

# DALLA DIFFERENZA ALLA IN-DIFFERENZA SESSUALE

di Laura Palazzani\*

1. Se la “prima ondata” del femminismo ha combattuto per affermare l’uguaglianza tra uomini e donne (affinché le donne potessero avere gli stessi diritti politici, civili e sociali degli uomini), la “seconda ondata” del femminismo è stata caratterizzata dalla rivendicazione della “differenza”. L’idea di uguaglianza è entrata progressivamente in crisi per due ordini di ragioni.

Una prima ragione è dovuta alla crisi dell’uguaglianza formale messa in luce dal femminismo socialista, che affermava la necessaria integrazione con l’uguaglianza sostanziale<sup>2</sup>. Non si riteneva sufficiente il riconoscimento formale di alcuni diritti, ma si considerava necessario realizzare le condizioni fattuali per la loro applicazione concreta, integrando le politiche liberali con politiche socio-assistenziali (con interventi di “normalizzazione” mediante “azioni positive”, ossia misure specifiche, anche transitorie, per rimuovere le disparità di fatto tra uomini e donne). Eppure, se l’acquisizione di diritti sociali ha permesso alla donna di disporre di più tempo per la partecipazione politico-istituzionale e per il lavoro (oltre l’impegno domestico), ha anche rinforzato la divisione sessuale: ben presto ci si è resi conto che il riconoscimento della differenza così intesa rischiava di diventare una “discriminazione a rovescio”, garantendo alla donna una condizione paternalistica di privilegio rispetto all’uomo (che finiva con il ritorcersi contro la donna stessa)<sup>3</sup>.

Una seconda critica al principio di uguaglianza (che accomuna il femminismo liberale e socialista) riguarda la assimilazione: il femminismo egualitario, prendendo come criterio di misura i diritti dell’uomo, rischiava di minimizzare i bisogni specifici femminili. In questo senso l’uguaglianza portava ad un duplice errore: non solo l’ignoranza o non adeguata considerazione delle differenze, ma anche l’assimilazione o omologazione della posizione delle donne a quella degli uomini.

\* *Ordinario di Filosofia del Diritto, Lumsa - Roma; componente del comitato esecutivo dell’Associazione Scienza & Vita; componente del Comitato Nazionale per la Bioetica.*

<sup>1</sup> Per una introduzione alla vasta letteratura femminista F. RESTAINO, A. CAVARERO, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999; R. TONG, *Feminist Thought. A more Comprehensive Introduction*, Unwin Hyman, London 1998.

<sup>2</sup> S. MILLER, *Flawed Liberation: Socialism and Feminism*, Greenwood Publishing Group, New York 1981.

<sup>3</sup> L. FERRAJOLI, *La differenza sessuale e le garanzie dell’uguaglianza*, “Democrazia e Diritto”, 1993, 2, p. 50 e ss.; D. MORONDO TARAMUNDI, *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*, Es@, Pesaro 2004.



Il modello universalistico della soggettività giuridica identificata, idealmente, con l'individuo in senso astratto, privo delle connotazioni particolari che lo caratterizzano nella concretezza della realtà (tra queste, appunto, la sessualità), finisce con l'esprimere una soggettività indeterminata che neutralizza le differenze (anche sessuali). L'accusa al concetto tradizionale di soggetto di diritto è di proporre un apparente universalismo, che nasconde un particolarismo maschilista, patriarcale e androcentrico. Si fa strada l'idea che il diritto non debba essere cieco alle differenze (*sex-blind*, nella direzione della asessuazione e desessuazione del diritto), ma debba caratterizzarsi secondo la differenza di genere (*sex-responsive*, nella direzione della sessuazione del diritto): il diritto deve prendere sul serio, sul piano pubblico, la peculiarità della condizione femminile.

Le teorie femministe della "differenza sessuale" (seppur attraverso percorsi diversi) si appellano ad un'antropologia radicalmente dualista: in questa prospettiva la natura è concepita come irriducibilmente maschile o femminile (la natura umana in quanto tale non esisterebbe nella realtà, ma solo come generalizzazione nominale astratta). In tal senso la donna è un'alterità separata dall'uomo, in grado di rappresentare se stessa non in contrapposizione all'uomo, ma a partire da se stessa. La donna non vuole assimilarsi all'uomo: la donna vuole autorappresentarsi. Su tali basi si ritiene che il principio di uguaglianza, astraendo dalla differenza sessuale, opererebbe un'indebita concettualizzazione, che si tradurrebbe in una discriminazione sessista, sul piano concreto (a svantaggio del sesso "debole" femminile). La radicalizzazione della differenza sessuale si spinge fino alla assolutizzazione della polarità femminile nella direzione della trasformazione del diritto per rendere possibile una libertà senza vincoli, dare spazi di cui le donne hanno bisogno in nome della differenza.

Le donne chiedono la garanzia di nuovi diritti speciali in base proprio alla differenza sessuale, posta come assoluta: si tratta di diritti alla possibilità di disporre autonomamente e arbitrariamente del proprio corpo, della propria sessualità e della capacità riproduttiva, di diritti al riconoscimento dell'autodeterminazione in senso forte. Alcune rivendicazioni non sono nuove: il diritto all'inviolabilità del corpo femminile in relazione allo stupro, alla pornografia e alla violenza sessuale. Altre sono riformulate e riproposte in contesti diversi: si tratta del diritto alla contraccezione (che consente alla donna di vivere liberamente l'amore sessuale, scindendo la sessualità dalla procreazione) e del diritto all'aborto (per garantirsi la possibilità di decidere sulla sorte del feto, considerato oggetto di proprietà della donna in quanto facente parte del suo corpo). A queste si aggiungono nuove

<sup>4</sup>D. RHODE (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press, New Haven 1990; L.F. GOLDSTEIN (ed.), *Feminist Jurisprudence. The Difference Debate*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston 1992; T. PITCH, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, Il Saggiatore, Milano 1998.



richieste, connesse ai recenti sviluppi del progresso tecno-scientifico: i diritti ad un figlio “ad ogni costo” mediante la liberalizzazione dell’accesso e dell’uso delle tecniche di fecondazione assistita (i diritti riproduttivi positivi, ossia i diritti a scegliere non solo se e quando riprodursi, ma soprattutto “come” riprodursi: il diritto a usare tecnologie riproduttive eterologhe anche per donne sole, la fecondazione assistita post-mortem, in menopausa, nell’ambito di coppie omosessuali; il diritto alla surrogazione della maternità anche retribuita, all’utero artificiale, alla autofecondazione della donna e alla clonazione). Si ritiene che le nuove scissioni aperte dalla tecno-scienza (la scissione della procreazione dalla sessualità e dalla eterosessualità, della gestazione dalla maternità) debbano “liberare” la donna “dal” proprio corpo sessuato, dalla maternità e dalla famiglia (intese come “giogo” biologico e sociale). Le rivendicazioni femministe chiedono l’assolutizzazione della libertà della donna, che corrisponde all’affermazione unilaterale della polarità femminile.

2. Eppure, dopo il femminismo della differenza sessuale che rivendica un “diritto sessuato”, si fanno strada teorizzazioni femministe del “diritto asessuato”. Gli esiti più estremi del pensiero della differenza finiscono con la dissoluzione della differenza stessa nella “in-differenza”, ossia nell’affermazione di una soggettività femminile “al di là” della differenza sessuale. In qualche modo si recupera il concetto di uguaglianza, ma non in senso naturale e ontologico, bensì nel senso della non-differenza o post-differenza. È un orientamento di pensiero che non si basa, banalmente, sulla rilevazione dell’interferenza dei ruoli maschili e femminili a livello psico-sociale: si tratta dell’affermarsi delle cosiddette *gender theories*, le teorie che attribuiscono alla differenza uomo-donna un significato storico e socio-culturale (non naturale). In questa prospettiva la differenza biologica tra i sessi diviene oggetto di investimento simbolico e di una mediazione culturale, il cui esito, attraverso un lento processo, è la strutturazione sociale di ruoli e l’assegnazione asimmetrica di diritti e di doveri, dunque la gerarchizzazione tra maschile e femminile. In particolare, la gerarchizzazione dei generi (ove il genere maschile predomina sul genere femminile) è ricondotta alla divisione sessuale del ruolo e del lavoro (con l’assegnazione alla donna della funzione riproduttiva, domestica ed educativa), che determina la separazione tra sfera pubblica e sfera privata, ove quest’ultima è considerata politicamente irrilevante. La dicotomia pubblico/privato traduce, in qualche misura, giuridicamente e politicamente, la dualità maschile/femminile, ove il maschile, identificato con il pubblico, predomina sul femminile, depoliticizzato. La categoria “genere” si usa pertanto come struttura di potere che definisce il ruolo e la posizione delle donne<sup>o</sup> o come un insieme di valori e assetti culturali che porta ad una posizione sociale differenziata. La differenza sessuale da dato naturale diventa concetto, categoria di pensiero, dunque oggetto

non di cui prendere atto, ma concetto su cui riflettere, da discutere e giustificare per capire meglio, ma anche suscettibile di modificazioni arbitrarie e di scelte. Emerge la dicotomia tra sesso (naturale) e genere (sociale), che segue la distinzione natura/cultura: se il sesso indica la differenza biologica (cromosomica, genetica, genitale) dunque immutabile (nello spazio) e costante (nel tempo), il genere indica un insieme di caratteristiche, comportamenti, valori che la società distingue come maschili e femminili, pertanto astratte rispetto al sesso (particolari e variabili, di epoca in epoca e di società in società).

Ma se il genere è una costruzione sociale, il genere può anche essere decostruito e ricostruito a proprio piacere: la “fluidità” del genere si ritiene non abbia e non debba avere limiti; indica la autodeterminazione individuale (a prescindere dalla natura, ma anche dalla società) della propria sessualità. La sessualità diviene un “orientamento” e una scelta soggettiva (non sociale). Anche l’esistenza di anomalie genitali costituirebbe una ragione per espandere anche quantitativamente il numero dei sessi (non più solo maschile o femminile). La dilatazione quantitativa della diversificazione sessuale consentirebbe di dissolvere la divisione sessuale tradizionale e liberare l’individuo. S. Firestone sostiene che “il fine ultimo della rivoluzione femminista” non consiste nella eliminazione di privilegi ma nella stessa “cancellazione della distinzione in sessi”<sup>6</sup>. Solo l’eliminazione della natura consentirebbe una assoluta libertà sessuale (con l’eliminazione della famiglia tradizionale che restringe la sessualità dei coniugi; con l’equiparazione tra eterosessualità e omosessualità; con la legittimazione morale anche dell’incesto, non più considerato intrinsecamente sbagliato). L’auspicio è la realizzazione di una sorta di “pansessualismo senza ostacoli” ove la “perversità polimorfa freudiana probabilmente sostituirà la sessualità etero-omo e bisessuale”.

Tali teorizzazioni sono alimentate anche dagli scenari aperti dalla scienza (alcuni ancora dalla fanta-scienza), di interventi manipolativi sul corpo: si pensi alla intercambiabilità fisica tra uomo e donna (l’utero della donna potrebbe essere considerato equivalente, tecnicamente, all’addome dell’uomo, nella misura in cui fosse in grado di effettuare una gestazione); si pensi alla possibilità di artificializzazione degli organi (la realizzazione di un utero artificiale renderebbe superfluo sia l’utero femminile che l’addome maschile per la gestazione). Le ipotesi immaginarie (almeno, per ora) dell’uomo “incinto” e dell’ectogenesi portano a creare una considerazione simmetrica tra uomini e donne, che contribuiscono a vanificare la differenza tra i sessi, alimentando la fantasia della “simmetria sessuale” e dell’equivalenza tra uomo e donna, proiettandosi in una dimensione “al di là” del sesso nell’esaltazione immaginaria del corpo androgino asessuato, simbolo

<sup>5</sup> C. MACKINNON, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.

<sup>6</sup> S. FIRESTONE, *La dialettica dei sessi*, tr. it., Guaraldi, Bologna 1971.

dell'onnipotenza. È l'apertura alla prospettiva post-gender e trans-gender del cyborg, una sorta di "sé postmoderno collettivo e personale, disassemblato e riassemblato"; il cyborg indica il totale affrancamento dalla maternità (i cyborg si replicano, non si riproducono organicamente) nella direzione di una sognata "autonomia" totale.

3. Le teorie della differenza sessuale e le teorie della in-differenza sessuale sferrano attacchi, con argomentazioni opposte (che si contraddicono tra loro) alla logica occidentale accusata di essere patriarcale. Il concetto di uguaglianza, negato dalle teorie della differenza, viene ripreso dalle teorie della in-differenza nel senso di neutralità rispetto al sesso. L'elemento comune dei diversi orientamenti di pensiero è rintracciabile nell'esaltazione della libertà (anche sessuale), come autonomia ed autodeterminazione individuale senza restrizioni e limiti. Di fronte alle teorie differenzialiste, alle *gender* e *post-gender theories* è indispensabile ripartire, filosoficamente, dal corpo. Si tratta di teorie che mettono in crisi e minacciano il corpo umano e l'identità sessuale, ben più che le tecnologie in se stesse (dal momento che queste ultime, possono essere indirizzate verso un rispetto ed una difesa della diversità sessuale e dell'uguaglianza).

Si tratta ora di verificare, sul piano filosofico, quale possa essere un punto di partenza di un nuovo femminismo che sappia recuperare il significato della diversità (in contrasto con le *gender theories*) senza dimenticare il radicamento naturale ed ontologico nell'uguaglianza (in contrasto con il femminismo della differenza sessuale). Una filosofia che sappia giustificare una conciliazione tra differenza e uguaglianza tra uomo e donna: un "terzo" femminismo o "neofemminismo" ove la diversità tra uomini e donne (genetica, endocrina, psichica) non escluda l'uguaglianza intesa come parità ontologica (in quanto persone, partecipi della stessa natura). Si tratta di trovare "l'anello perduto" che J. Haaland individua nell'elaborazione di una antropologia complementare, capace di spiegare le modalità della diversità e il fondamento dell'uguaglianza tra uomini e donne.

Il punto di partenza di un'indagine fenomenologica, metodologicamente realista, non può che essere la rilevazione di una verità empirica: non si nasce "uomini" in astratto, ma si nasce concretamente e bio-geneticamente "maschi" o "femmine", incarnati in una corporeità sessuata. La differenza maschile/femminile è una categoria originaria e fisicamente "involontaria" (non è frutto di una scelta, al momento della nascita, ma ci è data): o meglio, è una realtà biologica e fisiologica fattualmente obiettiva, in quanto cognitivamente ed esperienzialmente verificabile. La differenza tra uomini e donne è comprovata, in modo adeguato, da diverse scienze biomediche, quali, ad esempio, la genetica, l'endocrinologia e la neurolo-

<sup>7</sup> D. J. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne tecnologia e biopolitiche del corpo*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1995.

gia. Da un punto di vista genetico, tutte le cellule dell'uomo (che contengono i cromosomi XY) sono differenti da quelle della donna (il cui equivalente è XX): si tratta di una differenza che è presente in tutte le cellule del nostro corpo. Anche da un punto di vista endocrino, è scientificamente dimostrato come l'azione degli ormoni sia fondamentale per lo sviluppo intrauterino ed extrauterino degli esseri umani: gli ormoni determinano lo sviluppo sessuato ed influiscono sul sistema nervoso centrale, agendo sul cervello<sup>8</sup>. Lo stesso Feuerbach (anticipando tali teorie) sosteneva che il cervello è influenzato dalla sessualità; anche i pensieri ed i sentimenti sono sessuati. Alcuni studi psicometrici hanno dimostrato l'esistenza di talune differenze, statisticamente significative, per quel che riguarda le abilità cognitive degli uomini e delle donne: in tal modo, si potrebbe affermare che esiste una eterogeneità tra i sessi nell'ambito dell'organizzazione cerebrale di alcune attività (ciò non implica che l'uno sia più intelligente dell'altro, ma che esiste una capacità complementare di osservazione e, per dir così, di "approccio" alla realtà<sup>9</sup>). Si può pertanto affermare, su basi empiriche e scientifiche, che la differenza sessuale esiste, non è frutto di una costruzione artificiale sociale o una fittizia creazione culturale (con una assegnazione sociale arbitraria e variabile) e, dunque, non è irrilevante. Le differenze sessuali ci permettono di distinguere il mondo in due piani (un piano maschile ed uno femminile) e di considerare questi piani come due sfere delimitate e delimitabili empiricamente.

Ma la differenza sessuale non è una differenza irriducibile. L'uomo, individuato ed incarnato in una corporeità sessuale (maschile o femminile), manifesta la sua esigenza strutturale del rapporto con l'alterità per potersi esprimere in modo compiuto. In questo senso la diversità sessuale non si riduce a rilevazione di un dato estrinseco e funzionale, ma assume il significato di modalità strutturale per la qualificazione della soggettività umana, maschile o femminile. L'uomo, proprio in quanto essere sessuale, mostra e conosce (in sé e nell'altro) la sua incompletezza: la condizione esistenziale sessuata e la presa di coscienza di essere maschi o femmine, apre sia l'uomo che la donna alla consapevolezza della propria finitezza e particolarità (ossia alla presa di coscienza di essere una polarità, finita e non infinita, una parte e non il tutto). Proprio attraverso l'identificazione sessuale, mediante il confronto con l'alterità, l'uomo e la donna acquisiscono coscienza della impossibilità per l'uomo di chiudersi autarchicamente in se stesso, di pretendere che vi sia un solo modo di osservare, di agire e di essere nel mondo: in questo senso la sessualità costituisce una spinta a trascendere la propria particolarità, nel confronto con la prospettiva dell'altro-da-sé, sessualmente differente e

<sup>8</sup> A. BARBARINO, L. DE MARINIS, *Ruolo degli ormoni gonadici sulla sessualizzazione cerebrale*, in "Medicina e Morale", 1984, pp. 724-729.

<sup>9</sup> B. CASTILLA, *La complementariedad varon-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid 1993; Id., *Persona femenina Persona masculina*, Rialp, Madrid 1996.



complementare.

La diversità sessuale nell'uomo mostra che la relazione si istituisce nella consapevolezza del limite, in quanto la relazione frantuma la pretesa individualistica di unicità ed asocialità dell'io. In questo modo la differenza dei sessi non è intesa come modalità irriducibile e radicale, bensì come modalità relazionale: anzi, si può dire che è la modalità ove la relazionalità dell'io diviene "più rilevante sul piano esistenziale"; "sessualità, alterità e percezione fondante dell'io vengono così a coappartenersi nella dinamica bipolare (maschile/femminile) dell'essere dell'uomo"<sup>10</sup>.

In questo senso, per chiarire l'interpretazione antropologica della sessualità, può essere utile sostituire il termine "differenza" (tanto usato e, forse, abusato, nella letteratura femminista) con il termine "diversità", con il preciso intento di contrapporre all'affermazione della differenza radicale il riconoscimento della distinzione esistenziale nella somiglianza ontologica<sup>11</sup>: uomo e donna sono diversi fattualmente ed esistenzialmente, ma sono simili ontologicamente, in quanto esseri umani relazionali, in grado mediante la relazione di costituire la loro identità. Le teorie femministe che esaltano la differenza a prescindere dall'uguaglianza cadono in contraddizione: la differenza implica una determinazione (nel caso specifico, la determinazione sessuale); maschio e femmina differiscono solo in quanto hanno in comune ciò in cui differiscono, precisamente la sessualità (seppur espressa in modo diverso anatomicamente, oltre che geneticamente, endocrinamente e neurologicamente). Per coerenza, chi nega la somiglianza ontologica non dovrebbe nemmeno parlare di differenza, in quanto la differenza presuppone una qualche somiglianza. La diversità maschio/femmina rimanda all'intuizione (anche se non esplicita e tematizzata) dell'originaria coappartenenza e comunanza umana. Comunanza non significa condividere o poter passare da un sesso all'altro in base da una scelta contingente e variabile (come sostengono le teorie della in-differenza sessuale), ma significa che "la propria identità di essere umano si conquista solo a condizione di comprendere in essa anche le caratteristiche (...) dell'altro sesso, oltre ovviamente che del proprio"<sup>12</sup>. In questo senso la diversità sessuale non esclude, ma fonda una possibilità autentica di reciproco riconoscimento nell'uguaglianza. Con ciò, va precisato che la diversità sessuale si può manifestare sia come condizione per l'integrazione nel completamento reciproco delle particolarità<sup>13</sup>, sia come ostacolo o minaccia all'incontro<sup>14</sup>: è questa una ambivalenza sempre presente nella situazione esistenziale, che non rinnega la costitu-

<sup>10</sup> F. D'AGOSTINO, *Dialettica dei sessi e dimensioni della familiarità (tra dimensioni teologiche e dimensioni filosofiche)*, in *Linee di una filosofia della famiglia nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 81-114.

<sup>11</sup> Cfr. S. COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano 1989, p.178 e ss.

<sup>12</sup> F. VIOLA, *Identità personale e collettiva nella politica della differenza*, in F. D'AGOSTINO (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 150, p.153.

tiva relazionalità dell'umano.

In questo senso si percepisce l'ambiguità della contrapposizione "uguaglianza/differenza" nell'ambito dei femminismi della differenza e della in-differenza: si tratta di una contrapposizione scorretta, sul piano semantico, oltre che filosofico. La differenza si contrappone a identità, non ad uguaglianza; l'opposto di uguaglianza è, invece, disuguaglianza. La differenza (o diversità), come detto, presuppone l'uguaglianza: non si dà uguaglianza se non c'è diversità tra gli elementi posti a confronto, pur avendo una caratteristica rilevante simile (se non fossero diversi, sarebbero identici, non uguali)<sup>15</sup>. Il riconoscimento della diversità non produce disuguaglianza e non nega l'uguaglianza: uguaglianza non significa omologazione neutrale o assimilazione in-differenziata, bensì pari considerazione. Bisogna recuperare filosoficamente il significato originario di uguaglianza, distorto dai femminismi. La categoria dell'uguaglianza sposta il piano del discorso dal livello empirico e fattuale, al livello antropologico e ontologico, con implicazioni etiche e giuridiche (e dunque anche bioetiche e biogiuridiche). Essere uguali non significa non essere diversi; l'uguaglianza indica l'appartenenza ad una comune natura (nel senso dell'essere), con la conseguente pari dignità (sul piano etico) e diritto ad un pari trattamento (sul piano giuridico). Il riferimento alla "natura umana" non è una astrazione concettuale "antiquata ed ingombrante" superata dall'evoluzione tecnologica o una "idea egemonica" della classe dominante (maschile) per opprimere le donne, ma è una dimensione ontologica e antropologica che rileva fenomenologicamente la dimensione comune a tutti gli uomini (la dimensione relazionale), a prescindere dalle differenziazioni (esistenziali, dunque anche sessuali).

L'etica e il diritto, la bioetica e il biodiritto, quali dimensioni normative, non possono rinunciare al principio di uguaglianza. Delle due l'una: o nessun essere umano possiede dignità e diritti o tutti hanno la stessa dignità e gli stessi diritti (a prescindere dal sesso di appartenenza); ogni deviazione da questa logica significherebbe porre privilegi arbitrari e discriminazioni. Si può dire che il riconoscimento dell'uguaglianza è la condizione di possibilità stessa dell'etica e del diritto: l'uguaglianza è il "quantificatore di universalizzazione" che consente di estendere il riconoscimento della dignità e dei diritti a tutti gli uomini, a prescindere dalle differenze (anche sessuali)<sup>16</sup>. L'affermazione dell'uguaglianza non significa igno-

<sup>13</sup> G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1988.

<sup>14</sup> Sulla conflittualità nella dialettica dei sessi, con riferimento all'amore cortese, cfr. C.S. LEWIS, *Allegoria d'amore*, tr.it., Einaudi, Torino 1976.

<sup>15</sup> L'uguaglianza è una "relazione" tra due entità (soggetti o oggetti) nella misura in cui "possiedono la stessa caratteristica rilevante (o se possiedono nella stessa misura la caratteristica rilevante) nel contesto o universo di discorso al cui interno il giudizio di eguaglianza viene espresso" (cfr. L. GIANFORMAGGIO, *Eguaglianza e differenza: sono veramente incompatibili?* in G. BONACCHI, A. GROPPI (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Bari, 1993, cit., p. 218).

ranza e appiattimento della diversità<sup>17</sup>. L'universalità dell'etica e del diritto non possono trascurare la diversità esistenziale (di fatto), assicurando una adeguata protezione a tutti i soggetti anche in relazione alle diversità (di sesso, ma anche di età, di sviluppo fisico-psichico, di cultura, di regione, ecc.).

La sfida dell'etica e del diritto, e in particolare della bioetica e del biodiritto di fronte all'avanzamento tecno-scientifico, è la ricerca di modalità normative che riescano a conciliare da un lato l'irrinunciabile equiparazione tra gli esseri umani<sup>18</sup>; dall'altro lato la rilevanza esistenziale e concreta della sessualità. Se è vero che uomo e donna devono essere giuridicamente sostituibili (devono cioè essere attribuiti loro diritti riconoscibili sia all'uno che all'altra negli stessi contesti e situazioni), è altrettanto innegabile che, in determinate situazioni esistenziali, i ruoli maschili e femminili sono infungibili (dunque necessitano di diritti differenziati, quale è il caso della gravidanza e della maternità). Proprio perché la sessualità connota costitutivamente l'essere dell'uomo e della donna, consentendo l'identificazione ontologica ed esistenziale e determinandone le funzioni, i ruoli e i fini, il diritto non può non tenerne adeguatamente conto. Il diritto è chiamato, oggi in modo ancora più forte, a farsi carico della diversità sessuale: le pressanti richieste del femminismo giuridico hanno acuitizzato il problema e rendono urgente, se non una soluzione definitiva, quanto meno la formulazioni teorica di possibili strategie operative. Il diritto è chiamato a tutelare la specificità della diversità sessuale nell'"equilibrio relazionale"<sup>19</sup>, ponendo attenzione alla distinta natura teleologica dei due sessi: l'ambito sessuale e riproduttivo femminile come carattere proprio della femminilità, ha bisogno di una protezione particolare, nel contesto della tutela generale dovuta all'uomo in quanto tale.

Ma la diversificazione sessuale della soggettività giuridica dovrebbe sempre misurarsi con il criterio strutturale del diritto, il criterio relazionale: nella misura in cui il riconoscimento specifico della diversità dei sessi alterasse la relazione coesistenziale, non potrebbe essere considerato autenticamente giuridico. In questo senso si coglie l'antigiuridicità delle rivendicazioni di diritti sessuati, quali diritti soggettivi e privati, riconducibili al diritto di controllo e disposizione autonoma del proprio corpo: si tratta di diritti irrelati, che alterano la relazione (o non con-

<sup>16</sup> V. MATHIEU, *L'eguaglianza giuridica*, in *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, Giappichelli, Torino, 1989, p. 117.

<sup>17</sup> Sulla distinzione tra uguaglianza come principio e uguaglianza come fatto, uguaglianza normativa e uguaglianza descrittiva, si veda L. FERRAJOLI, *La differenza sessuale e le garanzie dell'uguaglianza*, cit., p. 54.

<sup>18</sup> La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo e la Costituzione italiana affermano la "pari dignità" e l'"uguaglianza" di tutti gli uomini "senza distinzione di sesso".

<sup>19</sup> F. D'AGOSTINO, *Sessualità e diritto*, in *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1997, p. 13. Cfr. I. MANCINI, *Il principio femminile*, in *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, pp.229-280; S. AMATO, *Maschile e femminile: il genere del soggetto*, in *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Giappichelli, Torino 1990, p. 209.

siderano la relazione e negano la relazione stessa, anche in riferimento al nascituro), mediante l'accentuazione (nell'ambito del pensiero della differenza) o l'attenuazione (nell'ambito del pensiero della indifferenza) della bipolarità sessuale. L'assenza di una gerarchia tra uguaglianza e diversità (ove la prima è superiore alla seconda) può portare a due esiti, entrambi pericolosi: l'uguaglianza indifferenziata e la differenza diseguale<sup>20</sup>. La prima sfocia nell'assimilazione uniformante: la seconda scivola inevitabilmente nell'imposizione unilaterale di una differenza, assunta e posta ingiustificatamente come superiore rispetto alle altre. Per questo motivo, la bioetica e il biodiritto sono chiamati a ritematizzare il principio di complementarietà<sup>21</sup> che garantisca le relazioni tra i sessi nel rispetto della dignità di ogni essere umano e secondo giustizia, evitando violenze e prevaricazioni indebite.

<sup>20</sup> Su questo tema si veda: D. O'LEARY, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, tr. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. Cfr. U. GERHARD, *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, C.H.Beck, München 1990; R. LAUTMANN, *Die Gleichheit der Geschlecht und die Wirklichkeit des Rechts*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990.

<sup>21</sup> A. APARISI, J. BALLESTEROS (eds.), *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2002. Cfr. L. PALAZZANI (a cura di), *Il diritto tra uguaglianza e differenza di genere*, Giappichelli, Torino 2005; Id. (a cura di), *La bioetica e la differenza di genere*, Giappichelli, Torino 2005; Id. (a cura di), *La bioetica e la differenza di genere*, Studium, Roma 2007.