Rilievi fenomenologici sull'identità dei generi, nella prospettiva dell'educazione

Phenomenological findings on gender identity, in the perspective of education

Antonio Bellingreri

Riassunto: *Il saggio descrive i dati fenomenologici elementari delle identità dei generi, la genitalità anatomica e il gender. Questo secondo reperto si presenta come l'aspetto malleabile della sessualità umana; la variabilità non è però assoluta: il corpo non può essere annullato e con esso le proprietà del corpo femminile e di quello maschile, congegni atti a generare una nuova vita della specie umana. Questi rilievi sono visti nella prospettiva dell'azione educativa, qui intesa come relazionalità riconoscente. Ora, una tale prospettiva consente di definire le identità dei generi come un'esistenziale, intenzionalità situata e desituante legate da un'unità originaria che ha la sua condizione di possibilità nella disposizione corporea. Consente inoltre di intendere la relazione di coppia, nella modalità autentica in cui essa si presenta ingresso nell'universo del dono, come un grande operatore del gender; il piano biologico è conservato ma insieme sublimato, in un orizzonte che qui viene denotato antropologia di tipo sponsale.*

Abstract: *This essay describes the elementary phenomenological data of gender identity, that is, anatomical genitality and gender. Although the latter appears to be the pliable aspect of human sexuality, its variability is limited: the body cannot be eliminated, nor can the properties of the masculine and the feminine bodies, since they are the devices made to generate new life in the human species. These observations come within the perspective of an educational action regarded as grateful relationality. Such a context, the identity of genders is an existential, a placed intentionality and a displaced one bound by an original unity that is part of the body's make-up. It also helps understand the couple relationship as the doorway to the universe of the gift, and as the aptest gender operator; the biological level is preserved whilst being sublimated, within a perspective here defined as sponsal anthropology.*

Keywords: *Phenomenological fi nds, Unchangeable residue, Grateful relationality, Existential, Sponsal anthropology.*

1. Per quanto la cultura diffusa delle società occidentali della tarda modernità sia diventata gender-sensibile, sembra che parlare oggi di maschile e di femminile risulti problematico, il senso di queste categorie non si presenta nient'affatto definito. Una prospettiva pare prevalente, quella che indebolisce i confini tra i due sessi, li concepisce in modo flebile e flessibile, tal che essi si richiamano in una circolarità confusiva; così, diventano spesso campo di sperimentazioni esistenziali nelle quali ci si avventura. In alcune posizioni radicali, si registra anche la proposta esplicita della indifferenziazione sessuale; viene presentata a volte con tale perentorietà da assumere i toni dell'ideologia: si vogliono cancellare senz'altro le differenze, in un orizzonte trans-genere (o, con voluta ambiguità, de-genere), nel quale il corpo sessuato pare sia inessenziale e in cui sembra s'intenda un individuo androgino, meglio di genere anonimo e senza legami familiari (Ventimiglia, 2006, 153-174). Si tratta, a ben vedere, di proposte estreme, di tipo elitario; portano però alle ultime conseguenze un'idea che va affermandosi e ambisce all'egemonia: che il gender, l'identità dei generi sia una *pura* costruzione sociale; e che questo sia l'apice della rivoluzione/liberazione sessuale che ha segnato il nostro tempo (Bauman, 2013; Palazzani, 2011).

Bisogna prendere atto che affrontando questo tema, si entra, anche senza volerlo, in un terreno di vera e propria lotta politica: l'idea per la quale si chiede una condivisione è parte integrante di un impegno contro ogni segregazione. Riconosco subito, senza tentennamenti, che *sul piano pratico* è difficile non apprezzare un tale impegno, suonerebbe contro una lotta giusta. Cessa però il consenso e la questione si presenta difficile *sul piano teoretico*, quando ci si interroga sulle presupposizioni e sul portato di questa cultura diffusa: e ci si chiede che cosa si intenda, parlando di maschile e di femminile; oppure in che senso si voglia significare che «non è dalla parte del corpo che bisogna cercare l'essenziale dell'uomo». Vorrei, con questo mio breve saggio, offrire un contributo su questo piano; e lo farò svolgendo una riflessione di stile fenomenologico ed ermeneutico, riconducendo cioè il fenomeno, l'identità dei generi, alla dimensione del senso: assumendo la questione di *che cosa sia* il maschile e il femminile come questione su *quale sia il senso* del maschile e del femminile; onde pervenire a definire l'identità dei generi nella irriducibilità, tutelandone pertanto la differenza (Bellingreri, 2007, 19-99).

2. Il punto di avvio della nostra riflessione è *un primo reperto*, un dato elementare che s'impone con evidenza, già da sempre inteso peraltro dalla coscienza preriflessiva: il «riempimento intuitivo» originario del maschile e del

femminile è offerto col corpo animato vivente e sessuato della persona, è costituito dalla genitalità anatomica, radice di senso della differenza dei generi.

2.1. Questo rilievo fenomenologico riceve maggiore chiarezza, facendo riferimento al sapere scientifico, che permette di intendere analiticamente quanto appare e si dice nell'esperienza: dalla fisiologia degli apparati genitali, che consentono di descriverne con rigore e con oggettività organi e funzioni; alle neuroscienze, dalle quali apprendiamo che il novantanove per cento del patrimonio genetico maschile è identico a quello femminile, «ma quell'uno per cento che fa la differenza influenza ogni singola cellula del nostro corpo» (Brizendine, 2007, 178-205; Idem, 2010, 15-23).

Si tratta di un primo dato, di un discrimine originario, non esaurisce però il senso della dimensione sessuale della persona. C'è infatti *un altro reperto*, che viene denotato adeguatamente proprio dal termine *gender*, che intende piuttosto l'identità psico-sociale della sessualità biologica; si rivelerà, lo vedremo meglio col proseguire dell'analisi, dimensione costitutiva dell'identità personale, a tutti i livelli. Si tratta della «percezione sociale del corpo», la consapevolezza che il soggetto, gradualmente, acquista della propria *identità* sessuale; e la comprensione del proprio *ruolo* sessuale. Bisogna riconoscere che la cultura che sopra ho definito gender-sensibile ha il merito innegabile di avere richiamato l'attenzione su questo aspetto della sessualità umana. Ha permesso all'intuizione intellettuale e alla ragione di vedere e distinguere livelli diversi della realtà: si dà una dimensione biologica e una psichica della sessualità; così come esiste un lato sociale e uno culturale (o simbolico) di essa (Slepoj, 2003[2], 9 ss; Idem, 2005[2], 9-17).

L'analisi ci guadagna, perché queste distinzioni fanno progredire la riduzione fenomenologica, la riconduzione del fenomeno a se stesso. In effetti, il corpo proprio, animato vivente sessuato, è per il soggetto *il primo vissuto*; ma in quanto è il vissuto di un soggetto, è sempre *segnato dalla coscienza*, dal senso che questa intende in ognuna delle sue modalità. Nel vissuto dunque è determinante la percezione che il soggetto ha di sé; e che è maturata sempre in un contesto culturale, in un determinato universo simbolico e in una particolare società umana nella storia. Il gender è, per tale ragione, l'aspetto variabile e malleabile del sé; qui la cultura appare come un incrementante della biologia (Connell, 2006, 7-22).

2.2. Ora però, per alcuni – mòvendosi all'interno di quell'interpretazione che oggi tende a diventare corrente –, le differenze d'ordine simbolico si so-

vrapporrebbero a quelle biologiche *sino al punto che i corpi spariscono.* Si tratta di un'interpretazione che appare subito, dalla prospettiva fenomenologica, *erronea*: viene infatti cancellato, con un solo colpa di spugna, il dato elementare, primo reperto e criterio originario del senso; distorcendo piuttosto la realtà, imponendole un giogo e facendole violenza. Propria da una riflessione fenomenologica apprendiamo che la persona non solo ha un corpo, ma essa nella sua identità specifica *è il suo corpo*, che sempre appare animato vivente sessuato; essa «lo porta sempre con sé» (Merleau-Ponty, 2005[3]), senza poterlo mai mettere fuori gioco. La malleabilità allora e l'incremento *non* possono essere *assolute*, se non a prezzo di una violenza nullificante perpetrata dal soggetto sul corpo che egli ha ricevuto – e che dunque è proprio, in quanto dato a ciascuno, ma che nessuno può dire "mio" (X. Lacroix, 1997).

Resta dunque, col corpo, un'identità e una differenza, un *residuo immodificabile*, connesso alla fisiologia degli apparati genitali: il corpo femminile è strutturato come un dispositivo atto a portare nel suo stesso corpo un altro corpo animato vivente sessuato e il corpo maschile è strutturato in modo tale da fecondare il corpo femminile, accendendo per così dire la vita nuova nel suo grembo. Su questa base, insuperabile dal punto di vista fenomenologico, al femminile è connessa la *maternità*: questa intende l'identità profonda della femmina della specie umana, coinvolge tutta intera la sua patosfera; mentre al maschile è connessa la *paternità*: la quale tocca l'identità non solo genitale del maschio della specie umana, ma tende a mutare nella sostanza la sua mente. Dunque, in ragione della loro differenza di genere e a motivo della loro unione, essi divengono i continuatori della vita; e il terzo che riceve il dono della vita porta nel suo intimo vitale l'energia e la fecondità trasmessa (Risé, 2003, 31-55).

Di nuovo, per la riflessione fenomenologica è un guadagno il confronto con tutte le scienze empiriologiche; e su questo punto essa può giovarsi anche del dialogo critico con l'antropologia culturale e con la sociologia delle relazioni dei generi. L'antropologia strutturale, nella fattispecie, ci aiuta a cogliere e a spiegare la storica determinatezza e la variabilità dei modi d'intendere le identità e i ruoli dei generi. Abbiamo la conferma che le variabilità delle dimensioni psicologiche sociali e culturali crescono quanto più ci si allontana dal piano biologico; così come emerge anche il fatto che sinora le società umane nella storia hanno cercato di contenere al massimo le zone d'incertezza nell'intendere i gender. Resta però soprattutto che uno dei pilastri delle società e delle famiglie, è sempre stata, a tutela della procreazione, con la proibizione dell'incesto, la irriducibile

differenza dei sessi. Una tale differenza appare come base di ogni rappresentazione sia spontanea sia mitico-simbolica sia scientifica: un «ancoraggio simbolico profondo», una vera e propria «invariante antropologica», la conferma empirica che le variazioni *non possono essere assolute* (Lévy-Strauss, 1969, 39-50, 52-67).

Nel suo ambito, la sociologia delle relazioni tra i generi (specificando conoscenze che emergono dalla storia sociale e culturale dei popoli) ci permette invece di descrivere un *fatto generale osservabile*: la dominanza del genere – anzi, bisognerebbe dire del principio – maschile. È sempre stata presente nelle epoche del passato; anche se, a dir meglio la cosa, sembra siano stati prevalenti, nelle diverse società, codici differenti: quello della sottomissione del genere femminile a quello maschile delle società mediterranee antiche; il codice dell'interdipendenza e dell'asimmetria delle società medievali premoderne; quello dell'uguaglianza (formale) e della simmetria nell'autonomia dei ruoli, che porta alla autoreferenzialità della società moderne occidentali; sino al codice prevalente nella tardo-modernità, che ho denotato della circolarità confusiva (Donati, 2008, V-XXII). Ora, secondo l'interpretazione complessiva proposta da una studiosa francese, forse questa dominanza è sorta con la volontà di controllare la riproduzione: «l'uomo ha sempre mostrato timore di questo privilegio del polo femminile». Peraltro, gli uomini sempre hanno paura del fatto che le donne non esauriscono la loro vita relazionale nel loro incontro con gli uomini, sono più libere e autonome – a differenza di quanto accade per loro (Héritier, 2006[3], 10-11).

3. La descrizione fenomenologica sin qui svolta istituisce un'ontologia regionale dell'identità/differenza dei generi maschile e femminile. Ora, grazie al secondo rilievo elementare, questa è apparsa realtà formativa: forma *formata*, da un lato, e insieme forma *formans*, dall'altro lato (Stein, 1994, 21-36). Opportunamente dunque l'analisi deve ora essere continuata nella prospettiva dell'educazione; e, in coerenza con lo stile di pensiero proposto, si può impiantare sul suo tronco una riflessione di pedagogia fondamentale. La domanda che la mette in movimento può essere la seguente: che cosa vuol dire educare la propria identità/differenza di genere? Ma subito l'interrogazione, per risultare adeguata, va così precisata: che cosa vuol dire educare la persona sessuata? Quale senso e dunque quale metodo?

3.1. Bisogna dire che, in generale, nell'orizzonte di una pedagogia fondamentale di stile fenomenologico-ermeneutico, la persona come tale è

formatività; altrove ho proposto d'intendere la relazione educativa come una consegna e un invio, il cui esito è l'avvenimento della persona che ciascuno è, nel senso del suo autentico poter essere (Bellingreri, 2011, 145-154). Giova qui fermarsi ad analizzare, di tale processo relazionale, *il punto d'avvio*, che appare e può esser descritto come *un incontro interpersonale* di reciproco riconoscimento; ci consente di riprendere quanto preso in esame nel paragrafo precedente, ma insieme di vederlo ed interpretarlo ad un altro livello, di maggiore concretezza esistenziale. In effetti, nella prospettiva pedagogica l'incontro è l'essere l'una di fronte all'altra di due persone vive, concretamente inserite nei loro mondi vitali. È vero, immediatamente si presentano l'una all'altra come corpi, oggetti che occupano uno spazio; ma già la percezione del corpo proprio rivela che l'oggetto che ciascuno è insieme appare soggetto, si tratta di un corpo internamente animato. Nel punto zero in cui ogni corpo è situato, insiste uno spazio inesteso, che è un centro intenzionale; è, come abitualmente lo denotiamo nel linguaggio della vita quotidiana, il cuore: il "luogo" in cui s'annodano tutti i fili che disegnano l'apertura e i limiti della prospettiva dispiegata dallo sguardo su una determinata contrada del mondo. Infine – si può così portare a sintesi questa notazione, riprendendo quanto prima affermato – nell'incontro interpersonale l'altro appare corpo soggetto/oggetto: situato animato vivente e, proprio in quanto corpo, già da sempre sessuato (Merleau-Ponty, 2005[3], 144-145).

Ora, svolgendo ulteriormente l'analisi siamo aiutati a comprendere che si dà solo un modo per conoscere il cuore dell'altro, il suo *secretum*; trattandosi di realtà soggettiva, non è possibile oggettivarla se non a prezzo di una distorsione; l'interiore animazione che è l'esistenza dell'altro è l'esercizio attivo e autonomo del proprio essere, può dunque esser colto solo immedesimandosi con il soggetto esistente. Sappiamo che tale atto coscienziale di condivisione è l'*empatia*, un'emozione intelligente, segnata dalla benevolenza al punto da risultare gesto d'amore; e da farci intendere che si può conoscere veramente l'altro solo amandolo. Essa fonda la massima prossimità e insieme la massima distanza: la condizione infatti che la rende possibile, autentica o irriducibile, è di tener ferma l'alterità dell'altro *come un altro*; l'empatia istituisce allora *il riconoscimento dell'altro*, lascia essere l'altro per quello che egli è, e vuole e può e deve essere (Hoffmann, 2008, 21ss).

Ma c'è in questo riconoscimento un aspetto veramente sorprendente, di grande interesse per la crescita educativa dei soggetti coinvolti nel processo relazionale: nell'atto empatico non è dato mai di conoscere l'altro per quello che *è* senza insieme intravvedere il profilo del suo proprio *poter essere*.

E si deve subito notare che questa qualità rende la comprensione dell'altro una nuova comprensione dell'universo personale che egli è/nel quale egli dimora; una verità di sé alla quale forse altrimenti il soggetto empatizzato non sarebbe pervenuto senza la decisone dell'empatizzante (Bellingreri, 2011, 53-62, 73-80).

È evidente il rilievo che questa notazione presenta per lo studio della crescita educativa. In primo luogo, permette di cogliere che la conoscenza di sé non è mai un processo solitario, appare piuttosto esito della libera iniziativa di un altro. Detto con maggiore chiarezza, la conoscenza di sé è in ultima istanza un dono; e quanto graziosamente si riceve è una certa evocazione della propria destinazione – detto con una metafora, un'inflessione del nome proprio che la risonanza emotiva dell'empatia reca con sé. In secondo luogo, il riconoscimento può diventare reciproco se il soggetto empatizzato sceglie di dimorare nello stesso universo di senso di chi lo ha incontrato e lo aiuta a intravvedere il profilo della sua esistenza; può portare significati condivisi e valori comuni, proprio mentre tien fermo che l'altro è *altro* (Ricoeur, 2005, 175-183).

3.2. Ora, è possibile *ripetere* l'analisi dell'incontro interpersonale, ritornando al suo punto di avvio, facendo però segno sui corpi sessuati; secondo un modo di procedere caratteristico di questo uso critico della ragione, che possiamo definire a spirale: che s'eleva, mentre insiste sullo stesso asse. Come è noto, nell'orizzonte fenomenologico, la persona è definita dalla coscienza e la coscienza è intenzionalità, relazione significante al reale, ossia apertura di senso. Ora – ecco già subito evidenziarsi il nocciolo di questa "ripetizione" –, tutti i modi intenzionali sono incorporati o incarnati: mantengono sempre, a qualsiasi livello, un nesso col corpo proprio come corpo animato vivente sessuato; dunque, si può anche dire, tutte le modalità di apertura del senso serbano una memoria dei modi genitali. Riportando la notazione al linguaggio già impiegato sopra, si può scrivere che quanto sul piano fisiodinamico costituisce la coppia recettivo-intrusivo, sul piano intenzionale forma la coppia situato-desituante; le due intenzionalità sono legate da una unità originaria che ha la sua condizione di possibilità nella disposizione corporea (Melchiorre, 1987, 101-107).

Il guadagno è tutt'altro che secondario per l'intelligenza del nostro fenomeno: diviene possibile, sulla base della riflessione fenomenologica, interpretare i generi maschile e femminile come *esistenziali*, non solo stili specifici d'intendere il reale, ma prensioni globali del mondo. Uomini e

donne, nel tempo della storia umana, hanno interpretato e vissuto la propria identità personale e il loro modo originale di abitare un mondo, a partire da esperienze corporee fondamentali, diversamente vissute perché diversamente interpretate, anche in ragione delle sedimentazioni culturali. Il senso che si offre è diversamente aperto o prospettato da ognuno dei due generi; ma si tratta pur sempre di modalità *differenti* d'intenzionare *l'identico*: dunque la dualità appare *reciprocità integrantesi*, che rinvia ad una comune radice di senso (Zanardo – Fanciullacci, ed. 2010).

Più in generale, svolgendo sulla base di questa reperto un ragionamento più ampio, bisogna dire che tutte le costituzioni di senso sono all'origine legate alla differenza maschile-femminile: questa forma uno dei luoghi a partire dai quali diventa possibile la prima istituzione dei significati, una sorta di *morfologia elementare del senso*, «matrice delle valenze e di ogni opposizione» (Héritier, 2006[3], 11). Tale differenza e dualità, che lega ontologicamente e semanticamente il livello biologico e quello culturale, è la relazione significativa originaria: e deve darsi, pena la fluttuazione e da ultimo la insignificanza di ciascun livello. Ma, trattandosi di una originaria reciprocità, la relazione si configura come *interdipendenza*: deve, di conseguenza, «consentire flessibilità ed attraversamento da una costellazione ad un'altra» (Donati, 1999, 163-180).

4. Un *esempio notevole* di incontro interpersonale e di reciproco riconoscimento può essere costituito dalla relazione d'amore tra un uomo e una donna; anche qui, è consentaneo con lo stile fenomenologico far avanzare l'analisi del fenomeno riflettendo su un caso esemplare, che è tale in quanto simbolicamente suggestivo. Voglio qui brevemente soffermarmi su quanto è proprio della relazione segnata dall'*intenzionalità erotica*, attrazione a tratti irresistibile per tutto l'essere dell'altro, per il suo corpo e per la sua anima.

4.1. Ora, richiamando l'essenziale, si dà una *prima possibilità* di vivere tale intenzionalità, in base alla quale i soggetti si coinvolgono l'uno con l'altra chiedendo alla relazione una intensificazione emotiva e sessuale. Ma si tratta, a ben vedere, di una modalità *inautentica* dell'amore, nella misura in cui in essa proprio dell'amore non ne è più niente: i soggetti, anche dentro il rapporto di coppia, tendono a concepirsi piuttosto come single. C'è però *un'altra possibilità*, che intende l'amore come dono di sé senza riserve fatto all'altro dal quale si è attratti, mossi dal proposito di farlo fiorire, a costo anche di perderci; è una possibilità autentica, perché è quella rivela-

tiva proprio dell'amore – dell'amore stesso. Può apparire al soggetto come scelta di vita per se stessa desiderabile, vivere così infatti può rendere felici e conferire senz'altro un senso unitario alla propria esistenza (Marion, 2007, 99-106, 112-115).

Procediamo, esplorando questa seconda possibilità di relazione amorosa, descrivendo la logica del dono che la segna: si mostra come una sorta di circolo virtuoso che muove dall'offerta di sé fatta dall'amante all'altro; e può riportare una ricchezza più grande, in ragione dell'accoglimento da parte dell'amata e della riofferta. Ora, è tale logica che ci fa capire, in primo luogo, che questa forma di amore è sempre «amore del *nome*», come s'esprime Lacan: è il dono di sé che *quest'*uomo fa a *questa* donna, che egli ha incontrato e che accoglie nella sua singolarità – e reciprocamente. La stessa logica ci fa capire anche, in secondo luogo, che questo amore porta una qualche luce sul senso proprio del *desiderio* che ci forma: grazie alla scoperta di essere termine dell'amore di chi ci ama, di costituire pertanto la sua mancanza. È la scoperta che apre la possibilità di amare l'altro come il *proprio altro*, che per quest'uomo è questa donna e per questa donna è quest'uomo (Recalcati, 2013, 86).

4.2. La riflessione svolta ci consente di pervenire, conclusivamente a una tesi abbastanza definita sull'identità dei generi, *nella prospettiva dell'educazione*. Se con i generi infatti ci si trova di fronte ad una realtà formativa, la relazione di coppia, intesa e vissuta come possibilità di introdursi e di dimorare nell'universo del dono, può diventare un grande operatore dell'identità dei generi maschile e femminile; in essa si può formare un'attitudine esistenziale che va denominato semplicemente *sponsale*. Inoltre, è vero che non tutte le coppie oggi vogliono essere famiglia (Donati, ed., 2012, 21-42); quando però una coppia, segnata dalla logica del dono, sceglie liberamente e consapevolmente, di mantenersi disponibile ad una nuova vita, essa diviene *nucleo germinale* della famiglia. È «il terzo che viene sempre da altrove», è il suo avvento a creare una nuova condizione per i due sposi: possiamo parlarne, pure qui, come di un atteggiamento esistenziale globale, *materno* e *paterno*; e affermare che, anche in ragione di questo, la famiglia opera come luogo di costruzione identitaria, dell'identità di genere e di quella complessiva della persona che qui in modo evidente è coinvolta (Bellingreri, 2014, 135-138; 162-164).

Possiamo da ultimo osservare che la sponsalità e la maternità/paternità possono essere considerati *denominatio a potiori* del femminile e del

maschile, i quali vengono qui definiti paragonandoli ad un caso notevole o esemplare di reciproco riconoscimento. Non si deve intendere questa affermazione nel senso che ci sia una necessità per diventare uomini o donne sposarsi e generare dei figli; una tesi come questa cade da sé, apparendo subito impossibile e insignificante (in qualche modo anche pacchiana). Sposarsi e generare *non* è *necessario* per quei mammiferi superiori che sono il maschio e la femmina della specie umana; in quanto essi sono questo uomo e questa donna, sposarsi e generare è solo sempre una *possibilità aperta*: può diventare il termine di una vera e propria carriera morale (*Ibidem*).

È invece necessario, per chi guarda la cosa dal punto di vista dell'educazione personale, scegliere come termine e fine adeguato la fecondità, voler esser definiti dalla generosità e dalla generatività, principi primi della grammatica e della sintassi delle relazioni autentiche. Questo esige, da un lato, il riferimento alla sponsalità e alla paternità/maternità come ad una *radice di senso*; così come l'identità dei generi trova il suo originario criterio di significazione nella genialità anatomica. Esige anche, dall'altro lato, che le nozioni stesse di sponsalità e di paternità/maternità siano predicati *in modo analogico*, acquistando a partire dalla biologia un significato simbolico, più ampio rispetto alla referenza originaria e tale da poter essere predicati *della persona come tale*, in quanto è sempre un uomo o una donna. Il piano biologico è conservato, non può essere diversamente trattandosi di persone umane; ma esso non è assolutizzato: si sublima piuttosto, rivelando una sua profondità: si risignifica nell'orizzonte di *un'antropologia di tipo sponsale*.

Author's Presentation: Full Professor of General Pedagogy and Philosophy of Education at Palermo University, Italy; Director of the Scientific Committee of the pedagogical review "Pedagogia e Vita" (Brescia). Research Domains: Phenomenological Pedagogy, Philosophy of Education, Family Education. Main Publications: *Per una pedagogia dell'empatia*, Milano, 2005; *La cura dell'anima. Profili di una pedagogia del sé*, Milano, 2010; *Pedagogia dell'attenzione*, Brescia, 2011; *La famiglia come esistenziale. Saggio di antropologia pedagogica*, Brescia, 2014.

Bibliografia

Bauman, Z. (2013), *Gli usi postmoderni del sesso*, trad. it. di G. Arganesi, Bologna, il Mulino.

Bellingreri, A. (2014), *La famiglia come esistenziale. Saggio di antropologia pedagogica*, Brescia, La Scuola.

—, (2011), *Pedagogia dell'attenzione*, Brescia, La Scuola.
—, (2007), *Scienza dell'amor pensoso. Saggi di pedagogia fondamentale*, Milano, Vita e Pensiero.
Brizendine, L. (2010), *Il cervello dei maschi*, trad. it. di L. Lanzi, P. Vicentini, Milano, Rizzoli.
—, (2007), *Il cervello delle donne*, trad. it. di L. Lanzi, P. Vicentini, Milano, Rizzoli.
Connel, R.W. (2006), *Questioni di genere*, trad. it. di R. Ghigi, Bologna, il Mulino.
Donati, P. (ed.) (2012), *La relazione di coppia oggi. Una sfida per la famiglia. [XII] Rapporto Famiglia Cisf [in Italia] 2011*, Trento, Erickson.
—, (1999), *Manuale di sociologia della famiglia*, Roma-Bari, Laterza.
—, (2008), *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Roma-Bari, Laterza.
Héritier, F. (2006[3]), *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, trad. it. di B. Fiore, Roma-Bari, Laterza.
Hoffman, M.L. (2008), *Empatia e sviluppo morale*, trad. it. di M. Riccucci, Bologna, il Mulino.
Lacroix, X. (1997), *Il corpo di carne. La dimensione estetica, etica e spirituale dell'amore*, trad. it. di G. Zaccherini, Bologna, Dehoniane.
Lévy-Strauss, C. (1969), *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. di L. Serafini, Milano, Feltrinelli.
Marion, J.L. (2007), *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, trad. it. di L. Tasso, D. Citi, Siena, Cantagalli.
Melchiorre, V. (1987), *Corpo e persona*, Genova, Marietti.
Merleau-Ponty, M. (2005[3]), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani.
Palazzani, L. (2011), *Sex/Gender. Gli equivoci dell'uguaglianza*, Torino, Giappichelli.
Recalcati, M. (2013), *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano, Feltrinelli.
Ricoeur, P. (2005), *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, trad. it. di F. Polidori, Milano, Cortina.
Risé, C. (2003), *Il padre. L'assente inaccettabile*, Milano, Paoline.
Slepoj, V. (2005[2]), *Le ferite degli uomini*, Milano, Mondadori.
—, (2003[2]), *Le ferite delle donne*, Milano, Mondadori.
Stein, E. (1997), *La vita come totalità: Scritti sull'educazione religiosa*, trad. it. di T. Franzosi, Roma, Città Nuova.
Ventimiglia, G. (2006[2]), "Problemi di identità maschile", in *Teoria. Rivista di filosofia*, XXVI, n.1, 153-174.
Zanardo, S., Fanciullacci R. (ed.) (2010), *Donne, uomini. Il significato della differenza*, Milano, Vita e Pensiero.