

**Le nature dell'enciclica *Laudato si'*. Genere e ecologia / Nature in the Encyclical Letter *Laudato si'*: Gender and Ecology**

Silvia Rodeschini

Università degli studi di Firenze

---

**Abstract:**

The encyclical letter *Laudato si'*, published in 2015, had a considerable impact on public opinion because it addresses thematically the connection between ecological problems and the genesis of poverty. The text of the encyclical makes the attempt to reconcile the language and concepts of Catholic theology and the way these issues are taken into account in the political agenda. Doing so, the encyclical letter introduces an ambiguous definition of the concept of nature that, while allowing to think about a relationship with the world that is not based on the mere exploitation, implies the connotation of the relationship with the other – as a starting point for relations with the world – as heterosexual. It thus ends to advance the polemic against the questioning of gender roles and against homosexual parenting in the context of the discussion of issues affecting the environment.

**Keywords:** Encyclical Letter, *Laudato si'*, Catholicism, nature, heterosexuality

## 1. Introduzione

L'enciclica *Laudato si'* di J.M. Bergoglio ha avuto una certa risonanza nell'opinione pubblica. Essa infatti è stata redatta da un pontefice che ha incontrato i favori dell'opinione pubblica progressista per il suo stile semplice, per il suo eloquio diretto e per la sua attenzione ai poveri<sup>1</sup>. Nonostante non sia il primo pontefice ad avere dedicato interesse agli effetti dell'attuale modello di sfruttamento delle risorse tanto sull'ambiente quanto sulle relazioni umane (Montini 1971, 416-17; Wojtyla 1991, 841 e 863; Wojtyla 1979, 287; Ratzinger 2009, 687; Ratzinger 2011, 664), in questo caso la sua voce è sembrata particolarmente chiara nel condannare inquinamento e disuguaglianze come effetti del medesimo atteggiamento. Si tratta di un tema già posto all'ordine del giorno dell'agenda politica dal World Social Forum e elaborato nella tradizione europea dalla teoria critica.

Una nuova idea di giustizia sembra farsi strada nella riflessione sul rapporto tra economia e ecologia a partire dagli anni duemila: ciò che unisce l'umanità non è il fatto di fare parte di un unico sistema di circolazione dei beni e delle *chance* di vita<sup>2</sup> ma di vivere dentro il medesimo ecosistema, presieduto da una natura – talvolta madre e talaltra matrigna – la cui autorità si impone per il semplice fatto di costituire il *milieu* della sopravvivenza umana (Cerutti 2007). Senza aria, senza acqua, senza cibo, senza un riparo, la nostra specie non ha nessuna *chance* di sopravvivere. I toni di questa nuova idea di giustizia – che variano tra la vaga inquietudine e l'annuncio di un'apocalissi imminente – accompagnano la diagnosi del tempo presente come tempo della crisi, con tutti i caratteri che i tempi di crisi presentano sin dall'esordio della cultura europea: l'atmosfera è

---

<sup>1</sup> Tra le numerose voci che hanno accolto con ottimismo il pontificato di Bergoglio, vale la pena ricordare Bernanrd Sanders – candidato alle primarie del Partito Democratico statunitense per la corsa alla casa bianca del 2016 – che in un'intervista rilasciata al quotidiano «Repubblica» in occasione della sua partecipazione ad un convegno organizzato dalla Pontificia Accademia per le Scienze Sociali ha dichiarato: «Sono un grandissimo sostenitore del Pontefice, anche se ho opinioni diverse dalle sue su alcuni temi [...]. Ma penso che Francesco sia una figura carismatica che sta aiutando l'opinione pubblica a prendere coscienza delle disuguaglianze di reddito e ricchezza che vediamo in tutto il mondo» (Asaldo, 2016). Si veda anche l'intervista a J. Rifkin di A. Gilioli (Gilioli 2015); per le reazioni di importanti associazioni ambientaliste italiane all'enciclica qui in discussione vedi [greenreport.it](http://greenreport.it) 2016.

<sup>2</sup> Come sembrava indicare il dibattito sulla globalizzazione e i suoi effetti divampato nel corso degli anni duemila.

segnata dall'idea che non si possa andare avanti così, che sia necessaria una decisione e che ci sarà una palingenesi, con o senza il nostro consenso (Koselleck 1982).

Il tramonto dell'umanità come grandezza accomunata dalla razionalità che le consente di asservire a sé le leggi della natura corrisponde all'alba di un'umanità come macchina metabolica unificata sotto l'egida della natura. Si tratta di un'unità che si basa su legami anintenzionali poiché tra le cause e gli effetti dell'agire della nuova umanità metabolica ci sono relazioni altamente complesse intelligibili nel loro complesso solo astrattamente. Anche se il problema della salvaguardia dell'ambiente è certamente un problema materiale – riguarda cioè fenomeni di cui è possibile fare esperienza, che possono essere registrati, osservati e misurati –, correlare tali osservazioni richiede l'uso di singolari collettivi, di idee astratte. E *Laudato si'* si colloca proprio a questo livello: intende inquadrare il problema dell'ambiente come problema dell'umanità e della sua relazione con il mondo. La necessaria astrazione non sottrae affatto realtà al problema ma, come sempre accade, tra il piano dell'immanenza e la sua comprensione, la scelta dei concetti è gravida di conseguenze (Deleuze e Guattari 1991).

Il legame tra l'appartenenza di genere e la definizione di ciò che possiamo chiamare ambiente o natura è già stato messo in evidenza da molti studi. E anche nelle pieghe di questa enciclica si incontra un passaggio – segnatamente il paragrafo 155 – nel quale si specifica che rispettare la “natura” significa anche rispettare la natura del corpo, e che tale rispetto comporta l'accettazione della propria femminilità o mascolinità: rinunciare ad avere un rapporto con la natura basato sullo sfruttamento incondizionato richiede di accettare l'appartenenza di genere. Questa accettazione costituisce – nel dettato del testo – la precondizione per l'incontro con l'altro da sé perché la diade uomo/donna è l'unità fondamentale delle relazioni umane nel loro complesso.

Si cercherà qui di seguito di esplicitare le ragioni per le quali pensare una relazione con il mondo che non sia basata sullo sfruttamento implichi la connotazione della relazione con l'altro nella chiave di un binarismo sessuale radicale e perché la veemente polemica sull'ideologia *gender* non sia una questione specificamente legata alla nozione di famiglia, ma investa nel loro complesso le possibilità di relazione con il mondo ammesse dalla visione di Bergoglio.

## 2. Due idee di natura

Il primo passaggio di questa spiegazione deve addentrarsi nell'analisi dei concetti con i quali la relazione uomo-mondo è descritta nel testo di *Laudato si'*. Potrebbe apparire come una divagazione, ma solo così sarà palese che cos'è la natura che l'enciclica chiede di rispettare come mondo e come corpo.

Nel dibattito pubblico sui problemi dell'ambiente si utilizzano spesso come sinonime nozioni non del tutto sovrapponibili tra loro per indicare il legame anintenzionale che si stabilisce tra i membri della specie in quanto unità metaboliche: talvolta il *medium* di queste relazioni prende il nome di natura, talaltra di ecosistema, di ambiente, qualcuno la chiama paganamente Gaia. *Laudato si'* la chiama in modi diversi: in alcuni passaggi si parla di «creato» – facendo riferimento al dio creatore e alle sue creature, tra le quali anche gli umani prendono posto –, in altri di «ambiente» – per sottolineare come ciò che circonda l'uomo non sia uno spazio vuoto ma un luogo che è tale per un vivente. Nella sola introduzione al testo si fa riferimento all'ambiente (sociale e naturale), al pianeta, alla terra, alla madre Terra, al mondo naturale, alla casa comune, alla natura (Bergoglio 2015, 1-16).<sup>3</sup> Questa variabilità semantica potrebbe sembrare di primo acchito – a chi ha la tentazione di leggere l'enciclica come un testo teorico – un approccio al tema un po' approssimativo, come se si trattasse di un testo a cui manca il rigore teorico che invece si trova nella prosa di Ratzinger (Ratzinger 2011). Ma ci sono buone ragioni per credere che così non sia. In primo luogo, le encicliche non sono trattati di teologia sistematica, il loro scopo resta quello evocato dall'idea di circolazione contenuta nel suo nome: l'enciclica è pensata per circolare nella comunità dei credenti e, secondo alcune interpretazioni, anche oltre i confini di questa comunità (Simonelli 2015, 7-9; Sloterdijk 1999, 561-612). Anche coloro che credono in altre religioni o che non credono affatto vengono interpellati dall'idea di giustizia promossa da un testo come questo. *Laudato si'* è, infatti, destinata «a ogni persona che abita questo pianeta», (Bergoglio 2015, 3) che come tale potrebbe legittimamente non distinguere le complicate differenze implicite tra termini che il linguaggio ordinario tende a identificare come sinonimi. Un pubbli-

---

<sup>3</sup> Le citazioni di *Laudato si'* sono tratte dalla traduzione italiana edita da dall'Editrice Vaticana e riportano l'indicazione del numero di paragrafo.

co così vasto, richiede un linguaggio a cui è legittimo concedere alcune sbavature rispetto al modo in cui il linguaggio teorico codifica la relazione degli esseri umani con ciò che li circonda.

La scelta di utilizzare un insieme di concetti per designare questa relazione ha un importante effetto: l'enciclica tende, infatti, a sovrapporre i termini con i quali la questione ambientale viene descritta nell'opinione pubblica con il linguaggio più specifico della teologia cattolica. Questa sovrapposizione tende a farli coincidere, a dare un'impressione di piena compatibilità, dà cioè per scontato che sia possibile porre la questione ecologica in termini cattolici, in modo analogo a quello in cui si pone con il repertorio linguistico che deriva dalla tradizione del pensiero filosofico moderno. Tuttavia, tradurre l'idea di uomo in quella di creatura, l'idea di mondo in quella di creato e di "casa comune", per esempio, non è immediatamente possibile perché questi lemmi attingono a campi semantici e metaforici evidentemente diversi. Dal momento che l'enciclica, proprio per la sua natura non-sistematica, non contiene definizioni dei concetti che utilizza, li introduce pragmaticamente via via che le questioni vengono poste e crea un effetto di traducibilità che non sempre fa emergere le peculiarità del proprio linguaggio.

Il lemma "natura" – rispetto al tema di cui ci stiamo occupando qui – è certamente il più importante e il significato che le viene attribuito viene esplicitato in passaggi diversi e in modi differenti. Esso ricorre in molte di quelle parti del testo che richiamano l'attenzione sulle «ferite prodotte dall'uomo» sull'«ambiente naturale» (*ivi*, 6), sull'unità del «mondo naturale e del mondo umano» (*ivi*, 48) e ritorna nel passo in cui il rispetto della «natura» nel mondo deve accompagnarsi al rispetto della «natura» del corpo (*ivi*, 155).

Si tratta di un lemma chiave della cultura filosofica moderna, nel quale riecheggiano le riflessioni di autori come Galileo Galilei e Francesco Bacone. Non è possibile qui ritornare su un tema vasto come la storia del concetto di natura dentro e fuori dalla tradizione cristiana (Lenoble 1969; Hadot 2004), ma vale la pena segnalare almeno un elemento caratteristico di questa vicenda per fare emergere un'ambiguità fondamentale di *Laudato si'*, necessaria a comprendere la ragione per la quale si può arrivare a dire che il rispetto dell'ambiente e l'eterosessualità si collegano tra loro.

Se leggiamo questa enciclica, infatti, troviamo una nozione di natura dai tratti ambivalenti. In alcune espressioni il lemma natura ricorre con un'accezione semplicemente contrapposta ad artificio: si legge, per esempio, che «non si addice agli abitanti di questo pianeta vivere sommersi da cemento, asfalto, vetro e metalli, privati del contatto fisico con la natura» (Bergoglio 2015, 44), o ancora che «l'ambiente naturale è pieno di ferite prodotte dal nostro comportamento irresponsabile» (*ivi*, 6)<sup>4</sup>. Nell'esprimere le sue preoccupazioni, Bergoglio fa ricorso a tale termine (*ivi*, 19) indicando con esso tutti quegli elementi dell'ambiente sui quali l'intervento umano è meno evidente: sono natura i parchi, gli alberi, ma anche i mari, l'atmosfera, la biosfera, ciò che troviamo intorno a noi e che non reca i segni del nostro operato. Il riferimento a Francesco d'Assisi che si trova in apertura dell'enciclica richiama proprio questa contrapposizione: il religioso aveva infatti l'abitudine di lasciare incolta una parte dell'orto allo scopo di lasciare posto alla natura «selvatica» nella quale si poteva scorgere una bellezza di origine direttamente divina (*ivi*, 12).

Negli stessi paragrafi iniziali del testo, tuttavia, s'incontra un concetto di natura che non fa riferimento al mondo privo di artificialità, ma alla natura come dimensione che indica ciò che gli enti sono; riprendendo un passo di Tommaso d'Aquino, Bergoglio introduce una nozione di natura che non è più solo l'altro dalla cultura, ma che decreta come la natura sia anche ciò che stabilisce i fini e il senso degli enti finiti:

La natura non è altro che la ragione di una certa arte, in specie dell'arte divina, inscritta nelle cose, per cui le cose stesse si muovono verso un determinato fine (d'Aquino, *Summa*, I, q. 104, art. 1, ad 4).

Ed è questa seconda idea di natura che si trova nel testo di Bergoglio nel quale si legge:

L'intervento dell'essere umano sulla natura si è sempre verificato, ma per molto tempo ha avuto la caratteristica di accompagnare, di assecondare le possibilità of-

---

<sup>4</sup> In questo passo Bergoglio sta citando l'enciclica *Caritas in veritate* di Joseph Ratzinger.

ferte dalle cose stesse. Si trattava di ricevere quello che la realtà naturale da sé permette, come tendendo la mano (Bergoglio 2015, 106).

Qui si vede bene come l'enciclica imputi alla tecnica livelli eccessivi di manipolazione della realtà naturale, poiché la mano dell'uomo anziché tendersi verso il frutto dell'albero, ha prima provveduto a manomettere anche la sua struttura più profonda, varcando proprio quella soglia della naturalità che invece andava preservata.<sup>5</sup>

In questo modo il concetto di natura passa dall'indicare semplicemente ciò che non è cultura, a una dimensione con una sua propria normatività: l'uso del verbo «permettere» indica infatti che ci troviamo in un campo nel quale la natura, dopo essere stata distinta dalla cultura, le viene anche sovraordinata come fonte della normatività.

### 3. Natura e/o cultura

Sappiamo che a partire dal sibillino motto eracliteo secondo il quale «la natura ama nascondersi» (Eraclito, *Frammenti*, 123), è possibile delineare diversi modelli di ricerca sulla natura e almeno due diverse indicazioni di quella che potremmo chiamare etica della ricerca. Se prendiamo in considerazione questi ultimi – che sono poi l'oggetto dell'intervento di Bergoglio – il motto eracliteo può essere interpretato sia come un'esortazione che come un ammonimento. Per farsi un'idea del primo di questi atteggiamenti – quello che è più comunemente noto nella storia della scienza moderna – basta pensare a Francesco Bacone che scriveva nel *Novum organon* «i segreti della natura si quando mostrano meglio sotto la pressione dell'arte, che secondo il loro corso naturale» (Bacone 1620, 316).<sup>6</sup> Con un linguaggio carico di metafore giudiziarie, l'uomo viene descritto come colui che è capace di vedere oltre il velo delle apparenze di esercitare la conoscenza come una forma di «imperio» che «comanda alla natura, ubbidendo» alle sue leggi (Bacone 1620, 340).

Nel secondo caso, invece, l'affinamento delle tecniche di interrogatorio con le quali portare la natura a disvelare i suoi segreti vengono viste come potenzialmente pericolose, come accade in autori come Goethe o Rousseau (Rousseau 1750, 3-17; Goethe 1989,

---

<sup>5</sup> E' possibile cogliere un'idea analoga anche nel paragrafo 152.

<sup>6</sup> Per una lettura di genere di questa metaforica vedi Merchant (1988).

§ 498, p. 434; §617, p. 449; §469, p. 430). Quello che è rilevante ai fini del nostro discorso non è la contrapposizione tra scientismo e primitivismo: non è infatti vero che porre attenzione ai rischi della tecnica e della cultura, come fa Rousseau, debba significare rigettarla *in toto*. Ciò che appare più importante sono le coppie oppostive a cui queste due interpretazioni etiche del motto eracliteo danno origine.

Nel primo caso l'idea che sia lecito in ogni modo strappare il suo velo alla natura, si accompagna all'idea che la tecnica non sia altro dalla natura: la scienza si basa cioè su un'operazionalizzazione delle leggi stesse della natura. In estrema sintesi, l'aereo non viola una legge di natura, ma vola sfruttando la conoscenza disponibile di questa legge. Nel secondo, invece, la natura tende ad apparire come un terreno contrapposto alla cultura, non solo cioè come una dimensione nella quale l'uomo si può immergere, allorché abbandona la dimensione artificiale della sua esistenza, ma soprattutto come una sfera nella quale vigono regole diverse, se non addirittura contrarie a quelle che presiedono la dimensione dell'artificio prodotto dall'uomo. In questa visione qualcosa sarà tanto più naturale quanto meno avrà subito direttamente o indirettamente l'influsso dell'uomo.

Giova ripetere che in questo caso non si tratta affatto di stabilire un unico tipo di atteggiamento nei confronti della natura: il primo atteggiamento etico non esclude che si possa attingere a qualche tipo di conoscenza per via contemplativa, né il secondo esclude che la «natura» possa essere conosciuta. Ciò che è importante è che essi approdano a due visioni diverse del rapporto tra natura e cultura. Nel primo caso la distinzione sfuma in una visione unitaria che conduce ad abbandonare il dualismo natura-cultura. Nel secondo, trova fondamento un binomio destinato a restare insuperabile e a fissare come eterna la legge naturale e come accidentale la logica di organizzazione della sfera artificiale.

Anche nell'enciclica il problema dell'assenza di neutralità della tecnologia, infatti, non viene discusso come necessità di integrare o di sostituire una certa forma di sapere, ma come effetto *tout court* di un sapere che tenta invano di penetrare un mistero come quello del creato che è, invece, necessario accettare come tale. E' chiaro, perciò, che questa «natura» stabilisce dei criteri, diviene il veicolo per stabilire l'orizzonte del lecito. Questa idea non è il risultato non voluto di un ragionamento ellittico, di una necessaria semplificazione ad uso dei lettori, ma un modo di interpretare il mondo perfettamen-

te coerente con la visione del pianeta terra e del cosmo come «creato»: la natura è «uno splendido libro nel quale Dio ci parla e ci trasmette qualcosa della sua bellezza e della sua bontà» (Bergoglio 2015, 11), e l'illusione dell'uomo resta quella di «sostituire una bellezza irripetibile e non recuperabile con un'altra creata da noi» (*ivi*, 34), che – sia chiaro – «non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data» (*ivi*, 66).

La «natura» non ci è disponibile, non solo perché è illegittimo farle violenza per gli effetti negativi che tale violenza produce in un sistema complesso, ma perché la cultura non è un'autorità che gode dello stesso rango della natura come creato. Questa “natura”, infatti, si basa su leggi che hanno un carattere direttamente morale, rispetto al quale tutta la tradizione della meccanica moderna come forma di astuzia appare, a tutti gli effetti, immorale: infatti «lo spreco della creazione inizia dove non riconosciamo più alcuna istanza sopra di noi» (Ratzinger 2008, 634)<sup>7</sup>.

#### **4. Di chi è il mio corpo?**

Questa nozione di natura costituisce lo spazio entro il quale si radica la rigida distinzione sessuale caratteristica della chiesa cattolica. Il problema del genere viene posto in un paragrafo di *Laudato si'* dedicato all'ecologia della vita quotidiana, dove Bergoglio sottolinea l'importanza per gli esseri umani non solo di preservare l'equilibrio dell'ecosistema della terra nel suo complesso, ma di costruire nicchie di sopravvivenza nel contesto urbano che tengano presente la qualità della vita delle persone che le abitano. La situazione descritta fa riferimento alla vita in grandi agglomerati urbani nei quali gli abitanti delle periferie vivono condizioni di sovraffollamento e di grande precarietà. La densità dei regimi di convivenza non è necessariamente negativa poiché la vicinanza contribuisce a creare legami di comunione e appartenenza, e «l'affollamento» si trasforma in «un'esperienza comunitaria» nonostante l'ambiente «disordinato, caotico o saturo di inquinamento visivo ed acustico» (Bergoglio 2015, 148-149). Ma è necessario che la pianificazione urbana fornisca a queste comunità gli strumenti di cui hanno bisogno per evitare l'insorgere di «comportamenti disumani e la manipolazione delle persone da parte di organizzazioni criminali» (*ivi*, 149). Gli interventi urbanistici devono per-

---

<sup>7</sup> Citato in Bergoglio (2015, 6).

ciò andare oltre la dimensione puramente estetica e essere al servizio dei legami di solidarietà.

L'idea è che da un lato lo spazio pubblico sia pensato come luogo di appartenenza e non come non-luogo, e dall'altro che sia il contesto di un'integrazione più vasta. Gli elementi per produrla sono la proprietà della casa e l'integrazione dello spazio attraverso il trasporto pubblico. La casa di proprietà<sup>8</sup> è, infatti, riconosciuta come lo spazio di dispiegamento della «dignità delle persone e per lo sviluppo delle famiglie» (*ivi*, 152), mentre la mobilità urbana è il veicolo che consente l'integrazione, rompendo le barriere talvolta invisibili della segmentazione dello spazio urbano. La nicchia dello spazio privato dove si costruisce la famiglia si collega con l'apertura dello spazio pubblico (Bergoglio 2016).

E' in questo contesto che si incontra la questione del corpo e della sua natura sessuale. Ad una prima lettura il tema della sessualità sembra il frutto di un intervento tardivo su un testo che – nell'economia del ragionamento che sviluppa – non sembra richiederla. Ma il tema viene posto e non si può ignorare. Essa potrebbe dipendere dal fatto che si tratta di un passaggio in cui il discorso sull'ecologia sociale pone la questione di interno ed esterno in modo esplicito: laddove buona parte dell'enciclica è dedicata alla costruzione dell'idea del mondo come un grande «interno», come una grande casa dove tutti dimorano, in questo passo si pone la questione della nicchia abitativa come spazio di un'internità privata. In questo caso, procedendo dalla grande casa comune alla casa privata, il ragionamento prosegue passando dalla famiglia all'individuo, dallo spazio della casa a quello del corpo come spazio ancor più interno. Un'altra ragione, ad essa complementare, è che la famiglia costituisce la «cellula primaria della società» e dunque la questione del corpo viene intesa come vettore primario della formazione di questo nucleo originario.

Resta il fatto che, dopo avere posto in relazione la questione degli alloggi e dei trasporti nei grandi centri urbani, nell'enciclica si legge:

---

<sup>8</sup> Il testo non chiarisce perché sia proprio la proprietà, e non la semplice disponibilità di un alloggio, ad essere ritenuta centrale per la dignità umana. La questione appare particolarmente problematica alla luce della richiesta di prestare particolare attenzione alle «comunità aborigene» (Bergoglio 2015, 145) certamente estranee alla storia tutta europea nella quale si è venuto formulando il concetto di proprietà privata codificato nei sistemi giuridici europei.

Bisogna riconoscere che il nostro corpo ci pone in una relazione diretta con l'ambiente e con gli altri esseri viventi. L'accettazione del proprio corpo come dono di Dio è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono del Padre e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana (Bergoglio 2015, 155).

Il corpo, quindi, è un punto chiave della possibilità di delineare un modo di stare al mondo segnato da una relazione con l'ambiente più equo e più giusto, poiché la corporeità è la dimensione nella quale si stabiliscono le relazioni con le cose e con gli altri. In perfetta consonanza con la critica femminista alla nozione incorporea di uomo tipica della tradizione filosofica moderna (Lennon 2014), l'enciclica richiama un'idea di essere umano irriducibile alla mera razionalità poiché l'essere corpo si collega con l'idea stessa di avere un mondo davanti a sé.

Ma è necessario precisare questa idea poiché la sua assonanza con la nozione di essere incarnato tipica del femminismo contemporaneo e nata dalla riflessione sviluppata da Merleau-Ponty potrebbe risultare fuorviante (Merleau-Ponty 1945). La critica sviluppata dal fenomenologo francese al dualismo cartesiano che separava sul piano ontologico *res cogitans* e *res extensa*,<sup>9</sup> infatti, intendeva richiamare l'attenzione sulla centralità della dimensione percettiva nella costruzione della conoscenza e sulla necessità di dismettere una visione dell'uomo come un ente la cui soggettività si trova contrapposta alla sfera dell'oggettività: nell'ottica di questo autore, il carattere dell'uomo come essere corporeo è anfibio e il corpo costituisce il particolare filtro attraverso il quale si costruiscono la dimensione esterna e quella interna. Si tratta, in questo caso di due dimensioni originariamente interrelate in cui non esiste un nucleo della soggettività in sé priva di corpo, né un mondo in sé privo di uno sguardo che lo conosce. E' proprio sulla scorta di questo spostamento del punto di vista sulla corporeità che il pensiero contemporaneo è

---

<sup>9</sup> Si tenga presente che tale distinzione in Descartes non corrispondeva affatto ad una incomunicabilità tra le queste due sfere come mostra il trattato *Le passioni dell'anima*. I problemi del dualismo cartesiano dipendono dal tipo di epistemologia e dal modello metafisico che vi è sotteso, che è il vero oggetto delle critiche di Merleau-Ponty

tornato a porre in rilievo sul piano teorico le esperienze del corpo, degli affetti e delle passioni, come dimensioni originarie.

Ma la grammatica teorica dell'enciclica non vede il corpo come filtro tra un dentro e un fuori che si costituiscono vicendevolmente, ma come il tramite della relazione con il mondo di un'entità individuale che è l'anima, la quale si incarna in un ente che è oggetto di un dono, di un conferimento unilaterale da parte della divinità del mezzo attraverso il quale accedere alle relazioni con gli altri e alle relazioni con le cose. Il corpo, come il mondo, sono risultati della creazione, sono doni di dio. In questa chiave, il dono è certo dato all'essere umano, ma non gli è del tutto disponibile: così come nell'introduzione all'enciclica si richiama l'idea che l'affidamento della creazione all'uomo non va fraintesa come la disponibilità ad uno sfruttamento illimitato, così il corpo è strumento che non va *manomesso*: non solo nel senso che è necessario conservarlo in buone condizioni, ma nel senso letterale del termine, cioè nel senso che le forme di autochirurgia e autoplastica non ricadono sotto il dominio del tecnicamente possibile, del legale o di ciò che si ritiene convenzionalmente lecito, ma rientrano direttamente nel novero delle questioni teologiche. Il dono del corpo contiene perciò un imperativo categorico all'accettazione.

A questo punto diventa molto chiara la separazione tra la centralità della corporeità per come viene interpretata a partire dalla fenomenologia francese e il testo in esame. La prospettiva fenomenologica, infatti, era tesa a osservare problematicamente proprio lo statuto non-naturale di ciò cui diamo il nome di corpo: il corpo non è dato una volta per tutte, ma accompagnato da modifiche e interventi che sono venuti mutando nel tempo e sono stati soggetti a variazioni molto profonde.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> La storia della medicina costituisce ormai un settore della storia della scienza autonomo, che mostra chiaramente quanto e come la descrizione dell'oggettività fisica dei corpi sia variata storicamente, v. Laqueur 1990. È sufficiente accostare due immagini molto celebri per farsene un'idea: se guardiamo *Les Très Riches Heures du duc de Berry* (1412-1417) dei fratelli Limbourg e la accostiamo alle tavole del *De humanis corporis fabrica* (1542) di Andrea Vesalio notiamo immediatamente come nei cento anni che le separano si sia avviata una rivoluzione nella rappresentazione e nella percezione del corpo, i cui esiti sono proseguiti fino ad oggi: con i suoi corpi squarciati e svelati allo sguardo del lettore, l'opera di Vesalio ha dato l'avvio alla visione di un corpo fatto di ingranaggi e dispositivi, di leve e di collegamenti, in cui la vita si presentava come il combinato disposto di parti e funzioni (Sloterdijk 2004, 61-63). La miniatura dei fratelli Limbourg, invece, ci appare come una rappresentazione del corpo nudo – coperto parzialmente dai segni zodiacali che presiedevano il funzionamento degli organi del corpo legati alle costellazioni – che rappresenta un tipo di conoscenza del corpo, un'idea di corpo, che dopo seicento anni stentiamo a comprendere.

Come accadeva per l'idea di natura della scienza moderna, anche per l'idea di corpo conoscerlo e dominarlo sono andati di pari passo, e non è estranea a questa immagine del corpo la possibilità di esercitare su di esso – laddove necessario – anche violenza. Ma la ricostruzione storica della visibilità degli interni umani indica soprattutto il fatto che le decisioni che riguardano i corpi non hanno una dimensione oggettiva o extratemporale, e scaturiscono da un complicato intreccio di relazioni di soggezione, di effetti dei saperi e della comunicazione, di costruzione di quel complesso centro di imputazione che è l'io (Giddens 1991).

La prospettiva fenomenologica, infatti, ha mostrato come la rivoluzione prodotta dall'immagini dei corpi come macchine – che è possibile far risalire al *De humanis corporis fabrica* (1542) di Andrea Vesalio – abbia avuto molteplici conseguenze. L'ingresso dell'interno del corpo nel campo della visibilità influisce sia sullo sviluppo delle tecniche autoplastiche sia sul modo in cui il sé si concepisce, perché l'esperienza di sé è profondamente segnata da ciò che è possibile sapere dei corpi e dal modo in cui li si vede rappresentati (Butler 1993; Pitts-Taylor 2003). La disponibilità d'immagini ecografiche di ciò che l'epidermide nasconde entra, infatti, a fare parte di ciò che ciascuno sa di sé, oltre che di ciò che il medico curante sa del proprio paziente. Che cosa significa accettare il proprio corpo nel regime di visibilità in una civiltà autochirurgica?

Nell'enciclica il perimetro dello sfruttamento della meccanica dei corpi nella sua forma lecita è la «legge morale inscritta nella natura dell'essere umano» (Bergoglio 2015, 155). Questa legge morale, che l'essere umano reca in sé in quanto umano, non è oggetto di variazioni. Non sarebbe esistita una storia dell'etica se tale strumento atto a distinguere il bene dal male – è questo ciò che chiamiamo legge morale – fosse del tutto evidente o potesse diventarlo. Ma a una religione rivelata non si può negare il privilegio di avere la certezza di disporne.

E in questo caso l'idea secondo la quale il corpo sarebbe un elemento essenziale per comprendere i legami di solidarietà intende porlo in rilievo come mezzo attraverso il quale ha corso una legge morale da esso distinta e che tutt'al più in esso può incarnarsi. Parafrasando Catone il Censore, *moralem tene corpus sequentur*.

## 5. Binarismo sessuale

Dopo avere connotato il corpo come dono, emerge la dimensione intersoggettiva:

Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere se stessi nell'altro da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente. Pertanto non è sano un atteggiamento che pretenda di «cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa» (*Ibidem*).

Il passaggio prevede che si tratti di un'operazione di accettazione necessaria all'intera vita associata. La forma di alterità fondamentale per la costruzione di legami intersoggettivi è qui fissata in modo univoco: l'esperienza di qualsiasi alterità è infatti fissata nell'esperienza dell'alterità di genere, che costituisce la chiave di accesso a tutte le altre forme. Ci sarebbe una ricchezza nello scambio intersoggettivo che è attingibile unicamente attraverso l'accettazione della differenza di genere come differenza originaria.

La prima conseguenza di questa idea, o in ogni caso la più palese, è che la rinuncia a questi due poli, o l'impossibilità di aderirvi, impediscono di accedere ad un pieno scambio intersoggettivo. Ciò comporta che la condizione *transgender* si configuri come una forma di incapacità di accettare il dono del corpo, cui corrisponde una più generale impossibilità di attingere alle gioie dello scambio intersoggettivo. Se accettare il proprio corpo significa saper essere portatori di quella legge morale che è inscritta nella natura dell'essere umano in questa sua versione cattolica, allora chi non si identifica nel proprio corpo mascolino o femminile non solo va contro la natura e la morale ma anche contro la costruzione di legami sociali.

Dominare il corpo e dominare il mondo diventano qui sinonimi di una forma di *hybris* che accomuna la chirurgia plastica e l'agricoltura transgenica, la decisione di un individuo e le politiche aziendali di una società per azioni. Ciò accade perché nella nozione di ecologia integrale che l'enciclica intende proporre risulta del tutto sfuocato il problema dell'*agency*: chi decide, come decide, con quale fine, sulla scorta di quali motiva-

zioni e con quale scopo<sup>11</sup> sono domande destinate a non interferire con il giudizio di moralità e naturalità delle scelte, poiché la legge morale fissa la natura dei soggetti e il loro fine, al di là dei quali l'unico spazio che resta alla libertà umana è quello di sbagliare, di fallire nel tentativo di interpretare la propria umanità.<sup>12</sup>

Viceversa, la domanda “chi decide per chi?” è una domanda chiave anche per aprire lo spazio per considerare il che cosa della decisione. Se da un lato l'enciclica interpella diversi attori della politica (dai governi locali che si occupano di pianificazione urbana, alle agenzie internazionali che presiedono il funzionamento dei mercati finanziari), nel definire le strategie di dominio sui corpi appare significativamente reticente nel prendere in esame in che cosa consista il dominio sul corpo come corpo di qualcuno e come corpo che è qualcuno. Rispetto, cioè, al dono del corpo, decide la natura morale dell'umanità intera: non si dà il caso di Mario o Maria Rossi che decidono per sé in un contesto dato, in una rete di significati e di relazioni.

Ed è questa immutabilità che più collide con la visione del genere che si articola nel pensiero contemporaneo e che *Laudato si'* tiene a stigmatizzare come «atteggiamento» «non sano» (*Ibidem*). Certamente a partire dalle ricerche sulla storia della sessualità di Michel Foucault la messa in discussione della distinzione uomo-donna, maschile-femminile si basa sull'idea che il fermo conferimento dell'attributo di realtà a tali differenze non dipende dal fatto che è data in modo transtemporale, ma che è il risultato di un insieme di saperi e di esperienze. Il “reale” ha cioè potuto svolgere il compito di orizzonte di riferimento per le società umane, anche se è oggetto di esperienze contraddittorie e variabile nel tempo (Foucault 1976).

Sulla scorta di questa necessità di conservare e accettare la differenza tra i sessi – l'idea stessa che l'esperienza originaria del diverso si incardini nell'esperienza della diversità tra i sessi come esperienza del corpo –, unita all'idea della famiglia come «cellula primaria della società» che abita la «propria» casa sembrerebbe indicare che l'aggregato familiare eterosessuale sia il luogo nel quale si apprende originariamente la capacità di conoscere ed accettare l'altro da sé. Se accostiamo la richiesta di accettare

---

<sup>11</sup> E' in questa chiave che invece si interroga significativamente un'autrice come Donna Haraway, la quale non a caso propone di dismettere il concetto di natura (Haraway 1991).

<sup>12</sup> Un autore ironico come Jack Halberstam (2011) ha già proposto di reinterpretare in chiave costruttiva questo *topos* del fallimento.

delle differenze dei corpi, che appaiono qui univocamente date, come differenze che devono restare rilevanti nell'intero ambito della vita associata e l'insistenza sul fatto che le famiglie siano le nicchie di costruzione di un'intera visione del mondo e il gruppo sociale primario non è difficile concludere che le famiglie monoparentali o quelle omosessuali mancano di una quota di differenza.

Naturalmente né la questione della sessualità, né quella della famiglia sono al centro di questo testo, ma anche qui non mancano di comparire tutti quegli elementi che di lì a poco si ritroveranno nell'esortazione apostolica *Amoris Laetitia* in cui «la coppia che ama e genera la vita è la vera “scultura” vivente [...] capace di manifestare il Dio creatore e salvatore» (Bergoglio 2016, 11), nella quale la madre è sempre associata alla semantica della tenerezza e il padre a quella dell'autorità. Tuttavia, le brevi osservazioni contro l'intento di «cancellare la differenza sessuale» che accompagnano la richiesta di un maggiore rispetto dell'ambiente e di più equa distribuzione delle *chance* di vita che si trovano in questa enciclica, sono importanti perché mostrano che la veemente polemica contro la cosiddetta “ideologia gender” (Bernini 2014; Garbagnoli 2014; Fillod 2014) investe in modo coerente sia la questione della famiglia sia quella ecologica. Nonostante alcune teologhe abbiano il merito di avere cercato di sottolineare quanto rivedere il proprio rapporto con la natura implichi modificare anche il modo in cui ci si fa interpreti del proprio genere (Simonelli e Ferrari 2015, 11-61), alla luce di questa enciclica bisogna dire che tale revisione è ammissibile solo in modo unilaterale: anche se la tradizionale prerogativa maschile di dominare la natura – garantita dal fatto di detenere la forza (fisica e morale) per soggiogarla – va rivista, ciò non significa che essere maschi non abbia un significato univoco, perché si è maschi per natura e non per cultura.

Questa posizione rigetta le potenzialità euristiche di tutti i punti di vista che ritengono che la relazione tra l'uomo e il mondo è sempre mediata dall'idea di genere, tanto in una direzione quanto nell'altra (Mortimer-Sandilands e Erikson 2010). Vedere il genere e i dispositivi della sua identificazione come ambiti investiti dalle trasformazioni della conoscenza del mondo significa disporsi a comprendere una più vasta gamma di comportamenti dell'essere umano e, perché no, ad ammettere, una più ampia libertà d'azione. Viceversa vincolare maschile e femminile ad una legge morale naturale – ma anche feticizzarne il significato considerando, per esempio, la donna come una portatri-

ce originaria dell'attitudine alla cura, alla maternità o alla protezione – produce il doppio effetto di misconoscere le persone *transgender* che non si riconoscono in questa distinzione – giudicandoli innaturali, immorali, anormali – e di non comprendere quanto l'idea di una relazione con la natura incontaminata abbia recato in sé per molto tempo gli stilemi dell'uomo coraggioso e della donna che lo attende accanto al fuoco. Per chi non crede in una legge morale eterna costruire una grammatica di interpretazione riflessiva del “reale” significa, innanzitutto, interpretare le condizioni contraddittorie in cui prendono forma le esperienze umane.

## Bibliografia

- Ansaldo, M. (2016), *Sanders porta il suo sogno in Vaticano: “Con il Papa per cambiare il mondo”*, in «Repubblica», 15.04.2016, [http://www.repubblica.it/esteri/elezioni-usa/primarie2016/2016/04/15/news/sanders\\_vaticano-137663051/](http://www.repubblica.it/esteri/elezioni-usa/primarie2016/2016/04/15/news/sanders_vaticano-137663051/) (ultima visita 10.11.2016).
- Bacone, F. (1620), *Novum Organon*; trad. it. “Nuovo organo. I veri indizi dell'interpretazione della natura”, in *Opere filosofiche*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 1965, pp. 247-502.
- Bergoglio, J.M. (2015), *Laudato si'*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana.
- Bergoglio, J.M. (2016), *Amoris Laetitia*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana.
- Bernini L. (2014), *Uno spettro si aggira per l'Europa. Sugli usi e gli abusi del concetto di “gender”*, in «Cambio», IV, 8, pp. 81-90.
- Butler, J. (1993), *Bodies that matter*; trad. it. *Corpi che contano*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Cerutti, F. (2007), *Global Challenges for Leviathan. A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*, Plymouth, Lexington.
- D'Aquino, T. (1997), *Summa Theologiae*; trad. it. *Somma teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie*; trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996.

- Eraclito, "Frammenti", in *I presocratici*, Milano, Bompiani, 2006.
- Fillod, O. (2014), *L'invention de la théorie du genre. Le mariage blanc du Vaticane et de la science*, in «Contemporary French Civilization», n. 39, vol. 3, pp. 321-333.
- Foucault, M. (1976), *La volonté de savoir*; trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1996
- Garbagnoli S. (2014), "L'ideologia del genere": irresistibile ascesa di un'invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale, in «AG About Gender», 3, 6, pp. 250-263; <http://www.aboutgender.unige.it/index.php/generis/article/view/224/160>.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity*, Stanford CA, Stanford University Press.
- Gilioli, A. (2015), "Jeremy Rifkin: 'Com'è sharing Papa Francesco'", in «L'Espresso», 17.06.2015, <http://espresso.repubblica.it/plus/articoli/2015/06/17/news/jeremy-rifkin-com-e-sharing-il-papa-francesco-dell-enciclica-laudato-si-1.217474> (ultima visita 10.11.2016).
- Goethe, J.W., *Maximen und Reflexionen*, in *Werke*, Beck, München, 1989, XII, § 498, p. 434; §617, p. 449; §469, p. 430.
- Greenreport.it (2016), "Laudato si'. Le reazioni del mondo ambientalista all'enciclica di Papa Francesco", in «greenreport.it» 18.06.2016, <http://www.greenreport.it/news/comunicazione/laudato-si-le-reazioni-del-mondo-ambientalista-allenciclica-di-papa-francesco/> (ultima visita 10.11.2016).
- Hadot, P. (2004), *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*; trad. it. *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Torino, Einaudi, 2006.
- Halberstam, J. (2011), *The Queer Art of Failure*, Durham-London, Duke University Press.
- Haraway, D. (1991), "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in Haraway, D. (ed. by), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London-New York, Routledge; trad. it. *Un manifesto per cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo ventesimo secolo*, in Haraway, D. (a cura di), *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 39-102.

- Koselleck, R. (1982), "Krise", in Brunner, O., Conze, W. and Koselleck, R. (eds. by), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 3; trad. it. *Crisi*, Verona, Ombre Corte, 2012.
- Laqueur, T. (1990), *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*; trad. it. *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- Lennon, K. (2014), "Feminist Perspectives on the Body", in Zalta, E.N. (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/feminist-body/>.
- Lenoble, E. (1969), *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*; trad. it. *Per una storia dell'idea di Natura*, Napoli, Guida, 1974.
- Merchant, C. (1988), *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Milano, Garzanti.
- Merleau-Ponty, H. (1945) *Phénoménologie de la perception*; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.
- Montini, G.B. [Paolo VI] (1971), *Octogesima adveniensis*, in «Acta Apostolicae Sedis», 63, 6, pp. 401-441.
- Pitts-Taylor, V. (2003), *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*, New York, Palgrave.
- Ratzinger, J. [Benedetto XVI] (2011), *Discorso al Deutscher Bundestag*, in «Acta Apostolicae Sedis», n. 103, vol. 10, pp. 663-669.
- Ratzinger, J. [Benedetto XVI] (2009), *Caritas in veritate*, in «Acta Apostolicae Sedis», 101, 8, pp. 641-709.
- Ratzinger, J. [Benedetto XVI] (2008), *Discorso al clero della Diocesi di Bolzano-Bressanone*, in «Acta Apostolicae Sedis», 100, 9, pp. 625-641.
- Rousseau, J. J. (1750), *Discours sur les sciences et les arts*; trad. it. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Opere*, Milano, Sansoni, 1993, pp. 3-17.
- Simonelli, C. (2015), "Guida alla lettura della Lettera Enciclica di papa Francesco", in Papa Francesco, *Laudato si'*, Casale Monferrato, Piemme, pp. 7-53.
- Simonelli, C. e Ferrari, M. (2015), *Una chiesa di donne e di uomini*, Camaldoli, Edizioni Camaldoli.
- Sloterdijk, P. (2004), *Sphären 3. Schäume*; trad. it. *Sfere 3. Schiume*, Milano, Raffaello Cortina, 2015.

Sloterdijk, P. (1999), *Sphären 2. Globen*; trad. it. *Sfere 2. Globi*, Milano, Raffaello Cortina, 2014.

Wojtyła, K.J. [Giovanni Paolo II] (1991), *Centesimus annus*, in «Acta Apostolicae Sedis», 83, 10, pp. 793-867.

Wojtyła, K.J. [Giovanni Paolo II] (1979), *Redemptor hominis*, in «Acta Apostolicae Sedis», 71, 4, pp. 257-324.