

TESTO PROVVISORIO

Martedì 17 settembre, Santa Croce
7° Corso di aggiornamento in Diritto matrimoniale e processuale canonico

DUALITÀ ORIGINARIA E RECIPROCIÀ FRA UOMO E DONNA COME FONDAMENTO DEL MATRIMONIO

Prof. Antonio Malo
Pontificia Università della Santa Croce

Anche se il titolo pensato dagli organizzatori per la mia relazione *Dualità e complementarità fra maschio e femmina come fondamento del matrimonio* è corretto, penso che lo si possa migliorare. E ciò per due motivi: il primo, perché, stante la grande confusione che vi è attualmente nell'ambito della sessualità umana, è necessario ribadire che la dualità uomo-donna è *originaria*, nel senso che non è né il risultato della divisione di un'unità naturale precedente né una mera costruzione storico-sociale. D'altro canto, preferisco parlare di uomo-donna, e non di maschio e femmina, perché così è più evidente che il fondamento del matrimonio è la condizione sessuata¹, piuttosto che la semplice sessualità corporea maschile e femminile.

Il secondo motivo si riferisce alla sostituzione del termine *complementarità* con quello di *reciprocità*, per indicare che la dualità uomo-donna non nasce da una mancanza che deve essere colmata attraverso la loro unione, bensì dalla ricchezza inesauribile della persona umana. La reciprocità, pertanto, fa riferimento all'uomo come dono per la donna e alla donna come dono per l'uomo e, nel caso del matrimonio, alla donazione reciproca delle loro persone, simboleggiata dallo scambio degli anelli².

Il mio intervento, quindi, cercherà di sviluppare questi due aspetti, che, a mio avviso, fanno sì che dall'unione amorosa fra uomo e donna scaturisca uno speciale bene relazionale³: la coniugalità, che — come gli altri beni relazionali — in se stessa è già generativa. Prima, però, è opportuno fare un breve excursus storico.

¹ Nonostante alcune differenze importanti, il mio concetto di condizione sessuata coincide con quello di *condición sexuada* di Julián Marías che considera la sessualità umana un elemento centrale dell'identità della persona (cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970, p. 160).

² Credo che la reciprocità nella condizione sessuata riesca a spiegare il paradosso che, invece, appare quando si parla di complementarità naturale fra uomo e donna. Infatti, se non ci fosse distinzione fra complementarità e reciprocità, o si dovremmo affermare, come fa Solovyev, che il celibe è una persona imperfetta perché non si completa naturalmente: «The relation between husband and wife is the relation between two differently acting, yet equally imperfect potentialities, which attain perfection only in the process of reciprocity» (V. Solovyev, *The meaning of love*, p. 85). Oppure, dovremmo pensare che, sebbene la natura di ogni persona sia completa, essa tende naturalmente verso un'altra: «Questa modalizzazione è *accidentale*, nel senso che tanto l'uno quanto l'altra sono natura umana completa, per cui non si può ammettere che l'unione con la persona dell'altro sesso sia una necessità assoluta della natura per raggiungere la propria perfezione. Ma in forza di questa modalizzazione esiste una tendenza all'unione, vale a dire, un'*inclinatio naturae* al matrimonio» (H. Franceschi, *L'incapacità relativa esplicita ed implicita*, in AA.VV., *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della "Dignitas Connubii"*, H. Franceschi – J. Llobell – M.A. Ortíz (a cura di), EDUSC, Roma 2005, p. 382). Ritengo che, la reciprocità che ogni condizione ha nei confronti dell'altra, faccia riferimento non ad una natura incompiuta né ad una tendenza naturale di una natura compiuta, ma piuttosto a una possibilità che non nasce da una mancanza né esclusivamente da una potenzialità naturale, ma dal carattere di dono che ogni persona, in virtù della sua condizione sessuata, ha in sé nei confronti di un'altra persona di differente condizione sessuata.

³ Prendo da Pierpaolo Donati l'idea di *bene relazionale*, come anche il legame fra questo è l'amore come relazione. «L'amore come relazione sociale (e non come atto di efficienza economica, o di decisione politica o di vantaggio associativo) mira a generare beni relazionali. I beni relazionali sono il prodotto (effetto emergente) di uno specifico 'complesso' dell'amore in cui la solidarietà (A) e la sussidiarietà (G) sono guidati dalla relazione fra il valore latente della relazione (L) e la sua possibilità di diventare un principio operativo di reciprocità fraterna (I). E solo così possono venire all'esistenza. Ovviamente, ci sarà qualcuno che dirà di poter fare a meno dei beni relazionali, o che questi beni, se mai esistono, non sono affatto necessari per la vita individuale. Ma, appunto, chi sostenesse questa tesi si condannerebbe all'assenza di amore» (P.P. Donati, *L'amore come relazione*, «Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia», 2, 4 (2011), p. 27).

1. La dualità uomo e donna è originaria

Il mio punto di partenza è la seguente constatazione: la rivoluzione del '68, seguita dalle diverse ondate di femminismo radicale e dai movimenti LGTBQI, avendo messo a soqquadro le certezze millenarie sul rapporto fra uomo-donna, sul matrimonio e sulla famiglia, ci obbliga a ripensare la sessualità umana⁴.

Anche se non hanno mai smesso d'interessare la ricerca filosofica, canonistica e teologica, tutti questi argomenti (sessualità, amore, matrimonio, famiglia, ecc.), in passato, erano ritenuti così chiari ed evidenti che non sembrava necessario farli entrare nel dibattito pubblico. Oggi, invece, la situazione è radicalmente cambiata: di questi argomenti si parla tantissimo nella sfera pubblica — sociale e politica —, anche se purtroppo se ne discute poco; e ciò, in parte, dipende dal predominio, ogni volta sempre più totalizzante e dispotico, di un pensiero unico e dal cosiddetto *politically correct*, che vorrebbe eliminare qualsiasi tipo di dissenso razionale da parte di coloro che sostengono che soltanto la dualità uomo-donna sia la base del matrimonio e della famiglia.

La prima cosa che il *politically correct* mette in dubbio è l'originarietà della dualità uomo-donna. Sia perché si ritiene che tutta la realtà — e, quindi, anche la sessualità — sia una costruzione storica, sociale e, in ultima analisi, linguistica, e, quindi, arbitraria e frutto di una volontà di potenza, che esclude, attraverso norme e divieti, tutto ciò che non si vuole riconoscere come umano: diversi tipi di generi sessuali e di pratiche della sessualità, di matrimoni e di famiglie⁵. Sia perché si pensa che la sessualità umana non sia duale, cioè non abbia un carattere binario, ma sia un *continuum* privo di interruzioni, in quanto dipende dal desiderio umano che, per natura, è polimorfo e perverso, se non dalla semplice performance della sessualità che costruisce e decostruisce i generi, come se fossero puri nomi senza alcun significato stabile⁶.

Anche se, grazie al loro brillante armamentario concettuale e all'uso di neologismi, potrebbero sembrare teorie nuove di zecca⁷, esse in realtà sono molto vecchie e datate, per lo meno nella sostanza. Il primo a parlare di questo carattere non originario della dualità uomo-donna, infatti, è Platone nel *Simposio*, soprattutto quando racconta, attraverso la sacerdotessa di Mantinea, il mito dell'androgino, il quale è un essere indifferenziato sessualmente, che è contemporaneamente uomo e donna⁸. Così, ciò che è originario è l'indistinzione sessuale. La differenza uomo/donna sarebbe, invece, causata da un peccato di *hybris*, o superbia, poiché gli androgeni, facendo affidamento sulla loro doppia potenza, quella maschile e quella femminile, avrebbero sfidato il potere degli dèi. Per punirli, Zeus ha diviso questi esseri perfetti e rotondi, in due metà. Ma, nel vedere che ogni metà cercava l'altra per ricongiungersi senza riuscirci, pieno di compassione avrebbe dato, ad ognuna di loro, il desiderio, o eros, per facilitarne l'unione. Quindi, la differenza sessuale, oltre a non essere originaria, sarebbe una punizione e renderebbe gli esseri umani più deboli e bisognosi. L'unione sessuale sarebbe così il tentativo, seppur limitato, di recuperare la perfezione originale. Da questa prospettiva, è illuminante il fatto che nell'evoluzione delle teorie di genere si giunga a considerare il neutro come il modo migliore di ottenere la perfezione, in quanto, nel cancellare qualsiasi tipo di differenza, permette di essere potenzialmente aperto ad ogni tipo di relazione. Infatti, secondo le

⁴ Per uno studio della sessualità umana che tiene conto dei cambiamenti prodotti a partire dalla rivoluzione del '68, rimandiamo il lettore al nostro saggio *Uomo o donna. Una differenza che conta*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

⁵ Come afferma Hervada, anche se non si riferisce proprio alle teorie di genere ma più in generale a una visione storicistica del matrimonio, «è chiaro che simili teorie scaturiscono dal collocare il nucleo fondamentale del matrimonio nel suo divenire storico. Il matrimonio, più che una unità stabilita, sarebbe un continuo farsi; prima che natura sarebbe storia, prima che essenza sarebbe esistenza» (J. Hervada, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2000, p. 301).

⁶ «Il genere è una costruzione culturale, e quindi non è né il risultato causale del sesso né così apparentemente fisso come il sesso. Nel teorizzare che il genere è una costruzione radicalmente indipendentemente dal sesso, il genere stesso diventa un artificio libero da legami; quindi uomo e maschile potrebbe significare sia un corpo femminile sia maschile; donna e femminile, sia un corpo maschile sia femminile» (J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New-York 1990, p. 6).

⁷ J. Burgraf, *Genere* («gender»), in AA.VV., *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio Consiglio per la famiglia (a cura del), EDB, Bologna 2003, p. 427.

⁸ Cfr. Platone, *Simposio*, 14-15, 189c-190c.

teorie performative di Butler, lo scopo finale del femminismo *queer* non è soltanto la distruzione della sessualità binaria, ma anche di ogni categoria di genere; secondo la filosofa, infatti, non esistendo né una sessualità naturale né generi stabiliti una volta per tutte, la sessualità umana si costruisce e decostruisce mediante gli atti che, oltre ad essere molteplici e mutevoli, possono fallire, introducendo così nuove possibilità⁹.

Di tutt'altro parere è il racconto del libro della Genesi, secondo cui Adamo ed Eva sono, sin dall'inizio, differenti. E la causa della loro differenza non è un atto umano di superbia, bensì l'amore divino. Dio crea la persona uomo e donna, perché non vuole che sia sola o, detto positivamente, perché desidera che abbandoni la sua solitudine originaria insita nel suo essere persona. Abbandonare la solitudine è possibile, perché il modo proprio di essere persona — uomo o donna — può essere comunicato all'altro, che in quanto altro — e quindi differente — lo può ricevere come un dono. Perciò, il desiderio di Adamo nei confronti di Eva non ha come scopo quello di far parte di un tutto iniziale — che non è mai esistito —, come se tendesse verso una specie di fusione in modo da perdere la propria differenza, bensì l'unione con un'altra persona., Adamo, infatti, riconosce Eva uguale a sé («carne della mia carne, osso delle mie ossa»¹⁰), perché come lui anche lei è stata creata da Dio, e, allo stesso tempo, è altro da sé, in quanto donna. Per questo motivo la loro unione, nella misura in cui si tratta di una comunicazione di due modi differenti di essere persona, è in grado di generare la molteplicità delle differenze umane¹¹: quelle di tutti gli uomini e di tutte le donne, come anche delle loro relazioni (matrimoni, famiglie, comunità, nazioni, razze, ecc.).

Secondo la Genesi, ogni persona, sin dall'origine, ha un modo di essere — uomo o donna — in relazione intima e originaria con l'altro: è uomo riguardo alla donna e viceversa. Perciò, lungi dall'essere causato da una mancanza, il desiderio di Adamo ed Eva è originato dal dono che ognuno scopre nell'altro, in quanto ognuno è la conferma della bontà dell'altro¹².

2. La dualità uomo-donna riguarda la condizione sessuata e non solo la sessualità

Forse questa visione della sessualità umana come desiderio dell'altro, comunione e generazione di differenze, strada facendo si è un po' persa, per poi ripiombare in una concezione naturalistica, in cui il desiderio e la comunione vengono ridotte a generazione e quest'ultima, a sua volta, a riproduzione, per cui alla fine uomo e donna sono soltanto i nomi che si danno al maschio e alla femmina della specie umana.

Certamente, fra la sessualità animale e quella umana, c'è un'inevitabile analogia. Ma, come accade in altri ambiti, anche nella sessualità, la differenza tra uomini e animali è superiore rispetto somiglianza o, detto in altro modo, quanto più noi assomigliamo a loro, tanto più grandi sono le differenze.

In che cosa consiste, allora, la somiglianza fra la sessualità umana e quell'animale? Soprattutto nel dimorfismo sessuale, cioè nella differenza morfologica fra maschio e femmina, nell'inclinazione di un sesso verso l'altro e anche nella diversità delle funzioni — in modo particolare nei mammiferi — nella generazione, nell'allattamento e nella cura dei piccoli. Infatti, dai primi pesci sessuati¹³ fino

⁹ L'impossibilità di fissare i generi dipende soprattutto dal fatto che la sessualità ci pone sempre fuori da noi stessi: «siamo motivati da un altrove il cui pieno significato e scopo non possiamo stabilire definitivamente. Questo è solo perché la sessualità è un modo in cui i significati culturali sono trasportati sia attraverso l'operazione delle norme sia attraverso i modi periferici del loro annullamento» (J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New-York 2004, p. 15).

¹⁰ *Genesi*, 2, 23

¹¹ L'originarietà di tali relazioni si manifesta, come afferma Falgueras, nel fatto che la famiglia è in assoluto la prima istituzione umana (cfr. I. Falgueras, *Persona, sexualidad y familia*, in AA. VV., *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona 1995, p. 167).

¹² Come dice il *Siracide*, in ogni dualità uno dei termini conferma la bontà dell'altro: «considera perciò tutte le opere dell'Altissimo; due a due, una di fronte all'altra» (*Siracide*, 33,14).

¹³ Il paleontologo John Long, della Flinders University di Adelaide (Australia), rinvenne all'Università di Tallinn (Estonia), in una scatola di fossili, degli esemplari di *Microbrachius dicki*: piccoli pesci sessuati che 385 milioni di anni fa nuotavano nei laghi della Scozia, dell'Estonia e della Cina (cfr. John A. Long et al., *Copulation in antiarch placoderms and the origin of gnathostome internal fertilization*, «Nature», 517, (2015), pp. 196-199; doi:10.1038/nature13825).

TESTO PROVVISORIO

ai mammiferi più evoluti, la riproduzione sessuale si è servita del dimorfismo per costruire su di esso una rete di differenze e di relazioni fra maschi e femmine sempre più evolute, fino ad arrivare alla sessualità dell'*homo sapiens sapiens*.

Tuttavia – ed è questo l'aspetto paradossale dal punto di vista evolutivo –, il dimorfismo sessuale umano è minore di quello degli animali sia dal punto di vista delle differenze funzionali sia dal punto di vista del comportamento. Negli animali, infatti, la differenza maschio e femmina è totale e comporta una serie di comportamenti istintivi, come la lotta fra i maschi per diventare il maschio dominante e per impadronirsi delle femmine del gruppo¹⁴. Nella sessualità umana, l'istinto è sostituito da una tendenza flessibile¹⁵, che comporta una minore aggressività nei confronti degli altri maschi o delle altre femmine, il che permette una maggiore interazione con gli altri dello stesso sesso, mentre la cura dei piccoli umani, più bisognosi degli altri mammiferi alla nascita, si estende anche agli altri, a partire dal marito e dalla moglie¹⁶.

Ma, più che in questo processo di ominazione, le differenze fra la sessualità animale e quella umana si manifestano nel processo di umanizzazione. Infatti, l'istinto che porta alle relazioni sessuali, generative e di protezione, nelle persone si trasforma, in legami con valore simbolico duraturo: coniugalità-genitorialità-filiazione-fraternità. Secondo alcuni antropologi culturali, ciò è possibile attraverso il tabù dell'incesto, che impedisce la perdita delle differenze parentali e, quindi, rende possibili il mantenimento dei legami simbolici. Infatti, dove c'è l'incesto, le differenze parentali si dissolvono, come si osserva nel noto mito di Edipo¹⁷; quest'ultimo diventa il marito di sua madre e, di conseguenza, i loro figli sono, allo stesso tempo, anche i fratelli di Edipo, mentre i figli di Edipo sono contemporaneamente figli e nipoti di sua madre¹⁸. Purtroppo, è in atto il tentativo di scardinare anche questo divieto fondamentale nella legislazione attuale di alcuni paesi¹⁹, grazie all'aiuto dei mass media e delle serie tv.

La dualità originaria uomo-donna, pertanto, non è soltanto corporea — il dimorfismo maschile e femminile con le loro funzioni — ma è anche psicologica (l'identità di sé come uomo o come donna), simbolica o culturale e, soprattutto, relazionale. Insomma, la dualità uomo-donna, nonostante sia originaria, non è semplice; è complessa e strutturata e, perciò, può essere decostruita in diversi

¹⁴ «Tra gli scimpanzé e i babuini questo sistema dello status controllava i rapporti piuttosto aggressivi tra i maschi adulti, le relazioni sessuali tra maschio e femmina, e le relazioni sociali tra vecchio e giovane. Un rapporto simile alla famiglia esisteva solo tra la madre e il suo cucciolo, e tra i fratelli. L'incesto tra madri e figli in crescita non era permesso; non vi era alcuna barriera corrispondente al divieto dell'incesto tra padri e figlie, perché il ruolo del padre non esisteva. Anche le società di ominidi convertiti alle basi del lavoro sociale non conoscevano ancora una struttura familiare» (J. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Polity Press, Cambridge 1995, p. 135).

¹⁵ Così nella fortunatissima serie TV "Game of Thrones", fin dalla prima puntata della prima stagione si scopre che la regina ha un rapporto incestuoso con il proprio fratello. È l'avvenimento da cui scaturisce tutta la narrazione. I personaggi veri e propri di tutta la storia, che sono i veri portatori dei valori della serie, non sono a favore, anche se non c'è mai un giudizio sulle svariate modalità di vivere la sessualità che la serie smaccatamente rappresenta...

¹⁶ «È questa relazione che distingue l'umano quando chi agisce lo fa come tale. Prendersi cura non solo dell'altro come persona, ma anche delle cose e degli altri esseri viventi, è solo dell'Uomo, quando si comporta come tale» (PP. Donati, *Il problema della umanizzazione nell'era della globalizzazione tecnologica*, in Università Campus Bio-Medico, a cura di, *Prendersi cura dell'uomo nella società tecnologica*, Edizioni Universitarie dell'Associazione RUI, Roma 2000, p. 58).

¹⁷ Vid. Sofocle, *Edipo Re*, Mondadori, Milano 2000.

¹⁸ Secondo Girard, il complesso di Edipo non è altro che la manifestazione di relazioni disturbate dalla mimesi violenta, che, pertanto, porta con sé la cancellazione delle differenze. «Il complesso di Edipo, nella mia prospettiva, è ciò che Freud ha inventato per spiegare le rivalità triangolari, non avendo scoperto le straordinarie possibilità dell'imitazione in materia di desiderio e di rivalità» (R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, p. 428).

¹⁹ «Depenalizzare le relazioni consensuali tra fratelli adulti. E' questa la proposta choc del **Consiglio Etico tedesco** – Deutsche Ethikrat - l'organismo nominato dal governo federale che ha il compito di fornire il proprio parere su decisioni che investono delicate questioni etiche. **Considerare l'incesto un reato**, si legge nel documento di 80 pagine approvato oggi "è un mezzo inappropriato per salvaguardare un **tabù sociale**". In concreto, il Consiglio raccomanda la **revisione dell'articolo** del codice penale nella parte in cui tratta delle **relazioni sessuali consensuali tra fratelli** di età superiore ai 18 anni affermando che "Non è compito del diritto penale applicare standard morali o porre limiti alle relazioni sessuali tra cittadini adulti ma di difendere i singoli dai danni e da gravi disturbi, e proteggere l'ordine sociale della comunità". <https://www.ilfattoquotidiano.it/2014/09/24/incesto-il-consiglio-etico-tedesco-chiede-al-governo-la-depenalizzazione-del-reato/1132062/> (visto 30-V-2019)

TESTO PROVVISORIO

elementi: sesso biologico, identità sessuale, norme sociali e culturali, legami simbolici e relazioni sessuali. Ciò nonostante, poiché non si tratta di una costruzione, questi elementi sono originariamente in relazionale, costituendo ciò che si può chiamare una *condizione sessuata*, ossia il modo in cui ogni persona è uomo o donna, aperto al desiderio dell'altro, da cui dipende la comunione e la generazione delle persone²⁰. Così, le azioni e i simboli, quando corrispondono a questa differenza uomo-donna reciproca, anche se possono essere più o meno convenzionali, non sono stereotipi negativi, perché hanno un ruolo positivo: quello di mantenere queste differenze in relazione, analogamente al diverso modo di vestirsi, di abitare la casa o di curare i figli.

A differenza dell'istinto sessuale degli animali, la tendenza nei confronti dell'altro è sessuata (è sempre di un uomo o di una donna nei confronti dell'altro, che è uomo o donna) senza essere necessariamente sessuale all'inizio. La tendenza sessuata inizialmente non conduce ad atti concreti, bensì verso l'identificazione con la persona del medesimo sesso e verso la differenziazione dall'altro, poiché, riconoscendo l'altro in rapporto a noi stessi, riconosciamo la nostra identità. È ciò che – secondo il racconto della Genesi –, Adamo scopre attraverso Eva, la sua prospettiva maschile nei confronti del mondo e degli altri e, di conseguenza, la propria identità come uomo. In breve, la tendenza sessuata permette l'identificazione psicologica del bambino o della bambina affinché essi possano cominciare a sentire e ad agire come uomo o donna ancora prima di sperimentare qualsiasi tipo di desiderio sessuale.

Infatti, prima di diventare desiderio erotico, la tendenza verso l'altro è già sessuata: è maschile o femminile, in quanto il bambino e la bambina inconsciamente tendono ad essere riconosciuti e amati dall'altro, e ciò permette loro di poter riconoscere e amare se stessi e l'altro in quanto tali. In questo senso si può dire che la tendenza sessuata – oltre ad essere fisica e psichica – è già spirituale, perché nasce dal bisogno che ha la persona di amare e di essere amata. La tendenza sessuata, pertanto, presenta le due funzioni ascritte da Platone al *logos*: il *rhema*, ovvero la comunicazione di qualcosa agli altri, quindi, in questo caso, il bisogno di riconoscimento e di amore; e l'*onoma*, ovvero la designazione di qualcosa o qualcuno, e, in questo caso, la condizione sessuata di chi riconosce e di chi è riconosciuto²¹.

Quindi, la tendenza sessuata diventa desiderio nell'identificazione con la persona dello stesso sesso e nella differenziazione rispetto a quella di sesso differente. Ecco perché la persona si scopre, desiderando determinate persone dell'uno o dell'altro sesso, pur non conoscendo l'origine del suo desiderio. La mancanza di conoscenza del modo in cui la tendenza sessuata si è configurata mediante l'identificazione e differenziazione, spiegherebbe perché il desiderio erotico appaia sempre come qualcosa di spontaneo e di naturale. Per questa ragione, André Gide poteva affermare, in maniera sincera, che l'attrazione verso altri uomini era per lui naturale, arrivando a scrivere nella sua opera in difesa dell'omosessualità, *Corydon*, che «l'importante è comprendere che, là dove voi dite *contro natura*, basterebbe dire *contro costume*»²².

Tuttavia, l'ipersessualizzazione della nostra cultura tende a trasformare quest'inclinazione sessuata, anche nei più piccoli, in una specie d'istinto, ma poiché in noi non esiste l'istinto si produce allora la perversione del desiderio e, di conseguenza, della stessa condizione sessuata²³. Infatti, la tendenza verso l'altro, attraverso l'attaccamento affettivo ai modelli parentali e sociali, dovrebbe poter dar luogo al desiderio dell'altro e, finalmente, al dono di sé all'altro. Ma ciò non sempre accade

²⁰ Il rabbino Sacks elenca le sette tappe che dal dimorfismo sessuale portano alla famiglia umana: «attrazione sessuale, desiderio fisico, amicizia, compagnia, affinità emotiva e amore, generazione dei figli e loro protezione e cura, loro prima educazione e immissione in un'identità e in una storia» (J. Sacks, *Dio e il mistero gaudioso del sesso*, al Colloquio interreligioso internazionale «Humanum-La complementarietà fra uomo e donna», Roma 17-19 novembre 2014, <http://www.familyandmedia.eu/it/component/content/article/317-lamore-che-porta-nuova-vita-nel-mondo-il-rabbino-sacks-sullistituzione-del-matrimonio.html>).

²¹ Cfr. Platone, *Sofista*, 262.

²² A. Gide, *Corydon*, trad. di L.G. Ianconi, Dall'Oglio, Milano 1952, cap. IV.

²³ Senza dirlo esplicitamente, si arriva a promuovere pratiche di pedofilia, come il famigerato *gioco del dottore*, con la scusa di evitare la repressione erotica del bambino o della bambina, ai quali – secondo i promotori – la società eterosessuale imporrebbe di mantenere la loro sessualità in modo latente (vid. G. Kuby, *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Fe-medienverlag, Kiblegg 2010).

TESTO PROVVISORIO

poiché, quando i modelli non sono adeguati o non avviene la necessaria identificazione e differenziazione, si perverte la tendenza e, al posto di un desiderio dell'altro in quanto altro, subentra un desiderio narcisistico e polimorfo.

La distinzione fra tendenza sessuata e desiderio è, perciò, di grande portata euristica non soltanto perché consente di comprendere l'origine del cosiddetto orientamento sessuale, che preferibilmente si dovrebbe chiamare desiderio erotico, ma anche perché permette di spiegare il dinamismo intrinseco della condizione sessuata che, come accade nel linguaggio che, per potersi sviluppare, ha bisogno di relazioni interpersonali adeguate e di un ambiente sociale e culturale favorevoli. Affinché, infatti, possa realizzarsi, la capacità innata di parlare deve potersi fondare su una lingua parlata da altre persone, attraverso la quale poter comunicare efficacemente. Quindi, sia la mancanza di una lingua da apprendere, sia quella di una lingua incapace di raggiungere questo scopo, sarebbero i due principali ostacoli allo sviluppo linguistico del bambino. Allo stesso modo, l'attualizzazione e lo sviluppo del desiderio sessuale richiedono di sapere come mettersi in relazione con l'altro, caratterizzato dalla propria condizione sessuata, perché solo così si potrà comunicare veramente il proprio amore all'altro in modo che sia generativo.

Forse tali distinzioni, sottili ma necessarie, mancano nelle trattazioni filosofiche classiche sulla sessualità, e questa lacuna può essere ora colmata attraverso il dibattito con l'ideologia *gender* consente.

3. La reciprocità della condizione sessuata: desiderio e dono

Quando la tendenza sessuata si trasforma in desiderio dell'altro, uomo o donna, si apre la via al dono di sé e, con esso, alla coniugalità e alla famiglia.

A differenza dell'istinto, il desiderio sessuale non si rivolge indistintamente a qualsiasi femmina o maschio, ma a questa donna o questo uomo. Proprio nel processo di singularizzazione della persona desiderata, che va da alcune donne o alcuni uomini con caratteristiche particolari a questa donna o questo uomo, troviamo la reciprocità della condizione sessuata. Quest'ultima, infatti, non ha soltanto una struttura corporea-psichica-spirituale, ma anche un particolare dinamismo che tende alla reciprocità, in virtù della quale ogni persona può rivolgersi ad un'altra di differente condizione sessuata ed entrare in comunione con essa generando nuove persone.

Di qui l'importanza che il desiderio dell'altro sia integrato o personalizzato, perché non diventi narcisistico, polimorfo e neppure esclusivamente sessuale. Esso incomincia ad essere autenticamente personale quando il desiderio dell'altro acquisisce la caratteristica della reciprocità, ossia quando l'uomo o la donna desiderano essere corrisposti nel loro desiderio, cioè desiderano essere desiderati come uomo o come donna. Certamente, per arrivare a questa reciprocità dei desideri è necessaria un'identità della propria condizione sessuata non soltanto perché ci s'identifica psichicamente con il proprio essere uomo o donna, ma perché si desidera la relazione con l'altro, in quanto differente, in quanto in lei o in lui si scoprono rispettivamente dei valori femminili o maschili che ci attirano.

Questa reciprocità del desiderio non è ancora quella propria del dono di sé, poiché manca l'intenzionalità reciproca che caratterizza l'amore sponsale: lo scambio mutuo delle persone come dono. Nel desiderio non esiste, in senso proprio, un'intenzionalità personale, ma soltanto una relazione spontanea di innamoramento nei confronti dell'altro. A differenza della tendenza, in questa relazione si include la sessualità, non soltanto perché l'orizzonte sul quale si staglia il desiderio amoroso è l'unione con l'amato, ma anche, e soprattutto, perché si desidera la reciprocità: essere desiderato come amato, e viceversa, ovvero desiderare l'altro come amato.

Tuttavia, nel desiderio spontaneo dell'altro come amato, inizialmente non c'è volontarietà. Si tratta piuttosto di una passione, di un essere trascinato al di fuori di sé verso l'altro. Nel dono di sé, invece, c'è bisogno non soltanto di un maggiore grado d'identità e di integrazione della propria condizione sessuata, ma anche di un certo dominio di sé. Perciò, l'autopossesso non è necessario nell'innamoramento, mentre invece lo è nel dono di sé, soprattutto per rimanere fedele²⁴. Senza una

²⁴ Ciò non significa che la persona, per potersi sposare, debba possedere la virtù della castità, ma piuttosto che deve avere un certo dominio di sé, che rende possibile la fedeltà. Da ciò consegue che, sebbene la virtù non faccia parte della capacità necessaria per il matrimonio, la sua mancanza totale, ovvero il vizio dell'incontinenza e dell'infedeltà, è un

certa padronanza di sé la persona non soltanto non si possiede secondo la sua condizione sessuata e, di conseguenza, non può darsi, ma soprattutto non può avere un'intenzione reciproca. Infatti, delle due una: o l'uomo infedele vuole che sua moglie sia infedele; la reciprocità, in questo caso, consiste nell'accettazione mutua d'infedeltà, come nelle coppie poliamorose²⁵, ma in esse non si dà la coniugalità; oppure vuole che la moglie sia fedele, ma in questo caso non c'è reciprocità.

Invece, nella reciprocità del dono di sé, su cui si basa il matrimonio e la famiglia, il marito vuole essere ricevuto da sua moglie come tale, e viceversa e, quindi, entrambi vogliono sia la reciprocità del darsi all'altro sia del riceverlo come dono. Infatti, in virtù della reciprocità del dono, dare e ricevere diventano vicendevoli: voler essere ricevuto dall'altra come marito equivale a voler che l'altra si dia come moglie e viceversa. In questo tipo di reciprocità, quello che marito e moglie vogliono è la comunione personale. L'intenzionalità del dono di sé, quindi, va oltre la semplice intenzione di un oggetto o di un atto, perché essa consiste nel darsi all'altro nella propria condizione sessuata che, poiché è altra, può essere ricevuta dall'altro. Soltanto questa reciprocità intenzionale del dono di sé è il fondamento della relazione coniugale.

4. Il matrimonio come bene relazionale

Per quale motivo il dono di sé e la sua accettazione dà luogo a un bene relazionale così importante come la coniugalità? Perché, a differenza del desiderio, il dono di sé coinvolge tutta la persona: non soltanto i suoi sentimenti, desideri e progetti, ma soprattutto la sua relazionalità, la sua capacità di condividere la propria esistenza con un altro. Quindi, non basta l'attrazione, nonostante essa possa essere molto forte: bisogna anche voler legare indissolubilmente la propria esistenza a quella dell'amato, perché lo si considera 'necessario'.

Per potersi donare all'altro, in primo luogo lo si deve stimare; infatti, si può provare attrazione e desiderio nei confronti di una persona che non si stima, ma che è molto bella, intelligente o simpatica, ma se non la si stima, non la si potrà amare. Ciò non vuol dire che l'amore coincida con la stima: essa, infatti, è soltanto la condizione per amare, ma non è ancora amore coniugale, perché quest'ultimo va molto al di là di essa, in quanto è una particolare specie di attenzione, apprezzamento e cura fisica-psichica-spirituale nei confronti dell'amato. Il ruolo centrale che ha la cura dell'altro nel rapporto di coppia potrebbe spiegare perché Freud confonde la relazione sessuata dei genitori e figli con quella sessuale²⁶. A un primo sguardo sembrerebbe, infatti, che l'essenza dell'amore sessuale consista nella cura dell'altro, espressa attraverso le carezze e la tenerezza; in realtà, come abbiamo visto, non è una cura qualsiasi, bensì una cura con una forma determinata: la cura dell'altro in quanto marito o moglie o — per usare le parole di Adamo — della carne dell'altro perché «è carne della propria carne».

Tutto ciò ci fa comprendere che il bene coniugale è espressione di una relazione unica: una vita in comune in cui ognuno cura l'altro come marito o moglie, per cui, anche se apparentemente realizzato nella relazione fra un uomo e una donna che si desiderano reciprocamente ma non sono sposati, o sono sposati con altri, esso è falso, perché non è coniugale, in quanto tenta di esprimere un

modo di essere che si oppone ad essa. Per cui — a mio parere — si dovrebbe sfumare la tesi del seguente testo: «non si può non dire che le qualità della persona ed anzitutto le virtù morali che possiede possono influire — e molto — nella riuscita della vita coniugale. Ma dobbiamo ribadire che neanche queste qualità sono parte integrante del matrimonio né influiscono — né poco né molto — nella capacità di complementarità propria e specifica dell'uomo e della donna» (J. Hervada-P. Lombardía, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1, *Derecho matrimonial*, Eunsa, Pamplona, p. 77).

²⁵ Ciò si vede, ad esempio, nel caso della famiglia allargata olandese composta da Jaco, Sjoerd, Sean, Daantje e Dewi, che sono in attesa del loro primo figlio. I rapporti tra loro sono a dir poco allucinanti: Jaco e Sjoerd sono due omosessuali 'sposati' che convivono con un altro amico gay, Sean. Dall'altra parte, ci sono Dewison e Daantje, due lesbiche, anch'esse 'sposate'. I cinque sono amici da anni. Una delle lesbiche ha concepito un bambino attraverso una sesta persona. Poiché tutti (tranne la sesta persona, il vero padre biologico) vogliono educare il bambino, hanno deciso di andare dal notaio per firmare un contratto: «Cinque genitori con uguali diritti e doveri, divisi in due famiglie» (https://www.vice.com/en_uk/article/ppxajb/a-child-in-the-netherlands-is-going-to-have-five-parents-876, visto 21-V-2019).

²⁶ Cfr. S. Freud, *Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908) (trad. it. di M. Dogana, *La morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno*, in *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 18)

TESTO PROVVISORIO

bene relazionale che non esiste: o per mancanza d'impegno a donarsi totalmente e per sempre all'altro, o perché la persona si è già data a un altro e, quindi, non appartiene più a se stessa.

Questo bene relazionale, prima che si consumi attraverso l'unione coniugale, si realizza attraverso il consenso. Infatti, in virtù del consenso degli sposi di darsi mutuamente, il reciproco rapporto desiderativo fra due persone di diversa condizione sessuata diventa relazione coniugale. Sicché nel consenso matrimoniale vi è qualcosa di misterioso: la persona umana, oltre ad essere in grado di darsi ad un'altra persona che può riceverla – il che implica un grado profondo di auto-possesso – è capace di avere come intenzione del suo volere la relazione *per sempre* con un'altra persona, suo marito o sua moglie, e ciò, lungi dal portare all'alienazione della propria libertà, fa nascere una realtà assolutamente nuova che perfeziona le persone nella loro identità come uomini e come donne: il bene coniugale²⁷. La relazione coniugale, dunque, “sopra-significa” il dono di sé: Tizio e Caia si uniscono coniugalmente perché s'impegnano ad amarsi fedelmente secondo la relazione marito e moglie. In questa relazione si collega, da una parte, il momento volitivo dell'affermazione (Tizio e Caia vogliono) al significato proprio del verbo, che è nominale: ‘amarsi’; nel donarsi come persona maschile ad un'altra femminile che può ricevere questa donazione nasce la relazione coniugale. Il “sopra-significato” è ciò a cui è rivolta l'intenzione reale di Tizio e di Caia, che può affermare o negare il significato di se stesso come dono e, dunque, originare o impedire la nascita della relazione.

D'altra parte, nel consenso si collega la riflessività relazionale²⁸ alla reciprocità. La riflessività relazionale è resa possibile dalla conoscenza e dal dominio che la persona ha di se stessa ma anche dall'amore nei confronti dell'altro e dalla cura nei confronti della stessa relazione, mentre la reciprocità dipende dalla risposta dell'altro²⁹. Infatti, anche se si è d'accordo con il desiderio e l'amore di un altro, si tratta pur sempre di un atto proprio, che, in quanto personale, deve essere libero: la persona si identifica volontariamente con il desiderio e la volontà dell'altro, mostrando così il proprio dominio di sé. Si tratta però di un dominio relativo al consenso ma non al bene coniugale: sia perché, una volta posto validamente ed espresso mediante l'atto coniugale, anche qualora venisse rifiutato da uno o da entrambi gli sposi, esso dà luogo a una relazione originaria che trascende la volontà e gli atti dei soggetti che hanno dato vita ad esso; sia perché il potersi donare a un altro non dipende soltanto dalla libertà personale, bensì dal suo riferirsi alla verità della relazione, ovvero alla possibilità di donarsi e di essere ricevuto secondo questa relazione originaria. Ciò spiega perché soltanto fra un uomo e una donna liberi da impedimenti ci possa essere relazione coniugale³⁰.

²⁷ Una buona critica della visione volontaristica e astratta del consenso si può trovare in C. J. Errazuriz, *Riflessioni sulla capacità consensuale nel matrimonio canonico*, in *Ius Ecclesiae*, 6 (1994), pp. 449-464; e *La capacità matrimoniale vista alla luce dell'essenza del matrimonio*, in *Ius Ecclesiae*, 14 (2002), pp. 623-638.

²⁸ La *riflessività relazionale* è un'espressione coniata da Pierpaolo Donati per riferirsi a una riflessività che considera soprattutto la relazione nella sua origine, nei suoi tipi e nei beni che ne derivano, per prendersene cura. Infatti, a differenza di quanto accade nella riflessività soggettiva, in quella relazionale o sociale o «non si agisce solo verso/su la persona di Alter ma anche verso/su la relazione con Alter. Se Ego e/o Alter modificano le componenti interne (soggettive) della loro azione, essi modificano anche la relazione esterna. Così che la relazione Ego-Alter è una realtà che, benché agita da entrambi, va oltre i loro singoli apporti e i loro singoli scopi» (P.P. Donati, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 27).

²⁹ La reciprocità nel rapporto fra marito-moglie richiede, oltre alla riflessività relazionale di ognuno di loro, il dialogo. «Anche la reciprocità può essere considerata come un criterio formale sul cui metro dobbiamo valutare ciò che affermiamo dell'uomo o della donna. Essa implica che la differenza o la specificità dell'uno, che noi stabiliamo, ha bisogno della conferma dell'altro. La reciprocità domanda che l'identità sia formulata nel dialogo, non come prescrizione unilaterale ma con il coinvolgimento attivo dell'altro» (S. Spinsanti, *Essere uomo, essere donna alla svolta del decennio*, in AA.VV., *Maschio, femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, S. Spinsanti (a cura di), CISF, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 15). Sebbene il testo si riferisca alla relazione uomo-donna, penso che si possa applicare a tutta la coppia sia nel suo rapporto coniugale sia nel suo rapporto con i figli.

³⁰ Sulla questione si veda anche E. Tejero, *¿Incapacidad de cumplir o incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio? Historia, jurisprudencia, doctrina, normativa, interdisciplinariedad y psicopatología incidentes en la cuestión*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2005.

TESTO PROVVISORIO

Pertanto, dalla struttura particolare del consenso matrimoniale scaturiscono le tre caratteristiche specifiche di questa relazione: il bene relazionale della coniugalità, l'irrevocabilità e il vincolo giuridico³¹.

1. Il bene relazionale della coniugalità. La coniugalità non ha come oggetto un determinato bene materiale o spirituale, un'attività o qualcosa di simile, bensì la relazione sponsale stessa: il bene del marito si trova nella moglie, vale a dire nell'essere accettato da lei come tale, e viceversa, ed è proprio la partecipazione a questo bene a far sì che marito e moglie siano una sola carne già prima della consumazione nell'atto matrimoniale. D'altra parte, esso è unico perché la partecipazione a questo bene non ammette che altri vi partecipino; questo è il motivo per cui il matrimonio è per sua natura monogamico (certamente, la ragione ultima è perché Dio è Uno e, nell'essere uomo-donna creati a immagine di Dio, nella loro relazione d'amore riflettono l'unità divina³²). Inoltre, il bene coniugale è generativo: non soltanto genera l'identità dei coniugi, ma li apre alla genitorialità. Infatti, sebbene escluda altre relazioni sponsali, il bene coniugale è potenzialmente aperto a un terzo: il figlio, come incarnazione dello stesso bene.

2. L'irrevocabilità. Il matrimonio è irrevocabile, perché il consenso è dato a una relazione coniugale che è essa stessa originaria, perché si fonda sull'unione di due persone a partire da una dualità originaria che è chiamata al dono di sé. L'irrevocabilità dell'unione si manifesta soprattutto nella comparsa di un nuovo tipo di temporalità, propria soltanto della relazione coniugale, un futuro che, poiché si basa sulla promessa di un amore fedele, è sempre aperto alla generazione e alla rigenerazione delle persone, e termina con la morte degli sposi. Pertanto, il consenso è un atto che si dà nel tempo, e, grazie ad esso, si riesce a trascendere il tempo. Per contro, la temporalità che caratterizza le coppie di fatto è il presente puntuale, legato a un volere sempre revocabile. Nell'assolutizzare il momento attuale, il tempo perde la dimensione di promessa e di fedeltà. L'"eterno" presente delle coppie di fatto non è altro che l'universalizzazione della possibilità di scelta, eretta a essenza del rapporto che il soggetto stabilisce con il mondo e con gli altri³³.

3. Il consenso matrimoniale, inoltre, crea un vincolo giuridico che rende i coniugi responsabili l'uno dell'altro, e, di conseguenza, aventi diritti e doveri. Il dovere di essere fedeli, infatti, non riguarda soltanto se stessi — ovvero la propria identità —, ma anche, e soprattutto, l'altro, che ha diritto alla fedeltà del coniuge; per questo motivo, la fedeltà fa parte della virtù della giustizia, che deve essere praticata dagli sposi³⁴. Quindi, sebbene nasca da un mutuo dono, la relazione coniugale dà luogo a un vincolo, in virtù del quale ognuno ha il diritto-dovere di condividere con l'altro la propria condizione sessuata, e cioè di disporsi con amore verso l'altro/a.

A questo punto, è opportuno chiederci cosa sia la fedeltà. Come è noto, il termine fedeltà deriva da *fides* ('fiducia nella parola dell'altro'). La persona è in grado di dare se stessa nel matrimonio soltanto se ha fiducia che l'altro la accoglierà, cioè si donerà a sua volta; e ciò non significa che accade sempre per cattiva volontà, ma spesso per debolezza. Un carattere complicato, un certo tipo di educazione e alcune esperienze personali negative possono far sì che occorra del tempo — a volte parecchio — prima che l'altro sia in grado di darsi pienamente. Da ciò consegue

³¹ Pedro J. Viladrich parla anche di tre note del consenso: incondizionato, radicale, a titolo di debito (cfr. P. J. Viladrich, *El amor conyugal entre la vida y la muerte*, EUNSA, Pamplona 2004, cap. VI).

³² «Dio è Trinità, è comunione d'amore, e la famiglia ne è la prima e più immediata espressione. L'uomo e la donna, creati ad immagine di Dio, diventano nel matrimonio 'un'unica carne' (Gen 2,24), cioè una comunione di amore che genera nuova vita. La famiglia umana è dunque icona della Trinità sia per l'amore interpersonale, sia per la missione di procreare la vita» (Benedetto XVI, *Festa della Sacra Famiglia*, 27-XII-2009 <http://www.asianews.it/notizie-it/Papa:-Dio-%C3%A8-Trinit%C3%A0,-comunione-di-amore,-e-la-famiglia-%C3%A8-la-prima-e-pi%C3%B9-immediata-espressione-17215.html>, visto 30-V-2019)

³³ Bauman esprime bene la paura nei confronti dei legami tipica della nostra società liquida. «Né si firmano contratti a meno che non venga fissata la loro durata o si renda facile porvi termine a richiesta. Pochi impegni, anzi forse nessuno, durano abbastanza a lungo da raggiungere il punto di non ritorno. Decisioni e deliberazioni, tutte ad hoc e concepite per essere vincolanti "per il momento", restano valide a lungo solo per caso. Tutto, sia esso naturale o artificiale, umano o meno, esiste fino a nuovo avviso ed è usa e getta» (Z. Bauman, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 80).

³⁴ Per la relazione fra consenso e virtù si veda Cfr. H. Franceschi, *La teoría de las virtudes como una aportación al concepto positivo de capacidad para el consentimiento matrimonial*, in «Cuadernos Doctores» 10 (1992), pp. 85-154.

TESTO PROVVISORIO

che bisogna essere pazienti e generosi mentre si attende che il coniuge giunga alla maturità amorosa. D'altra parte, la fedeltà richiede l'intelligenza dell'amore, affinché quest'ultimo si mantenga sempre vivo. L'egoismo tipico del nostro modo di amare si purifica e diventa maturo attraverso l'accettazione dell'altro così come egli/ella è, con i suoi difetti e le sue mancanze. Infatti, una prova della maturità dell'amore è per-donare il marito o la moglie, ovvero continuare a donarsi, anche quando ciò che si è dato fino a questo momento non è stato del tutto ricevuto, apprezzato o addirittura si è perso.

5. La generatività della relazione coniugale

Come abbiamo già visto, l'amore coniugale è naturalmente aperto al terzo come espressione della partecipazione degli sposi ad uno stesso bene relazionale. Perciò l'apertura della coniugalità al terzo costituisce l'essenza della famiglia, che è la prima relazione stabilita sulla base delle condizioni sessuate. Infatti, tutto ciò che ha a che fare con la sessualità umana, sia la sua origine sia il suo sviluppo, si dà all'interno della famiglia. Qui si impara a integrare la propria condizione sessuata mediante i primi rapporti interpersonali, perché siamo amati e accettati per quello che siamo: non per i nostri meriti o per le nostre qualità ma solo per la nostra condizione di figlio/figlia, di fratello/sorella. Nella famiglia, inoltre, scopriamo il senso dell'auto-determinazione stessa (e quindi della virtù), che rende possibile l'autopossesso e la donazione all'altro: il marito alla moglie, i genitori ai figli, ecc.

La famiglia, quindi, non è limitata alla procreazione, ma gioca un ruolo fondamentale nella crescita delle persone e nello sviluppo della loro eticità e personalità. C'è dunque un triplice senso del termine *generazione* di cui la famiglia è soggetto insostituibile: il primo si riferisce alla generazione delle identità di marito e moglie; il secondo, alla generazione del figlio e, di conseguenza, ai rapporti di maternità-paternità-filiazione-fraternità; il terzo, all'educazione e all'autonomia del figlio fino a quando anche quest'ultimo sarà, a sua volta, generativo. La generazione è, perciò, una struttura costituita da tre elementi: la formazione dell'identità delle persone, la creazione dei loro legami e lo sviluppo della loro capacità generativa. Identità, alterità e relazione hanno nella famiglia la loro origine, il loro sviluppo e la loro rigenerazione. Pertanto, nella *generazione* osserviamo una certa circolarità: l'identità della persona si sviluppa attraverso i legami familiari, ed è proprio questa identità, con un certo grado di maturità, a essere la sorgente di nuovi legami familiari³⁵. Infatti, in virtù della generazione, gli sposi diventano padre-madre, raggiungendo così un nuovo grado nell'identità della loro condizione sessuata. Qui è possibile osservare la natura relazionale della persona umana da una prospettiva dinamica.

Per la generazione umana, dunque, non basta la complementarietà sessuale, perché è necessaria anche l'unione di due identità personali. Prima dell'unione coniugale, l'uomo e la donna hanno la loro capacità generativa - intesa non in senso biologico ma strutturale - soltanto in potenza. Essi hanno già sviluppato la loro differenza sessuale e l'identità dei loro io, ma non ancora quella della condizione sessuata o, per lo meno, soltanto in modo limitato. Il legame sponsale, che implica l'intenzione permanente di donarsi a un altro, nella stragrande maggioranza delle persone, è alla base della loro maturità. Ecco, perché il matrimonio (contro il femminismo radicale) non solo non è contrario all'autenticità delle persone, ma la richiede e la rafforza³⁶. L'identità del marito o della

³⁵ La dissoluzione dei legami attraverso la cosiddetta famiglia allargata e, soprattutto, le "famiglie" omosessuali, monoparentali, ecc., influiscono negativamente sull'identità personale, perché «le persone diventano individui anonimi, lasciati da soli a definire se stessi invece di ricevere un ruolo e un posto nella vita» (R. SOKOŁOWSKI, *The Threat of Same-Sex Marriage. People Who Separate Sexuality from Procreation Live in Illusion*, «America», June 7-14 (2004), pp. 13-14).

³⁶ «Se l'ordine umano, sociale e simbolico dà agli individui una doppia filiazione, maschile e femminile, non è in nome dei sentimenti che possono legare i genitori tra loro, dei desideri che li animano o del piacere che si danno, ma in ragione della condizione sessuata dell'esistenza umana e dell'eterogeneità di ogni generazione, della quale la cultura fino ad oggi ha voluto conservare il modello» (S. AGACINSKI, *L'homoparentalité en question*, Le Monde, 24-VI-2007). Nonostante gli argomenti di tipo antropologico e giuridico usati contro il matrimonio e la genitorialità delle coppie omosessuali, l'autrice è favorevole all'adozione da parte degli omosessuali a titolo individuale, arrivando così a promuovere «il modello di una

TESTO PROVVISORIO

moglie non fa riferimento, in primo luogo, al figlio, ma all'altro coniuge, al suo essere sposo o sposa, al suo legame sponsale. La mancanza d'identità, come marito o moglie, rende difficile un rapporto familiare perfetto e, di conseguenza, la possibilità di generare in senso ampio. La relazione coniugale richiede non soltanto il raggiungimento di un grado elevato d'identità delle condizioni sessuali dei coniugi, perché, soltanto se esso è stato acquisito, essi potranno diventare veri e propri genitori: il figlio, o la famiglia intera, troveranno in loro le figure di riferimento per sviluppare, a loro volta, la propria identità, potendo così diventare generativi.

Come segno che l'amore è in sé aperto agli altri, la fecondità è parte necessaria dell'unione coniugale. L'atteggiamento di fiducia dei coniugi che si aprono alla generazione annulla la rigidità della programmazione o l'illusione di una fusione completa e, pur sigillando la loro unione, la apre, allo stesso tempo, alla novità. L'ovvia reificazione di tutto ciò è il figlio, che afferma la propria identità originaria — non riconducibile a quella dei genitori — prima condizionando il corpo della madre, e poi la vita di entrambi i genitori e dei fratelli. Tuttavia, lungi dal distruggere l'uni-dualità iniziale, il figlio perfeziona la relazione familiare, perché introduce in essa il dono.

La paternità e la maternità portano con sé un nuovo modo di essere marito e moglie e, in ultima analisi, di essere uomo e donna. Perciò la paternità e la maternità non sono qualcosa che si aggiunge dall'esterno alla condizione sessuale e al rapporto di coppia. Ogni uomo ha la vocazione di padre fisico o spirituale, e ogni donna di madre fisica o spirituale. Essere padre o madre non è un diritto, bensì un dovere. Ne deriva l'errore di considerare il figlio come il risultato di una scelta, oggetto di un desiderio o volere.

6. Conclusione

Per la relazione coniugale si richiedono, dunque, due condizioni: in primo luogo, un grado sufficiente di maturità personale, perché la coniugalità — se è vera — implica un grado sufficiente d'integrazione della condizione sessuale degli sposi (tendenza sessuale, desiderio dell'altro e dono di sé); in secondo luogo, la capacità di trasformare, attraverso la propria donazione totale, il desiderio e il legame affettivo in azione o, meglio ancora, in una relazione d'amore, cosa che implica sempre una certa riflessività relazionale e reciprocità: la persona che si dà e che è accolta coniugalmente sa di amare e di essere corrisposta, e considera quell'amore come la sorgente di uno dei suoi beni più grandi, perché fa riferimento all'altro, e a se stesso, in una relazione irrevocabile di fiducia e di fedeltà.

L'origine della coniugalità, dunque, non si deve cercare nell'attuazione della potenza generativa, ma in un'altra direzione: nella risposta alla chiamata al dono di sé, attraverso la quale la persona si realizza secondo la propria condizione sessuale; si tratta di una possibilità, che, tuttavia, è decisiva per l'identità della persona, affinché sia un grado di diventare marito/moglie e forse padre/madre. L'unione coniugale fra uomo e donna è, quindi, la forma più comune in cui si esprime originariamente la risposta a quella chiamata.

Ne derivano due conseguenze: in primo luogo, che soltanto l'uomo nei confronti della donna, e la donna nei confronti dell'uomo, sono capaci di donazione coniugale, perché soltanto un uomo è capace di accettare il dono che la donna gli fa di se stessa a partire dalla sua condizione sessuale femminile, e viceversa; in secondo luogo, la generazione della persona non dovrebbe essere slegata dalla donazione mutua di marito e moglie, perché, lungi dall'essere una funzione della specie, rappresenta, per coloro che hanno ricevuto questa vocazione, la massima personalizzazione della loro condizione sessuale: diventare genitori, naturali o adottivi.

nuova relazione familiare, simile a quella di una famiglia ricostituita», ma «senza che un padre e il suo compagno, o una madre e la sua compagna, siano confusi con una coppia di genitori». In fondo, Agacinski difende la distinzione uomo/donna di fronte a quella di eterosessuali/omosessuali propagandata dal femminismo di genere, lasciando da parte il tema della famiglia come se fosse un'altra questione (vid. S. AGACINSKI, *La Politica dei Sessi*, Ponte Alle Grazie, Milano 1998).