

L'uso pubblico della ragione - una nota di metodo sul dibattito intorno al 'gender'

di Franco Palazzi

Lo scorso 21 Giugno un milione di persone (quattrocentomila secondo le stime della Questura) si sono riunite in piazza San Giovanni, a Roma, manifestando "a difesa dell'istituto del matrimonio, della famiglia composta da un uomo e da una donna, del diritto del bambino ad avere una figura materna e una paterna, senza dover subire già dalla scuola dell'infanzia la propaganda dell'ideologia gender definita da Papa Francesco 'un errore della mente umana' " (la citazione proviene dal comunicato diramato dagli organizzatori). Dopo qualche ora è iniziato l'abituale balletto sulle cifre, con tanto di stime volumetriche e dotte argomentazioni sulla capienza del sito. Il mondo teo-con italiano grida al successo epocale, coloro che si battono per i diritti della comunità LGBTQI sostengono che i conservatori possono aver messo a segno un punto, ma che perderanno inevitabilmente la partita perché l'onda lunga del progresso rema contro di loro. Tutto - tragicamente - già visto.

Ormai da mesi seguo la controversia sulla cosiddetta "ideologia del gender": i creativi tentativi di riempire di contenuto quello che è ormai diventato un vessillo polemico e le simmetriche smentite, volte a chiarire che siamo di fronte a significanti privi di referenti. In casi simili, viene quasi automatico prendere posizione in modo esplicito, provare ad addurre argomenti in favore dell'una o dell'altra tesi. Si tratta certamente di un'attività doverosa, eppure quella che vorrei tentare è un'operazione in qualche modo preliminare, che provi ad indagare se esistano delle basi che permettano alle due parti di cui sopra di confrontarsi nella sfera pubblica. Un confronto di questo tipo, sinora, è stato soltanto mimato, essenzialmente perché non c'è accordo su come si distinguano, in una discussione, gli elementi favorevoli ad una posizione e quelli a vantaggio dell'altra.

In quello che sembra più uno scambio di ultimatum che un dibattito vero e proprio, anche la petizione di principio più stravagante è accompagnata da un richiamo all'oggettività, all'evidenza scientifica, alla trasparenza, all'intuitività. Il problema risiede nel fatto che «la richiesta di lucidità dimentica gli stratagemmi che stanno dietro ad una visione apparentemente chiara. Avital Rondel ricorda il momento in cui Richard Nixon guardò negli occhi la nazione dicendo "Lasciatemi affermare una cosa in assoluta chiarezza" e quindi continuò a mentire. Cosa viaggia sotto l'insegna della "chiarezza", e quale sarebbe il prezzo del non riuscire a far uso di un certo sospetto critico quando l'arrivo della lucidità viene annunciato? Chi concepisce i protocolli della "chiarezza" e quali interessi essi servono? Cos'è escluso dall'insistenza su ristretti standard di trasparenza come prerequisito della comunicazione? Cosa la "trasparenza" mantiene nell'oscurità?» [1]

Queste parole le ha scritte Judith Butler, variamente accusata di essere una delle menti dietro "l'ideologia del gender", ma starebbero egualmente bene in bocca a chi le si oppone: nello scontro polemico attuale, quanto appare evidente agli uni, è bollato al più come illusorio, se non completamente ingannevole, dagli altri. È certamente un'ironia della sorte che il discorso conservatore attuale respinga l'evidenza prodotta contro le sue posizioni con una mossa pseudo-foucaultiana che punta al nesso inestricabile tra potere e sapere: se la 'famiglia tradizionale' altro non è che una costruzione sociale, allora la stessa postura decostruttiva che la mette in discussione, ci viene detto, si trova in scacco quando si considerano le relazioni di potere ed i

rapporti di forza che ad essa fanno da sfondo.

Vista da una tale angolatura, la situazione sembra giungere ad un punto morto, all'eterna diatriba tra dogmatismo e scetticismo, convenzionalismo e nichilismo - termini che, come ci ricordava Arendt, sono tanto irconciliabili quanto simili nel loro rifiuto della vocazione socratica al pensiero. È vero che la negazione, anche solo ipotetica, di opinioni e valori generalmente accettati, volta a portarne alla luce implicazioni ed assunti taciti, è una fase ineludibile di ogni riflessione critica - in questo senso il nichilismo potrebbe essere visto come un rischio intrinseco all'attività di pensare (posto che i pericoli del non pensare non siano minori, anzi). Tuttavia, un tale rischio non proviene dalla convinzione socratica che una vita priva di ricerca non sia degna di essere vissuta, ma dal suo opposto: il nichilismo, come il convenzionalismo, scaturisce dal desiderio di giungere a risultati per i quali ogni riflessione ulteriore sarebbe superflua [2].

Le cose, fortunatamente, non sono così semplici. L'elemento saliente, a questo proposito, consiste nel realizzare che i gender studies rivolgono già il gesto decostruttivo anche nei confronti delle proprie conclusioni. Questa ammissione di inevitabile non-neutralità rispetto al potere ("la verità non è libera per natura, né l'errore servo, ma [...] la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere" [3]) non annulla la validità dei provvisori punti di arrivo dell'attività di ricerca: rifiuta semplicemente la possibilità di un approdo definitivo e valido una volta per tutte, di un discorso che sia totalmente e stabilmente libero da ogni forma di condizionamento. Per restare a Butler: «non credo che il poststrutturalismo implichi la morte della scrittura autobiografica, ma che attiri l'attenzione sulla difficoltà dell' "io" di esprimersi attraverso il linguaggio cui può accedere. Questo "io" che voi leggete è in parte la conseguenza della grammatica che governa l'accessibilità (availability) delle persone nel linguaggio. Io non sono al di fuori del linguaggio che mi struttura, ma non sono nemmeno determinata dal linguaggio che rende questo "io" possibile [4]. Questo è il vincolo dell'auto-espressione, per come la concepisco» [5].

Lo stesso livello di messa in discussione delle proprie posizioni non è riscontrabile nella - in realtà alquanto ristretta - pamphlettistica sul gender, il vero serbatoio nascosto del materiale propagandistico che da mesi tiene banco sui media. Nel capitolo introduttivo di uno di questi testi, in una fase ancora del tutto preliminare dell'analisi, si possono incontrare passaggi di questo tenore: «[...] il punto di partenza del gender è una costruzione intellettuale non conforme a quanto ogni essere umano può riconoscere nella sua coscienza come reale e vero» [6].

Se si pone in premessa che la posizione che si intende esaminare criticamente è incompatibile con la verità, le possibilità di una discussione serena ad argomentata con chi è portatore di visioni differenti sono destinate a cadere sul nascere. Una tale intransigenza lascia ancora più perplessi a fronte del rifiuto di mettere a fuoco con una qualche precisione l'oggetto delle proprie considerazioni: " 'definire' il gender per noi è fatica sprecata" - aggiungendo poi in nota "In effetti, il male, come tale, non può essere intelligibile. Lo diventa soltanto in dipendenza ed in funzione dell'essere che esso distrugge" [7].

Con presupposti di questo tipo, non sorprende che non vi sia, all'interno del volume in esame, una vera e propria linea argomentativa: proprio quando, all'interno di un capitolo dal promettente titolo di "Analisi critica", il lettore si aspetterebbe di trovare una serie di obiezioni precise contro il bersaglio polemico prescelto, si ritrova dinanzi una classica fallacia ad homines, sotto forma di domande retoriche: «la teoria del gender e la teoria queer non sono state create da persone impegnate in diverse forme di omosessualità, che si sforzavano di razionalizzare e di giustificare la loro scelta?

Questa razionalizzazione non inasprisce a sua volta l'impegno negativo preso da questi individui? E a quali azioni porta una coscienza corrotta dalla negazione della realtà?» [8]

Qualcuno potrebbe notare, a questo punto, che posizioni dogmatiche e non falsificabili sono la norma nel dibattito pubblico. Ammesso e non concesso che sia così, la controversia degli ultimi mesi è, in almeno un aspetto saliente, assai diversa dai discorsi intorno, poniamo, alla questione se una data policy di sinistra serva meglio il bene pubblico rispetto ad una data policy di destra.

Nel caso di cui ci stiamo occupando, il disaccordo verte su affermazioni soggette a verifiche relativamente semplici: sostenere l'esistenza della teoria A, volta ad affermare x, y e z comporta che da qualche parte esistano dei testi in cui i fautori di A sostengono x, y e z - al più, si potrebbe tentare di mostrare, al prezzo di una analisi particolarmente rigorosa, che A implichi x, y e z, che i suoi proponenti lo vogliano o meno. Allo stesso modo, dichiarare di protestare contro la proposta di legge B asserendo che il contenuto di B sia c, si basa sul fatto che esista una proposta di legge con un particolare contenuto. Ancora, porsi come baluardo a difesa dei diritti di una certa categoria (e.g. "i nostri figli") ha senso in un contesto nel quale si riscontri almeno una minaccia potenziale di quei diritti - in caso contrario, saremmo in presenza di un gesto paranoide. Infine, asserire che l'omosessualità sia diseducativa per i bambini in quanto "[l]i danneggia e li rovina in profondità in maniera irreversibile" [9] richiederebbe una nozione ben determinata del danno in questione ed un'evidenza schiacciante in tal senso.

A voler essere eufemistici, in ognuna delle situazioni sopra delineate è verosimile immaginare delle contro-argomentazioni a loro volta connesse con una base fattuale ed empirica. Un simile disaccordo non può essere oltrepassato retrocedendo, come sovente accade, su tesi assiologiche (i.e. riguardo cosa è "bene"), per loro stessa natura non verificabili: per fare un esempio, un concetto di danno spendibile nel dibattito pubblico non può fondarsi unicamente su una mera convinzione valoriale (e.g. "credo che parlare di omosessualità a scuola danneggi i bambini, punto"), poiché la sfera pubblica è precisamente il contesto in cui, in una società complessa, si confrontano soggetti con diverse visioni del bene.

Rawls riteneva che uno dei compiti della filosofia politica fosse proprio quello della riconciliazione, immaginando la società democratica non come una comunità accomunata da un'unica dottrina comprensiva (ovvero applicabile a tutti gli argomenti ed includente tutti i valori), ma come un equo sistema di cooperazione tra persone che seguono dottrine differenti, ma ragionevoli (cioè pronte a proporre o ad accettare i principi indispensabili a specificare dei termini di cooperazione che tutti possano considerare equi) [10]. Imprescindibile, per l'elaborazione di tali termini, è l'idea rawlsiana di giustificazione pubblica, la quale "prende le mosse dal consenso, da premesse che, stando alle aspettative più ragionevoli, tutti i dissenzienti (supposti liberi, uguali e pienamente dotati di ragione) possono condividere ed accettare liberamente" [11]. Risuona in queste parole una forte eco kantiana: per Kant, l'uso pubblico della ragione (ad esempio, quello dello studioso che si rivolge ai propri lettori) è preminente rispetto a quello privato (e.g. esercitato nell'ambito di un certo ufficio o funzione civile), e dunque deve sempre essere libero [12]. La spiegazione di una tale preferenza risiede nel fatto che per un singolo l'uscita dallo stato di minorità (l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro) è un compito estremamente arduo, mentre che un pubblico si rischiarì da sé è quasi inevitabile, se lo si lascia libero: la libertà di pensare è inscindibile da quella di comunicare [13].

Siamo probabilmente giunti al punto dirimente: l'unico potenziale terreno di dialogo tra i fronti

menzionati in apertura è quello dell'uso pubblico della ragione, dell'interrogazione incessante delle proprie ed altrui convinzioni, del raggiungere conclusioni comunque sempre provvisorie e soggette ad un monitoraggio incessante. Fino a che si ricorrerà al "collante simbolico" [14] dell'ideologia del gender per opporsi ex ante ad ogni discussione non unicamente assiologica su un insieme di temi complessi e diversificati, un confronto di questo tipo non potrà avere luogo.

Prima di concludere, vorrei delineare brevemente due questioni ulteriori che la riflessione svolta sin qui conduce a porsi.

La prima riguarda la necessità di andare a guardare all'interno dei contenitori definitivi grossolani che hanno informato la polemica negli ultimi mesi: se da un lato è già stato notato che non vi siano elementi per usare espressioni come "la teoria del gender", quasi che vi fosse un unico modo di svolgere tale concetto [15], dall'altro occorrerebbe distinguere il dibattito accademico da quello politico. Gli attivisti per i diritti LGBTQI, infatti, non sono mossi, in media, dal desiderio di realizzare nel concreto la visione di qualche particolare teorico, ma dalla rivendicazione di condizioni di vita migliori.

Nello specifico, demonizzare i contributi di un determinato filone di studi al fine di mettere in discussione provvedimenti sulle unioni civili rischia di non andare molto oltre il tentativo di cambiare argomento. Per dirne una, Foucault non era granché interessato all'estensione dell'istituto matrimoniale tra persone dello stesso sesso; a suo avviso la battaglia principale doveva essere quella contro l'impoverimento delle relazioni umane prodotto dalle istituzioni ed a favore della garanzia di un diritto relazionale, cioè di un diritto ad ottenere riconoscimento istituzionale per i rapporti tra due individui, senza il bisogno che da questi emerga un nuovo gruppo (la famiglia). Più che chiedere di venire integrati all'interno delle norme esistenti, gli omosessuali dovrebbero quindi distanziarsi il più possibile dai modelli che la società propone loro, creando nuove possibilità relazionali accessibili anche a persone con differenti orientamenti sessuali [16]. Le rivendicazioni con cui ci confrontiamo oggi nel nostro Paese partono da osservazioni molto meno radicali di queste, e non notare la differenza - positiva o negativa che si voglia considerare - non è che l'ultimo modo in ordine di tempo per negarne l'identità.

Un tentativo in parte analogo potrebbe certamente essere condotto anche nel campo opposto, andando a ragionare su quanto di ulteriore c'è rispetto alla piazza del 21 scorso, elemento spesso messo in ombra dall'equazione semplicistica tra appartenenza religiosa ed oscurantismo.

Una tale considerazione può essere sviluppata su tre livelli: un livello politico (molti cattolici non hanno appoggiato quella piazza), uno esegetico o di autocomprensione (penso allo sforzo messo in atto qualche settimana fa dal teologo Vito Mancuso per iniziare a mostrare come le fondamenta dottrinarie di un atteggiamento di disprezzo nei confronti dell'omosessualità siano tutt'altro che salde, o alla recente critica della categoria "ideologia gender" da parte della sua collega Benedetta Zorzi), uno sociologico (come sostenuto da Beck, l'universalismo religioso ha un potenziale sia di tolleranza strutturale - poiché può oltrepassare ogni tipo di gerarchia sociale, mettendo sullo stesso piano ricchi e poveri, uomini e donne, stranieri ed autoctoni - sia di intolleranza strutturale - in quanto può finire con l'istituire una differenza radicale tra credenti e non-credenti - e non è scontato che la presenza dell'uno comporti sempre anche quella dell'altro [17]). Capire quali sono i molteplici punti di vista in gioco ed evitare semplificazioni manichee possono costituire utili esercizi per un

confronto minimamente costruttivo.

La seconda questione si lega all'idea di democrazia che intendiamo promuovere. In un'ottica strettamente formale, non occorrono grandi dibattiti né per includere nuove tipologie di famiglia all'interno dell'ordinamento, né per tenerle al di fuori di esso: bastano voti sufficienti in parlamento. Tuttavia, quando le decisioni politiche all'ordine del giorno - neanche troppo, nel nostro Paese - riguardano il riconoscere o meno pari dignità a determinate forme di vita, non basta vincere una conta per ottenere i risultati sperati - e.g. le unioni omosessuali possono essere legalmente sanzionate senza che la società nel suo complesso cessi di rimandare, come in uno specchio, un'immagine distorta o umiliante ai soggetti che di esse sono protagonisti [18]; allo stesso modo, nessuna disposizione può impedire che arrivino nelle classi italiane docenti via più aperti (o chiusi) a certi temi. Bisognerà quindi andare oltre la logica del pallottoliere, della tirannide della maggioranza, sporcandosi le mani in una dialettica autentica che non sarà piacevole per nessuno, ma chiarirà le idee a molti.

Tantissimi aspetti rilevanti per le tematiche sollevate in questa nota non possono essere qui citati, né tantomeno indagati in profondità. Una tentativo di una prima esposizione almeno dei più importanti verrà fatto il 4 Luglio prossimo alla Scuola Superiore di Studi Universitari e di Perfezionamento Sant'Anna di Pisa [qui disponibili maggiori dettagli]. Per quando possa apparire improbabile, essendo quella intorno al 'gender' una controversia che va avanti da parecchi mesi, rischierà di trattarsi di uno dei primissimi approfondimenti accademici rigorosi e non polemici sull'argomento a livello italiano. Un'occasione in più per cercare di fare pubblico uso della nostra ragione. [Nota dell'autore]

Note

[1] J. Butler [1999] (2006), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, p. xx.

[2] H. Arendt (1971), "Thinking and Moral Considerations: a Lecture", *Social Research* 38:3, pp. 417-446 (435).

[3] M. Foucault [1976] (2014), *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli, p. 56.

[4] Butler (op. cit. , p. 206, n. 8) riconosce una certa affinità tra alcuni elementi del suo pensiero ed il concetto di *habitus* elaborato da Bourdieu, che quest'ultimo definisce a un tempo struttura strutturante e struttura strutturata (cfr. P. Bourdieu [1994] (2009), *Ragioni pratiche*. Bologna: il Mulino, pp. 13-26 per una prima introduzione).

[5] Butler, op. cit., pp. xxv-xxvi.

[6] M. A. Peeters (2014), *Il Gender. Una questione politica e culturale*. Cinisello Balsamo: San Paolo, p. 27.

[7] Ivi, p. 29.

[8] Ivi, p. 121. Qualunque persona vagamente abituata al dibattito scientifico o umanistico si troverebbe a disagio nel leggere righe del genere - chi scrive ha a lungo sperato che non fossero rappresentative del materiale disponibile a difesa di certe posizioni, ma dopo alcune ricerche ha dovuto cedere all'evidenza.

[9] R. Sarah (2014), "Prefazione", in Peeters, op.cit., pp. 5-13 (9).

[10] J. Rawls [2001] (2008), Giustizia come equità. Una riformulazione. Milano: Feltrinelli, pp. 5-6. Per Rawls, la distinzione tra ragionevole e razionale ricalca quella tra imperativo categorico ed imperativi ipotetici (Cfr. Ivi, pp. 92-93 e J. Rawls [2007] (2009) Lezioni di storia della filosofia politica. Milano: Feltrinelli, pp. 60-74).

[11] Ivi, p. 31.

[12] I. Kant [1784] (2011), "Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?" In Idem, Sette scritti politici liberi, Firenze; Firenze University Press, pp. 53-59.

[13] Ibidem. Su questo tema si veda anche Idem [1786] (1996), Che cosa significa orientarsi nel pensiero Milano: Adelphi. Sull'importanza del contributo kantiano per lo sviluppo alla sfera pubblica si veda il classico lavoro di J. Habermas [1962] (2005), Storia e critica dell'opinione pubblica. Roma-Bari: Laterza, pp. 119-135. Quanto espresso nel corpo del testo costituisce ovviamente una semplificazione, e non implica l'accettazione acritica di un qualche modello di sfera pubblica o democrazia deliberativa. È bene tenere a mente, infatti, che "La stessa nozione di dialogo è culturalmente specifica e storicamente situata, e mentre una persona potrebbe sentirsi sicura del fatto che una conversazione stia effettivamente avvenendo, un'altra potrebbe essere certa del contrario" (Butler, op. cit., p. 20). Strettamente connessi a questo rilievo sono alcuni dei saggi reperibili in J. Landes (a cura di) (1998), Feminism, the Public and the Private. Oxford: Oxford University Press.

[14] E. Kováts, M. Põim (a cura di) (2015), Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe. Foundation for European Progressive Studies.

[15] Si vedano S. Garbaglioli (2014) "L'ideologia del genere": l'irresistibile ascesa di un'invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale", About Gender 3:6, pp. 250-263 e L. Bernini (2014) "Uno spettro s'aggira per l'Europa...Sugli usi e gli abusi del concetto di 'gender' ", Cambio IV:8, pp. 81-90.

[16] M. Foucault [1994] (1997), "Sexual Choice, Sexual Act"; "The Social Triumph of the Sexual Will"; "Sex, Power, and the Politics of Identity" in Idem, Ethics, Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 - Volume I. New York: The Free Press, pp. 141-173. Simile e per certi versi più radicale la posizione di Butler, secondo cui si dovrebbe puntare all'ottenimento di quei diritti attualmente legati al matrimonio al di fuori della cornice stabilita da quello: il rimando è a J. Butler (2000), "Competing Universalities", in Eadem, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek, Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left. London - New York: Verso, pp. 136-181 (175-177). All'indomani della storica sentenza della Corte Suprema statunitense, questa

mancata corrispondenza di vedute merita certamente di essere indagata nelle sue implicazioni.

[17] U. Beck [2009] (2010) *Il Dio Personale*. Roma-Bari: Laterza.

[18] "Penso che dovremmo considerare la battaglia per i diritti delle persone gay come un episodio che non può costituire la fase finale. [...] un diritto, nei suoi effetti reali, è molto più legato alle attitudini ed alle strutture (patterns) di comportamento che alle formulazioni legali. Può esserci discriminazione contro le persone omosessuali anche se tali comportamenti sono proibiti dalla legge" (M. Foucault, "The Social Triumph...", cit., p. 157).

Vuoi leggere l'anteprima del numero due di Pandora? Scarica il PDF

Vuoi aderire e abbonarti a Pandora? Le informazioni qui