹². Gli autori mostrano con favore l'evoluzione del linguaggio rispetto alla disforia di genere: da patologia a semplice condizione⁹³. Se si parla di esperienze traumatiche nelle fasi di sviluppo, gli autori sostengono che sia più probabile che esse seguano e non che siano una possibile causa della situazione di disforia di genere⁹⁴; se presentano vulnerabilità psicologiche, se soffrono più frequentemente di ansia e depressione o disturbi alimentari, ciò non porta mai ad affermare che la disforia sia un sintomo di una sofferenza più profonda⁹⁵; se i pazienti *transgender* sono resistenti al *transfert* e manipolatori, il motivo principale viene riconosciuto nei pregiudizi consci e inconsci dei terapeuti *cisgender*⁹⁶. Si afferma infatti che

la lettura univoca del transgenderismo come condizione patologica è stata superata e, soprattutto per gli adulti, la comunità scientifica sta muovendosi nella direzione della de-patologizzazione e dell'auto-determinazione⁹⁷.

asessuali (A), kinky (K) o non-binarie riteniamo che questa affermazione sia discutibile.

⁹² Cf V. LINGIARDI - N. NARDELLI - G. GIOVANARDI - A.M. SPERANZA, *Consulenza psicologica e psicoterapia con persone lesbiche, gay, bisessuali, transgender, non binarie. Linee guida*, Raffaello Cortina, Milano 2023, con prefazione di David Lazzari.

⁹³ Cf V. LINGIARDI et alii, *Consulenza psicologica*, 101-103: essa era descritta come *transsessualismo* o *disturbo dell'identità di genere* (DSM-III e IV), per poi divenire *disforia di genere* (DSM-V) e attualmente *incongruenza di genere* (undicesima edizione dell'*International Classification of Diseases* dell'OMS). Passaggi accennati in *GFT*, 55.

⁹⁴ Cf V. LINGIARDI et alii, *Consulenza psicologica*, 112-113.

⁹⁵ Cf V. LINGIARDI et alii, *Consulenza psicologica*, 113-116.

⁹⁶ Cf V. LINGIARDI et alii, *Consulenza psicologica*, 134-135.

⁹⁷ V. LINGIARDI et alii, *Consulenza psicologica*, 136. Anche riguardo ai bambini si afferma che «non è possibile né consigliabile né etico cercare di modificare l'identità di genere attraverso la terapia» (*ivi*, 139). Tuttavia, R. D'ANGELO et alii, «One Size Does Not Fit All. In Support of Psychotherapy for Gender Dysphoria», *Archives of Sexual Behavior* 50/1 (2021) 7-16 [<http://doi.org/10.1007/s10508-020-01844-2>], chiariscono che non si tratta di scegliere solamente tra terapia "affermativa" oppure "di conversione".

Si noti però che il DSM-V-TR ha mantenuto la disforia di genere tra i problemi clinici⁹⁸. Inoltre, rispetto alla preferenza che ci pare venga accordata all'approccio affermativo⁹⁹, nella comunità scientifica il dibattito è vivo: ad esempio, esistono psicoterapie non affermative¹⁰⁰ e sono discussi i vantaggi della chirurgia¹⁰¹.

Lasciando ovviamente ai professionisti la discussione sulla valutazione patologica della disforia di genere, è opportuno far notare che la comorbidità di altre patologie è molto alta¹⁰². Vi è chi fa notare una correlazione statistica tra disforia di genere e stili di attaccamento insicuri o tendenzialmente patogeni¹⁰³, vi è chi propone di pensare che l'identificazione *trans* ed il suo trattamento possa costituire un tentativo di eludere le esperienze di disagio psichico¹⁰⁴.

⁹⁸ Cf AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-5-TR. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Raffaello Cortina, Milano 2023, 613-625; negli Stati Uniti è stato pubblicato nel 2022.

⁹⁹ Per gli adulti vengono riportate le linee guida dell'*American Psychological Association* (cf V. LINGIARDI et alii, *Consulenza psicologica*, 133-134).

¹⁰⁰ Ad esempio, R. D'ANGELO et alii, «One Size Does Not Fit All», 13-14 propongono la terapia esplorativa, mentre A. HAKEEM, «Psychotherapy for gender identity disorders», *Advances in Psychiatric Treatment* 18/1 (2012) 17-24 [<http://doi.org/10.1192/apt.bp.111.009431>] traccia le linee per la terapia di gruppo.

¹⁰¹ Il percorso affermativo che giunge fino alla chirurgia viene spesso invocato come l'unico intervento capace di evitare autolesionismo e condotte suicidarie. Tuttavia, uno studio condotto con i dati di 90 milioni di pazienti ha mostrato il contrario: J.J. STRAUB et alii, «Risk of Suicide and Self-Harm Following Gender-Affirmation Surgery», *Cureus* 16/4 (2024) [<http://doi.org/10.7759/cureus.57472>].

¹⁰² Cf B. HANNA et alii, «Psychiatric disorders in the U.S. transgender population», *Annals of Epidemiology* 39 (2019) 1-7 [<http://doi.org/10.1016/j.annepidem.2019.09.009>].

¹⁰³ Cf G. GIOVANARDI et alii, «Attachment Patterns and Complex Trauma in a Sample of Adults Diagnosed with Gender Dysphoria», *Frontiers in Psychology* 9 (2018) 1-13 [<http://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00060>], che conferma studi precedenti; gli autori sono sorprendentemente gli stessi delle *linee guida*. Vi sono studi anche sull'età evolutiva: K. KOZŁOWSKA et alii, «Attachment Patterns in Children and Adolescents With Gender Dysphoria», *Frontiers in Psychology* 11 (2021) [<http://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.582688>] 1-21.

¹⁰⁴ Cf R. WITHERS, «Transgender medicalization and the attempt to evade psychological distress», *Journal of Analytical Psychology* 65/5 (2020) 865-889 [<http://doi.org/10.1111/1468-5922.12641>].

Il confronto scientifico è acceso: sono state espresse lamentele riguardo all'impossibilità di un sano dibattito accademico in ambito psicologico¹⁰⁵ e, a seguito della pubblicazione dei *WPATH files*¹⁰⁶, si è messa in discussione l'autorità degli *Standards of Care* della *WPATH*¹⁰⁷, ossia le più celebri linee guida internazionali per la cura della disforia.

1.4 Disforia di genere in età evolutiva

Merita una particolare attenzione l'ambito dell'educazione e della cura dei bambini. Le affermazioni fatte sopra nel mondo della psicologia sul transgenderismo sono pienamente allineate alle proposte dell'associazione dei pediatri degli Stati Uniti (*American Academy of Pediatrics*, d'ora in poi AAP). In uno dei documenti di base, affrontando la disforia di genere di bambini e adolescenti, viene indicata, come terapia da preferire, quella affermativa: identità di genere *trans* o non binarie non costituiscono alcun disordine mentale e sono normali espressioni della diversità; inoltre, se vi sono dei problemi di salute mentale, essi spesso derivano dagli stigmi sociali e dalle esperienze negative subite¹⁰⁸. Taluni pediatri italiani si pongono nel solco dell'AAP¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cf J. SINGER et alii, «Constraints on Free Academic and Professional Debate in the UK About Sex and Gender», *Archives of Sexual Behavior* 52/6 (2023) 2269-2279 [http://doi.org/10.1007/s10508-023-02687-3], racconta quattro casi concreti.

¹⁰⁶ Cf <https://www.theguardian.com/commentisfree/2024/mar/09/disturbing-leaks-from-us-gender-group-wpath-ring-alarm-bells-in-nhs>; C. MASSON - C. ELIACHEFF, «Doctors and transidentified minors», *Innovations & Thérapeutiques en Oncologie* 10/2 (2024) 65-66 [http://doi.org/10.1684/ito.2024.435].

¹⁰⁷ Cf V. LINGIARDI et alii, *Consulenza psicologica*, 130-133, dove sono illustrati e in parte criticati.

¹⁰⁸ Cf AAP, «Ensuring Comprehensive Care and Support for Transgender and Gender-Diverse Children and Adolescents», *Pediatrics* 142/4 (2018) 1-14 [http://doi.org/10.1542/peds.2018-2162], 4. Per una critica puntuale, che sottolinea la mancanza di scientificità della dichiarazione dell'AAP, cf J.M. CANTOR, «Transgender and Gender Diverse Children and Adolescents: Fact-Checking of AAP Policy», *Journal of Sex & Marital Therapy* 46/4 (2020) 307-313 [http://doi.org/10.1080/0092623X.2019.1698481].

¹⁰⁹ Cf V. CALCATERRA et alii, «Adolescent gender dysphoria management: position paper from the Italian Academy of Pediatrics, the Italian Society of Pediatrics, the Italian Society for Pediatric Endocrinology and Diabetes, the Italian Society of Adolescent Medicine and the Italian Society of Child and Adolescent Neuropsychiatry», *Italian Journal of Pediatrics* 50/1 (2024) [http://doi.org/10.1186/s13052-024-01644-7]. Per un commen-

Una delle possibilità contemplate dai pediatri è la transizione sociale e successivamente l'uso dei bloccanti della pubertà, resi mediaticamente celebri in Italia da un'interrogazione parlamentare¹¹⁰. Essi sono utilizzati in forma *off-label*¹¹¹ e spesso preludono all'uso di ormoni del sesso opposto¹¹², portando alla medicalizzazione a vita. Di fronte alla possibilità di una limitazione dell'uso di questi ormoni in Italia, si sono sollevate forti critiche da attivisti dei movimenti LGBTQ+ e anche da associazioni di medici¹¹³.

Vale la pena notare che in paesi in cui è stato fatto ampio uso delle terapie ormonali vi sono stati sensibili cambi di orientamento. Oltre la Svezia¹¹⁴, il caso più recente è quello britannico, con la chiusura del *Gender Identity Development Service* della clinica Tavistock. Per molti anni si è proceduto all'accompagnamento dei minori disforici, optando per un approccio affermativo, con anche bloccanti e ormoni. Essa era considerata la clinica all'avanguardia per la cura della disforia. Dopo un famoso caso giudiziario (Keira Bell) e alcuni *whistleblowers*, il servizio sanitario inglese (NHS) ha commissionato un rapporto alla pediatra Hilary Cass¹¹⁵. Esso ha portato alla chiusura del servizio nel marzo del 2024¹¹⁶, sospen-

to critico si veda il sito di GenerAzioneD: https://www.generazioneD.org/wp-content/uploads/2024/05/7_mag_2024Lettera-aperta-alle-5-societa-pediatriche-italiane.pdf.

¹¹⁰ In data 18 dicembre 2023 da parte del sen. Gasparri.

¹¹¹ Non si tratta di una sperimentazione del farmaco, ma di un impiego differente rispetto a quello per cui è stato sperimentato e approvato.

¹¹² Cf J. BRIERLEY et alii, «European Academy of Paediatrics statement on the clinical management of children and adolescents with gender dysphoria», *Frontiers in Pediatrics* 12 (2024) 1-8 [<http://doi.org/10.3389/fped.2024.1298884>], 3.

¹¹³ Cf «Comunicato stampa dei Presidenti ACP, AIT, AME, ONIG, SIAMS, SID, SIE, SIEDP, SIGIS, SIMA, SINPIA (Sezione Di Psichiatria) SIPPS», <https://www.societaitalianadiendocrinologia.it/comunicato-stampa-congiunto/>

¹¹⁴ Cf <https://www.socialstyrelsen.se/globalassets/sharepoint-dokument/artikelkatalog/kunskapsstod/2023-1-8330.pdf>.

¹¹⁵ Per una traduzione dei passaggi più significativi del rapporto Cass e il link al rapporto stesso, cf <https://www.generazioneD.org/cass-review-il-report-finale-sul-trattamento-della-disforia-di-genere>. Per l'intera vicenda cf H. BARNES, *Time to Think. The Inside Story of the Collapse of the Tavistock's Gender Service for Children*, Swift Press, 2024.

¹¹⁶ Cf <https://www.england.nhs.uk/publication/children-and-young-peoples-gender-services-implementing-the-cass-review-recommendations/>. Gli attivisti LGBTQ+ tendono a minimizzare la gravità dei fatti registrati; si noti che V. LINGIARDI et alii, *Consulenza psicologica*, 104-105, riportano erroneamente che la clinica sia stata chiusa per le lunghe liste di attesa.

dendo anche l'uso dei bloccanti della pubertà da parte dell'NHS, ritenuti nel complesso più dannosi che utili¹¹⁷. Anche alla luce di questi fatti, due società mediche europee si sono recentemente espresse chiedendo prudenza nell'uso degli ormoni¹¹⁸.

Accenniamo infine alla questione dell'educazione dei bambini all'affettività e alla sessualità. Nel Regno Unito si è innescata una polemica su alcuni testi utilizzati nelle scuole¹¹⁹, che includono una sessualizzazione precoce e un'insistenza sul tema dell'identità di genere¹²⁰. In Olanda ha destato scalpore il programma televisivo *Simply Naked*, in cui sono stati mostrati corpi nudi di adulti transessuali a ragazzi di 10-12 anni¹²¹.

1.5 L'identità di genere

Un ulteriore ambito in cui verificare la presenza di elementi ideologici è la riflessione attorno all'identità di genere¹²², che descrive l'identifica-

¹¹⁷ Cf <https://www.england.nhs.uk/publication/clinical-policy-puberty-suppressing-hormones>.

¹¹⁸ Cf J. BRIERLEY et alii, «European Academy of Paediatrics statement»; M. DROBNIC RADOBULJAC et alii, «ESCAP statement on the care for children and adolescents with gender dysphoria: an urgent need for safeguarding clinical, scientific, and ethical standards», *European Child & Adolescent Psychiatry* 33/6 (2024) 2011-2016 [<http://doi.org/10.1007/s00787-024-02440-8>], dove ESCAP sta per *European Society for Child and Adolescent Psychiatry*.

¹¹⁹ C. MATTHEWS, «The shocking lesson plans used by teachers in UK classrooms» [<https://www.dailymail.co.uk/news/article-12189041/Twelve-year-olds-taught-anal-sex-school-nine-year-olds-told-masturbate.html>], 24 Marzo 2024.

¹²⁰ Per una recensione critica di questi sussidi cf <https://rsereview.org/resources/>. Solo per mostrare come queste sollecitazioni tocchino anche il nostro paese basti il seguente testo, consigliato dai sei anni: F. DEGL'INNOCENTI - E. PENSIERO, *Max e Giulia. Una storia di disforia di genere* (= L'orango rosa), la Margherita, Cornaredo 2021. Al termine del racconto, i genitori assecondano il desiderio della piccola Giulia di farsi chiamare Giulio ed essere considerata un maschio, e tutto finisce bene. A noi pare assurdo che un tale racconto possa essere proposto a un bambino, incapace di affrontare una tale complessità. Si tenga presente che l'autrice F. Degl'Innocenti è laureata in pedagogia e ha scritto anche per Famiglia cristiana, Il Giornalino, Avvenire.

¹²¹ Cf <https://feministpost.it/dal-mondo/cambiare-sesso-e-felicita-la-trans-industry-spinge-furiosamente-sui-bambini/>.

¹²² Tra coloro lo hanno introdotto si ricordi il celebre psicologo John Money, noto per la sua convinzione di poter crescere un maschio come se fosse una femmina (cf l'assurdo e triste caso Bruce - Brenda - David Reimer).

zione sessuale a livello psicologico¹²³, ossia, in qualche modo, il genere sessuale del proprio io interiore.

Vi è chi ne mostra la sensatezza all'interno dell'antropologia cristiana. La riflessione sull'identità di genere può aiutare infatti a non appiattire il genere sul sesso biologico¹²⁴, evitando di semplificare il proprio modo di essere femmine e maschi adulti e favorendo una libertà responsabile¹²⁵. Si è così portati ad includere un elemento dinamico e relazionale nel discorso sull'identità sessuale: la stessa costituzione del sé non può prescindere dalla storia e dalla cultura¹²⁶.

Un certo uso del concetto, però, può portare a prospettive problematiche. L'identità di genere viene spesso definita come

il senso innato del proprio genere, maschile, femminile o altro, che può corrispondere o meno al sesso assegnato alla nascita¹²⁷,

arrivando, in alcune interpretazioni, ad aprire all'idea che «il genere non solo non può essere identificato col sesso biologico, ma ne prescinde»¹²⁸. Questa interpretazione è stata indicata come irricevibile dal Magistero¹²⁹.

L'appellazione di innata pare quasi suggerire un'identità spirituale sessuale irrelata al corpo e alla storia personale.

Riguardo la definizione sopra, inoltre, occorre specificare il valore del sentirsi «altro» accanto al genere maschile e femminile. Si tratta, in primo luogo, di chiarire le sue possibili declinazioni: l'etica cristiana individua nella reciprocità maschile-femminile ciò che struttura le identità sessua-

¹²³ Cf *GFT*, 49.51-57, in cui si distingue tra identità di genere nucleare e secondaria; *TGE*, 188.236.

¹²⁴ Cf G. SAVAGNONE, *La sfida del gender tra opportunità e rischi*, Cittadella, Assisi 2024, 127.

¹²⁵ Cf A. FUMAGALLI, *La questione gender. Una sfida antropologica* (= *Giornale di teologia* 380), Queriniana, Brescia 2015, 78-82.

¹²⁶ Cf M. CHIODI, «Gender studies e teologia», 249-251.

¹²⁷ Secondo la diffusa definizione dell'associazione Stonewall; cf <https://www.stonewall.org.uk/list-lgbtq-terms>, trad. nostra.

¹²⁸ G. SAVAGNONE, *La sfida del gender*, 47, che identifica questo rischio dopo la lettura di J. Butler, D. Haraway, la teologia *queer* e M. Foucault.

¹²⁹ Si è ripetuto più volte che il «sesso biologico (sex) e ruolo sociale-culturale del sesso (gender), si possono distinguere, ma non separare» (XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio finalis* [24 ottobre 2015], 58, ripresa in FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* [19 marzo 2016], 56, ripresa a sua volta in DICASTERO DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dignitas infinita* [2 aprile 2024], 59).

li¹³⁰, ponendosi quindi criticamente verso identità di genere indipendenti da queste (*queer, agender, non binary, xenogender*, etc.¹³¹). In secondo luogo, appare necessario valutare il percorso di riconoscimento della propria identità e la qualità della libertà implicata; risulta infatti problematica l'autodeterminazione del proprio genere pensata come valore assoluto e indipendente da ogni relazione¹³².

1.6 Se sia pertinente la dizione di *ideologia gender*

Migliorini dichiara che

Nessuna realtà umana è veramente in pericolo: ciò che è “in pericolo” è un sistema morale e di privilegi, che viene contestato dalla coppia omosessuale. Il problema non sta nella minaccia alla famiglia o alla d.s. [differenza sessuale], ma nell’affermare che l’omosessualità non è immorale. Questo – e solo questo – è ciò che gli anti-gender non vogliono accettare, e una parte della Chiesa assieme a loro¹³³.

Visto l’esistente, questa posizione ci pare purtroppo ingenua e non corretta.

Prima di tutto, tra coloro che compongono la “campagna anti-gender” vi sono anche degli omosessuali¹³⁴, che non sono interessati a mostrare l’immoralità dell’omosessualità.

Poi, il ventaglio di problemi sovraesposto è reale e sempre più pervasivo, per cui è lecito ritenere che vi siano realtà “in pericolo” e da difendere, in quanto si richiedono determinazioni molto concrete, come la legislazio-

¹³⁰ Cf A. FUMAGALLI, *La questione gender*, 82-87; M. CHIODI, «Gender studies e teologia», 252-253.

¹³¹ Le proposte di identità di genere sono talmente varie da scadere nell’assurdo: cf <https://lgbtqiia.wiki/wiki/Category:Gender>.

¹³² Essa è legalmente riconosciuta in alcuni stati, tra cui la Spagna: cf <https://www.lecostituzionaliste.it/il-diritto-allidentita-di-genere-in-spagna-la-legge-4-2023-sui-diritti-delle-persone-lgbtqi>. In Germania sarà in vigore una legge simile a quella spagnola dal 1 novembre 2024: cf <https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/tipps-fuer-verbraucher/selbstbestimmungsgesetz-2215426>.

¹³³ *TGE*, 193. Nonostante si intenda trattare il tema del *gender*, vi è una continua insistenza sul tema dell’omosessualità: cf *GFT*, 66-67.190; *TGE*, 187.189-197.201.205-206.211.212.217.219-221.223-224.228-229.233-235.239.240.241.247-250.252.263.264.

¹³⁴ Tra le voci più insistenti vi è Arcilesbica: F. FRANCESCHINI at alii, *Noi, le lesbiche. Preferenza femminile e critica al transfemminismo* (= Le Scelte delle Donne), Il Dito e la Luna, Milano 2021.

ne, l'uso di un linguaggio non in accordo con la realtà¹³⁵, gli spazi pubblici riservati alle donne¹³⁶ e l'educazione dei minori.

Migliorini sembra far intendere che esista un movimento reazionario, di cui fa parte l'ala conservatrice della Chiesa, teso a impedire il riconoscimento delle unioni omosessuali.

Tuttavia, chi si oppone all'autodeterminazione dell'identità di genere (*self-id*) da parte di un minore senza il consenso dei genitori (come è possibile in Spagna), oppure chi crede che, nel caso di disforia di genere, vi possano essere altri approcci oltre a quello affermativo, non fa parte di un unico movimento conservatore; sono spesso genitori ed educatori preoccupati.

Quando il Magistero utilizza l'espressione *ideologia gender* non è vittima di una «autosuggestione anti-gender», per la quale crede di opporsi a «un'ideologia compatta, consapevolmente perseguita da generici “poteri forti”»¹³⁷. Si tratta piuttosto di un'espressione sintetica per classificare una serie di istanze, idee e proposte, sui temi della sessualità, contraddistinte da un forte tratto ideologico¹³⁸ e che appaiono spesso in contrasto con il tesoro della fede della Chiesa.

2. Il genere come essere uomo o essere donna

Passiamo ora ad analizzare il concetto di genere proposto dal Nostro. Egli dà per assodata la distinzione tra sesso e genere, rispettivamente «*le caratteristiche biologiche* che una persona ha alla nascita e *le caratteristiche sociali* che le vengono attribuite in quanto maschio e femmina»¹³⁹.

¹³⁵ Cf *IST*, 10: «Le persone LGBT+ chiedono che la teologia sappia “nominarle” utilizzando le parole con cui si definiscono. Si tratta di un'attenzione insieme teologica e pastorale». Il principio dell'attenzione e dell'accoglienza dovrà essere sempre comunque sottomesso al principio di realtà, perché solo dalla realtà principia ogni cammino di santità. Sono ormai molte le accuse di transfobismo per il rifiuto di chiamare una persona con pronomi neutri o con un nome del sesso opposto.

¹³⁶ Gli spazi possono essere fisici, come gli spogliatoi femminili oppure socio-istituzionali, come le quote rosa o le competizioni sportive. Si ritiene spesso un diritto che essi siano accessibili a donne *trans*, ossia a uomini biologici.

¹³⁷ *GFT*, 23.

¹³⁸ A simili posizioni giunge anche G. SAVAGNONE, *La sfida del gender*, 29-33.35.47-48.127-130.

¹³⁹ *GFT*, 32.

In questo senso, se secondo il sesso biologico esistono maschi e femmine, il genere «è una realtà complementare al corpo biologico che si “sovrappone” a esso mediante le norme sociali e la conformazione psichica del soggetto»¹⁴⁰, e così si tratta di capire come si diventa uomini e donne.

2.1 La definizione di un determinato genere sessuale

Il concetto di genere viene indicato come imprescindibile dal punto di vista scientifico; esso ha un valore euristico, ossia aiuta a scoprire e capire, e insieme ha un valore analitico, cioè permette di distinguere¹⁴¹.

Se usato per l'insieme delle persone appartenenti a uno dei due generi (per esempio, quello femminile), “genere” è anche un concetto *cluster*, indica cioè una serie (o un gruppo) di caratteristiche: una persona viene inserita nel “genere femminile” se ha almeno buona parte di quelle caratteristiche (ma non necessariamente tutte)¹⁴².

Per meglio comprendere ci si può rifare alla Tripodi, autrice di riferimento di Migliorini. Ella, riprendendo quanto sostenuto dalla Stoljar, afferma che:

Il concetto di “donna” può essere attribuito a un individuo:

- sulla base di una particolare componente genetica (cromosoma xx);
 - in relazione a certi aspetti fenomenici [...];
 - in riferimento a ruoli sociali (abitudini, modi di vestire ecc.);
 - sulla base del fatto che sia possibile definirsi donna o essere definito donna.
- In base a questa definizione, perché un individuo possa essere definito donna (o uomo) non è necessario che soddisfi tutti gli aspetti di un determinato cluster¹⁴³.

Infatti «è sufficiente possedere alcune proprietà individuali rilevanti per l'applicazione del concetto cluster»¹⁴⁴.

Questa definizione di uomo o donna ci pare molto problematica.

Anzitutto perché non adempie allo scopo, ossia non definisce in modo univoco. Sopra, ad esempio, sono indicati quattro punti; possedendone

¹⁴⁰ *GFT*, 33.

¹⁴¹ Cf *GFT*, 34; *TGE*, 186.

¹⁴² *GFT*, 34-35.

¹⁴³ Cf V. TRIPODI, *Filosofia della sessualità* (= Le bussole 414), Carocci, Roma 2011, 26.

¹⁴⁴ Cf V. TRIPODI, *Filosofia della sessualità*, 26.

solamente due si può essere donna. Ma chi impedisce che secondo gli altri due, posseduti in modo “maschile”, ci si possa definire anche uomo? Il Nostro sostiene che la *gender theory* non affermi che «una persona sceglie di essere uomo o donna in base a come si alza la mattina»¹⁴⁵; tuttavia, per assurdo, impiegando una tale definizione, risulta possibile.

Inoltre, una tale definizione soffre di un'incongruenza logica. Tranne l'elemento biologico che risulta definito oggettivamente (cromosomi xx), i restanti tratti indicano aspetti femminili, o meglio, “da donna” (in quanto femmina si riferisce al dato biologico) che da un certo punto di vista dipendono dalla definizione stessa di donna (entrando quindi in una definizione ricorsiva). Se infatti una donna è chi si definisce una donna o si veste da donna, risulta impossibile rispondere alla semplice domanda “che cosa sia una donna” se non con la definizione stessa¹⁴⁶, privando di valore il corpo sessuato.

2.2 La caratterizzazione del genere

Anzitutto ci pare che i livelli in cui l'A. propone l'interpretazione del *gender* (epistemologico-transculturale, sociologico-culturale, contestuale-posizionale, intra-individuale)¹⁴⁷ siano riduttivi rispetto alla ricchezza del nostro patrimonio di fede. La riflessione cristiana è consapevole di parlare di persone che hanno e sono dei corpi sessuati, corpi che realizzano una mediazione imprescindibile per la vita in questo mondo¹⁴⁸; con il corpo sessuato si vive nella libertà, che non è dominio dispotico ma regia incarnata, chiamata a rispondere al comando del Creatore¹⁴⁹.

¹⁴⁵ *TGE*, 186. Simile in *GFT*, 71.

¹⁴⁶ Più avanti l'A. si concentra proprio sulle proprietà necessarie per stabilire la definizione, asserendo che una femmina (*sex*) è «colei che ha una vagina, o certi cromosomi come proprietà essenziale»; invece la proprietà essenziale della donna (*gender*) potrebbe essere quella di «“sentirsi donna” (ma non possedere certi tratti caratteriali)» (*GFT*, 40). La tensione del Nostro a non distinguere maschile e femminile rilancia una serie di incongruenze che facciamo notare: da una parte vi è una «difficoltà d'individuare caratteristiche esclusivamente maschili e femminili» (*TGE*, 238), dall'altra «c'è in ogni uomo una percentuale di maschile e di femminile» (*ivi*, 204).

¹⁴⁷ Cf *GFT*, 47.

¹⁴⁸ Cf *GFT*, 71, dove però aggiungeremmo, alle riflessioni del Nostro sull'importanza del corpo, che è sempre un corpo sessuato.

¹⁴⁹ Cf A. FUMAGALLI, *La questione gender*, 77-87.

Una seconda osservazione verte sui *gender roles*, la cui critica compare in modo particolare quando Migliorini prende in esame il processo di «socializzazione di genere» attraverso cui i nuovi nati interiorizzano i ruoli di genere¹⁵⁰. Crediamo che queste pagine vadano lette nell'ottica di difesa del ruolo femminile, che spesso nelle società è stato posposto a quello maschile e definito talvolta in modo oppressivo, con regole stringenti e stereotipate, che giustamente vanno criticate. Ci pare però limitante una lettura solamente "oppressiva" dei modelli e ruoli di genere, che semplifichino e tendono a ridurre l'effettiva differenza sessuale.

Per mostrarne la lettura riduttiva ci soffermiamo solamente sull'interiorizzazione del ruolo (femminile) che viene realizzato nella famiglia:

il sesso attribuito al neonato condiziona gli stili relazionali che i genitori intessono con lui, incidendo sul tipo di educazione, sulle abilità che il bambino acquisisce (inclusi gli stili e le capacità cognitive) e sulle attitudini attese¹⁵¹.

In nota troviamo un'esemplificazione:

L'esempio classico è la maggiore propensione dei genitori a intraprendere conversazioni articolate con le bambine, predisponendole così a fare altrettanto (di qui la presunta "naturale" loquacità delle donne)¹⁵².

L'allusione ad una maggiore loquacità femminile, in quanto imposta dal ruolo di genere che viene perpetrato nella società, non ci pare una considerazione seria.

L'impressione delle riflessioni di Migliorini è che si ignori l'effettiva differenza tra femmine e maschi e si propenda per l'idea – che emerge anche dai passaggi sulla scuola e sull'educazione fra pari¹⁵³ – che i modelli di genere siano dannosi e da eliminare. Comprendiamo la finalità liberante dell'impostazione, ma si tratta di essere coscienti che i ruoli sociali, e quindi anche quelli legati al genere, esistono a prescindere dalle scelte dei componenti della società. Inoltre lo sviluppo della persona necessita

¹⁵⁰ Cf *GFT*, 61-66.

¹⁵¹ *GFT*, 62.

¹⁵² *GFT*, 62, nota 46.

¹⁵³ Cf *GFT*, 62.

di modelli e anche di ruoli, che certamente vanno scelti dall'educatore e interpretati da chi li assume in libertà creativa¹⁵⁴.

Infine, un certo ruolo e modello di vita viene chiesto dal Creatore, sia nel corpo sessuato che ci è stato donato, sia nella Parola che viene rivolta nella sequela di Cristo. In questo senso, potremmo dire, 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. Questi ruoli sono dati nella libertà e congiuntamente non possono essere sganciati da una prospettiva vocazionale, in cui è Dio a insegnare la vita buona. E da questi ruoli di genere – almeno in chiave cristiana – non possono essere espunti come aspetti accessori l'essere padre e l'essere madre.

3. *La differenza sessuale*

Terminiamo con alcune riflessioni riguardanti la differenza sessuale, riprendendo in chiave critica alcune affermazioni del Nostro.

3.1 La volontà di Dio di crearci uomini e donne

L'uomo è stato creato come maschio e femmina da Dio (Gen 1,27). Prima ancora di trarne qualsiasi conseguenza, è il dato stesso della libera azione di Dio che viene considerato come rivelato. In questo senso la teologia non condivide considerazioni filosofiche come le seguenti:

non sapremo mai se il dimorfismo fosse il miglior sistema riproduttivo che [Dio] poteva donarci, e se l'abbia scelto per qualche motivo. O se è un accidente che ereditiamo dall'evoluzione animale, e lo stiamo un po' sopravvalutando in termini teologici¹⁵⁵.

La teologia cristiana, quindi, pur non rifiutando l'idea di una evoluzione, considera l'essere maschi e femmine come preciso esito del desiderio di Dio: sono le parole di Gesù, nel contesto dell'indissolubilità del legame

¹⁵⁴ La rete ormai pullula di racconti di esperienze educative assolutamente *gender neutral*, ma anche il modello "neutro" veicola dei significati (e la non-scelta si mostra una scelta ben precisa).

¹⁵⁵ *TGE*, 232.

matrimoniale, ad esprimere chiaramente che vi era un'intenzione del Creatore quando «li fece maschio e femmina» (Mt 19,4; Mc 10,6).

3.2 L'esistenza di una differenza

Un secondo aspetto che sottoponiamo a critica è la tendenza del Nostro a ridurre ed attenuare la differenza sessuale¹⁵⁶. Vi è infatti l'esplicita convinzione che marcare e valorizzare la differenza tra maschi e femmine sia una sorta di strategia difensiva di fronte ad alcune istanze attuali¹⁵⁷.

All'interno della 'teologia del maschile e del femminile' risiedono buona parte dei dispositivi teologici utilizzati per contrastare il riconoscimento di un diverso ruolo della donna nella Chiesa e di forme d'amore non-eterosessuali¹⁵⁸.

La differenza sessuale, quindi, andrà depotenziata per disinnescare questi dispositivi.

Una tale prospettiva, però, più che accogliere ed interpretare i dati, rischia di attuare una lettura predeterminata della realtà. Esemplichiamo prendendo le affermazioni di Migliorini sul cervello e il pensiero.

L'A. sostiene che esista una dualità biologica, compresa in chiave statistica, che però diminuisce, fino quasi ad annullarsi, nei caratteri fisici secondari, nella produzione ormonale, nelle funzioni cerebrali¹⁵⁹. Se vi è una distinzione tra cervello maschile e femminile, ci sembra di intendere, essa è dovuta ai condizionamenti esterni:

non c'è una linea di sviluppo univoca e netta che va dai geni ai comportamenti e alle attitudini psicologiche di genere. Il fattore educativo (quindi sociale), infatti, sembra condizionare in modo determinante la successione, dal momento che il nostro cervello ha una plasticità elevata e si conforma in base agli stimoli culturali ricevuti¹⁶⁰.

L'opinione del Nostro è certamente in accordo con chi, in difesa dell'eguaglianza, sottolinea che tra i cervelli maschile e femminile non vi sia nel complesso alcuna differenza, e la ricerca delle differenze debba essere

¹⁵⁶ Migliorini insiste su questo in *GFT*, 57-60.137-153.

¹⁵⁷ Cf *GFT*, 146.

¹⁵⁸ *TGE*, 197. Analogamente in *GFT*, 146.

¹⁵⁹ Cf *GFT*, 58.125-127.

¹⁶⁰ *GFT*, 58.

letta come «neurosessismo»¹⁶¹. L'A. poi veicola una concezione di forte connessione, quasi di sovrapposizione, tra anima, mente e cervello¹⁶², e conseguentemente tra pensiero, psicologia ed attitudini, che egli non vuole distinguere in maschili e femminili. La distinzione sessuale, pare di poter desumere, avviene solo a livello biologico; tutto il resto è determinato in modo quasi indipendente dal corpo.

Riteniamo questo approccio riduttivo. Anzitutto, riguardo al caso specifico, vi sono innumerevoli studi che affrontano la differenza del cervello maschile e femminile¹⁶³.

Secondariamente, ci pare che l'affermazione di una differenza, almeno statistica, tra modi di pensare e di emozionarsi di maschi e femmine sia generalmente condivisa, e non possa essere ignorata. Essa è stata resa in modo colorito dall'idea che si venga "da due pianeti diversi"¹⁶⁴, viene ripresa a livello pedagogico¹⁶⁵ e trova conferme in ricerche scientifiche¹⁶⁶.

Ma, soprattutto, è l'antropologia filosofica e teologica, nel suo sguardo complesso sull'umano, che chiede di pensare una differenza tra uomini

¹⁶¹ Basti L. ELIOT, «Neurosexism: the myth that men and women have different brains», *Nature* 566/7745 (2019) 453-454 [<http://doi.org/10.1038/d41586-019-00677-x>], che illustra le tesi di Gina Rippon.

¹⁶² Nel contrastare le tesi di Finley l'A. pone la seguente domanda: «Se si trapianta un cervello maschile (quindi un'anima maschile) in un corpo femminile, il corpo continua a funzionare lo stesso e a essere fecondo? Probabilmente sì [...]» (*GFT*, 147).

¹⁶³ Cf A.M. PROVERBIO, *Neuroscienze e differenze sessuali* (= Le bussole 699), Carocci, Roma 2024, che illustra con precisione dove si possa o non si possa parlare di differenze; anche A. CARRARA, «Oltre i miti sul cervello maschile e femminile: dal cervello *gender* a mosaico alla differenza sessuale sistemica», in A. CARRARA - G. SALATIello (edd.), *Neurobioetica e differenza sessuale* (= Collana di filosofia dell'Università europea di Roma), Editori Riuniti University press, Roma 2022, 19-59.

¹⁶⁴ Cf J. GRAY, *Gli uomini vengono da Marte le donne da Venere*, Rizzoli, Milano 2013.

¹⁶⁵ Cf A. PELLAI - B. TAMBORINI, *I papà vengono da Marte le mamme da Venere. Il manuale per i genitori a uso terrestre*, De Agostini, Novara 2014.

¹⁶⁶ Cf D.M. GREENBERG et alii, «Testing the Empathizing-Systemizing theory of sex differences and the Extreme Male Brain theory of autism in half a million people», *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115/48 (2018) 12152-12157 [<http://doi.org/10.1073/pnas.1811032115>]; Y. DENG et alii, «Gender Differences in Emotional Response: Inconsistency between Experience and Expressivity», *PLOS ONE* 11/6 (2016) 1-12 [[10.1371/journal.pone.0158666](http://doi.org/10.1371/journal.pone.0158666)]; T.M. CHAPLIN - A. ALDAO, «Gender Differences in Emotion Expression in Children: A Meta-Analytic Review», *Psychological bulletin* 139/4 (2013) 735-765 [<http://doi.org/10.1037/a0030737>].

e donne, pur nella difficoltà a definirla¹⁶⁷. La persona umana è, per certi versi, uno spirito incarnato, unione inscindibile di anima¹⁶⁸ e corpo, che conserva la sua caratterizzazione sessuale in tutti gli aspetti della sua esistenza, dalla biologia al desiderio, dai cromosomi al pensiero articolato¹⁶⁹.

3.3 Il valore della differenza

Nel racconto genesiaco si mostra il desiderio di Dio di porre accanto all'uomo una donna, al fine di avere un aiuto alla stessa altezza (Gen 2,18-24). Si inaugura un rapporto reciproco che chiede di essere vissuto nell'ottica del comandamento di Dio, includendo la generatività fisica (Gen 1,28).

In quest'ottica, in teologia, l'affermazione di un dimorfismo sessuale non potrà essere valutata come «piuttosto inutile»¹⁷⁰ o «piuttosto banale»¹⁷¹. Se infatti la Scrittura è attestazione dell'opera rivelatrice e salvifica di Dio, il valore della dualità maschile-femminile va intesa come parola rivelata per comprendere e partecipare alla salvezza. Essa diventa così anche normativa, ossia realtà che chiede di determinare l'azione¹⁷². Come scrive Fumagalli,

La differenza sessuale, poggiando sull'atto creativo di Dio, diviene criterio di riferimento per l'agire morale. La sua salvaguardia o, al contrario, il suo misconoscimento rappresentano, rispettivamente, l'ordine e il disordine morale¹⁷³.

¹⁶⁷ Pur esprimendosi su molteplici livelli (cf A. FUMAGALLI, *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali* [= BTC 182], Queriniana, Brescia 2017, 34-65), la distinzione sessuale è difficile da definire, non essendo né essenziale né semplicemente accidentale: cf *GFT*, 137-139.

¹⁶⁸ Senza voler entrare nella questione se si possa parlare di un'anima sessuata; se ne accenna in *GFT*, 137-143.

¹⁶⁹ Non potendo dar conto dell'intera letteratura sulla differenza sessuale, segnaliamo solamente le interessanti pagine di E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 1995, 280-290.

¹⁷⁰ *GFT*, 146.

¹⁷¹ *GFT*, 147.

¹⁷² Per questo, nonostante l'uso dispregiativo del termine, il cristianesimo non potrà che essere eteronormativo.

¹⁷³ A. FUMAGALLI, *L'amore sessuale*, 123. Ovviamente la valutazione dei casi concreti è molto più complessa e deve includere questo e altri principi, in un processo di discernimento. Però il valore della distinzione non deve essere negato al fine del giudizio morale

Il valore della differenza sessuale si mostra anche nel tema della nascita e dell'identità. Ogni persona è anzitutto figlio, che rivela all'origine di sé una relazione con due persone sessualmente differenti. La relazione del figlio è però asimmetrica e diversa: si abita solo il grembo della madre, e nella relazione con quest'ultima principia ogni processo di costituzione della propria identità¹⁷⁴.

Accenniamo anche all'ambito soteriologico. La relazione coniugale voluta da Dio, infatti, viene elevata, nei cristiani, alla dignità di sacramento: l'amore tra uomo e donna battezzati rende presente (in qualche modo "incarna") l'amore di Cristo per la sua Chiesa. Quest'ultima ha sempre riconosciuto autorevolmente che la realizzazione del matrimonio si attua solo tra un uomo e una donna¹⁷⁵.

Ovviamente il matrimonio non è l'unica forma buona di vita comune all'interno della comunità cristiana, ma essa occupa un posto speciale e di prima importanza, a cui tutta la Chiesa deve rivolgere la propria cura¹⁷⁶. Per cui ci paiono scomposte affermazioni come le seguenti.

Pare che l'accento posto oggi sulla t.d.f. [teologia della famiglia] – la sua assoluta necessità per il cristianesimo – nasconda il bisogno di difendere e promuovere un comodo modello, piuttosto che indagare teologicamente una realtà¹⁷⁷.

IV. CONCLUSIONE

Nella prima parte di questo studio (§II) è stata presentata l'ontologia relazionale proposta da Damiano Migliorini, descrivendone i tratti fondamentali e mostrandone le debolezze, soprattutto in vista di un impiego in ambito teologico. La nostra prospettiva è stata quella di uno sguardo

come in *TGE*, 236: «dall'unità ontica non discende un'indicazione morale sulla modalità dell'unione sessuale».

¹⁷⁴ Cf M. CHIODI, «"Maschio e femmina li creò". L'interesse antropologico del discorso teologico», *Teologia* 42/1 (2017) 44-65: 56-58.

¹⁷⁵ Non basta un possibile *principio eucaristico* tra due persone per realizzare l'unione matrimoniale, come alluso in *TGE*, 249-250.

¹⁷⁶ Cf PAPA FRANCESCO, *Amoris Laetitia*, 67-70.86-88.199-258.

¹⁷⁷ *TGE*, 260. Questo passaggio del testo porta come riferimento un articolo di Carolyn Osiek, che studia il concetto di famiglia nel NT e non include il pensiero riportato. Lo riteniamo quindi come opinione dell'A.

all'intera proposta teoretica, senza indugiare eccessivamente sui particolari.

Diversamente ci si è mossi nella seconda parte (§III), dove l'attenzione è stata portata sulle riflessioni antropologiche che vertono sui temi del *gender* e della differenza sessuale. L'analisi qui si è concentrata su alcune affermazioni puntuali.

L'obiettivo dell'intera ricerca è stato quello di evidenziare gli aspetti problematici di un pensiero filosofico provocatorio, al fine di aprire spazi di confronto ed eventualmente di chiarimento.

14 agosto 2024

