

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO

Héctor Franceschi
a cura di

MATRIMONIO E FAMIGLIA

La questione antropologica



SUBSIDIA CANONICA

a cura di Héctor Franceschi

**MATRIMONIO E FAMIGLIA.
LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA**

XIX Convegno di Studi della Facoltà di Diritto Canonico
Roma, 12-13 marzo 2015

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO
SUBSIDIA CANONICA 15

EDUSC

Prima edizione 2015

In copertina:

Marc Chagall, *Gli amanti*, inchiostro di china e acquerello su carta, 1955.

Grafica

Liliana Agostinelli

Impaginazione

Gianluca Pignalberi (in L^AT_EX 2_ε)

© Copyright 2015 – ESC s.c.ar.l.

Via dei Pianellari, 41 – 00186 Roma

Tel. (39) 06 45493637 – Fax (39) 06 45493641

info@EduSC.it

ISBN 978-88-8333-450-4

IDENTITÀ, DIFFERENZA E RELAZIONE FRA UOMO E DONNA. LA CONDIZIONE SESSUATA

*Antonio Malo**

1. INTRODUZIONE

Vorrei iniziare il mio intervento con le parole del rabbino Jonathan Sacks che ci raccontano una delle più belle storie mai scritte: l'origine di quell'amore che porta la vita nel mondo. «Secondo un articolo scientifico apparso di recente, [questo] ebbe luogo 385 milioni di anni fa in un lago della Scozia. Fu allora, secondo la recente scoperta, che due pesci si unirono per realizzare il primo esempio di riproduzione sessuale noto alla scienza. Fino ad allora la vita si era propagata in modo asessuato, per divisione cellulare, gemmazione, frammentazione o partenogenesi: tutte forme più semplici e più economiche della divisione della vita in maschio e femmina, ciascuno dei due con un ruolo diverso nella creazione e nel sostentamento della vita. Quando consideriamo quanto sforzo ed energia richiede la congiunzione del maschio e della femmina nel regno animale – in termini di esibizione, rituali di corteggiamento, rivalità e violenze – è stupefacente che la riproduzione sessuale abbia cominciato a esistere. I biologi non sono sicuri del perché. Alcuni dicono che era funzionale alla protezione dai parassiti, o all'immunizzazione da malattie. Altri dicono semplicemente che l'incontro di opposti genera diversità. Ma in tutti i modi, quei pesci in Scozia scoprirono qualcosa di nuovo e magnifico, che da allora è stato copiato virtualmente da tutte le forme di vita evolute. La vita comincia quando il maschio e la femmina si incontrano e si abbracciano»¹.

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

¹ J. SACKS, *Dio e il mistero gaudioso del sesso*, al Colloquio interreligioso internazionale "Humanum- La complementarità fra uomo e donna", Roma 17-19 novembre.

Il rabbino continua il suo racconto elencando le sette tappe che da questo primo atto d'amore portano alla famiglia umana, in cui si uniscono «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. Raramente un'istituzione ha riunito insieme così tante pulsioni e desideri diversi, ruoli e responsabilità. Ha dato senso al mondo e gli ha dato un volto umano»².

Oggi sembra che a quelle sette tappe si debba aggiungere una tappa finale: quella della disintegrazione dell'amore. Per una serie di cause, fra cui forse la più importante è la separazione tra sessualità e generazione, nel mondo globalizzato – e non solo in Occidente – si diffondono nuovi modi di concepire la sessualità, la famiglia, le relazioni fra uomo e donna e i modelli di genitorialità; essi vengono accettati da un sempre maggior numero di costituzioni e messi in pratica da più persone. Il risultato è che quasi tutto ciò che la sessualità umana era riuscita a congiungere lungo i secoli, comincia a separarsi con l'intenzione più o meno consapevole di produrre un nuovo modello di umanità.

Di fronte a questa situazione di grande confusione, lo scopo del mio intervento è aiutare a riflettere sulla bellezza e complessità della sessualità umana, la quale non si può identificare *tout court* con una cosiddetta concezione tradizionale, e neppure con il moltiplicarsi di generi secondo i desideri dei soggetti.

Prima di affrontare l'argomento, per questo motivo, conviene sgombrare il campo da queste due concezioni, che si oppongono in modo irconciliabile: la prima basata su tradizioni culturali e sociali, la seconda sulla scelta libera della propria sessualità.

2. LA CONCEZIONE TRADIZIONALE DELLA SESSUALITÀ

Prima di tutto bisogna tener conto che – secondo quanto afferma McIntyre riguardo alla morale – parlare di una concezione tradizionale implica fare astrazione dalle differenze esistenti fra le diverse tradizioni, in particolare qui fare astrazione dalla tradizione ebreo-cristiana che è profondamente umana. Fatta questa precisazione, nell'ambito della sessualità può considerarsi tradizionale la concezione che considera le differenze uomo-donna la base di una gerarchia in tutti gli ordini

² *Ibid.*

della vita – dalla sessualità alla famiglia, dalla società civile a quella religiosa – in cui la donna è subordinata all'uomo. Sebbene ammetta sottolineature e sfumature secondo le varie culture, i contesti sociali e le epoche storiche, la concezione tradizionale ha tre caratteristiche: lo specializzarsi delle funzioni della donna nell'ambito della vita privata, la sua dipendenza dalla generazione e dall'educazione dei figli, e la sua dedizione quasi esclusiva al lavoro domestico.

La ragione filosofica di questa gerarchia ripercorre tutta la filosofia da Platone fino a Nietzsche, passando per Rousseau, Kant e Hegel. Nella filosofia greca, questa differenza è molte volte intesa in senso metafisico. Così, secondo l'ultimo Platone e alcuni filosofi neoplatonici, nella coppia maschio-femmina si determina la stessa opposizione che si dà fra l'uno e il molteplice: la maschilità sarebbe immutabile e perfetta perché partecipa dell'Uno, mentre la femminilità sarebbe mutevole e imperfetta perché partecipa della Diade; l'unione della maschilità e della femminilità, che è principio della molteplicità, è vista allora come negativa in quanto allontanerebbe dall'Uno³. Aristotele, invece, concepisce la distinzione fra uomo e donna in modo puramente fisico: non più come principio di opposizione a livello dell'essere ma come una differenza accidentale, che «non riguarda la sostanza ma solamente la materia e il corpo»⁴. La differenza sessuale si manifesta soprattutto nella funzione del maschio e della femmina nell'atto sessuale e nei ruoli all'interno della famiglia. Nonostante questa differente impostazione, le funzioni e i ruoli dell'uomo e della donna sono interpretati da Aristotele in modo gerarchico: poiché il seme del maschio è – secondo lo Stagirita – l'atto o la forma dell'embrione, la donna sarebbe solo la materia da essere informata, che perciò tenderebbe all'atto, ovvero all'uomo⁵.

Malgrado i cambiamenti politici, sociali ed economici avvenuti durante il Medioevo e il Rinascimento, le dottrine filosofiche della modernità continuano a ribadire con alcune varianti questa concezione tradizionale della sessualità. È sorprendente, ad esempio, scorgere nell'autore dell'*Emilio* e de *La nuova Eloisa*, due romanzi che segnarono l'educazione dei giovani dell'alta borghesia dell'epoca illuministica e di quella ro-

³ Vid. PLATONE, *Timeo*, 90c -91a.

⁴ *Metafisica*, IX, 1058b 21-22.

⁵ Secondo Aristotele, la differenza fra uomo e donna ha la sua origine nel seme maschile, in quanto quest'ultima ha la causa nella debolezza del seme maschile che non riesce sempre a elaborare la propria materia (vid. ARISTOTELE, *De generatione animalium*, III, 3, 737a 25).

mantica, alcune idee sulla differenza fra uomo e donna che ritroviamo in Aristotele o negli autori medievali. Infatti, pur non partendo da una concezione isolata dei sessi ma relazionale, Rousseau giunge alle stesse conclusioni dei filosofi antichi, perché nell'unione dei sessi ognuno di essi concorre ugualmente allo scopo finale ma in modo differente: l'uomo in modo attivo e forte, mentre la donna in modo passivo e debole. È quindi necessario che l'uomo voglia e possa e che la donna resista un po'... giacché essa è fatta per compiacere l'uomo e per essergli sottomesa. Perciò, secondo il filosofo francese, «quando la donna si lamenta della ingiusta ineguaglianza che l'uomo riporta, ha torto; questa ineguaglianza non è un'istituzione umana, o almeno non è l'opera del pregiudizio, ma della ragione: sta a quello dei due che la natura ha incaricato del deposito dei figli di risponderne all'altro»⁶.

Anche secondo Kant i sessi, pur essendo vincolati dalla categoria di *Gemeinschaft* o comunità basata sul diritto di ognuno al corpo altrui, hanno profonde differenze psicologiche e sociali che hanno un fondamento quasi ontologico. I coniugi non hanno perciò gli stessi diritti: l'uomo dovrebbe comandare la comunità e la donna ubbidire. Da questa diversa funzione deriva anche un'educazione differente: l'uomo dovrebbe essere istruito nel sapere affinché la sua intelligenza diventi profonda (*tiefer Verstand*), mentre la donna dovrebbe essere guidata affinché la sua intelligenza diventi bella (*schöner Verstand*)⁷. L'ambito della donna sarà quindi quello della casa e delle relazioni familiari, mentre quello dell'uomo la società, la politica e la scienza. Come Rousseau, Kant sostiene che, sebbene la dipendenza sia bilaterale (la femmina nello stato di natura è superiore all'uomo «per il suo dono naturale di impadronirsi dell'inclinazione del maschio verso di essa»⁸), nello stato di cultura l'uomo è superiore per

⁶ J.J. ROUSSEAU, *Emilio*, in *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 614. È vero – come sostiene Coatti – che la dipendenza fra uomo e donna è bilaterale, in quanto l'uno dipende anche dall'altra a partire dal desiderio (cfr. L. COATTI, *Rousseau: le relazioni di dipendenza nella formazione del legame sociale*, in *I Castelli di Yale*, II-2 [1997], pp. 173-194). Ma, poiché il desiderio dell'uomo è intermittente, non esiste una vera parità fra i sessi: «il maschio non è maschio che in certi momenti, la femmina è femmina per tutta la vita, o al meno in tutta la sua giovinezza; tutto la richiama continuamente al suo sesso» (J.J. ROUSSEAU, *Emilio*, p. 614).

⁷ «Procurerà ampliare il suo sentimento morale, e non la sua memoria, servendosi non di regole generali, ma del giudizio personale sugli atti che vede attorno a sé» (I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *Werke in sechs Bänden*, Könnemann, Köln 1995, I, 3, A 54).

⁸ «così una donna avrà pochissimo a inquietarsi per il motivo che non possiede certe

le sue facoltà corporali, la forza fisica, la ragione e il coraggio. Anche nei sentimenti si manifesta questa differenza essenziale: il sentimento proprio dell'uomo è il sublime, quello della donna il bello.

La relazione fra i sessi nel matrimonio acquisisce con Hegel un valore più elevato: essa non è solo un contratto che porta al possesso permanente del corpo dell'altro coniuge, ma all'unione permanente fra finito e infinito, il primo grado dell'eticità (*Sittlichkeit*)⁹. La semplice e naturale distinzione fra i sessi (maschio-femmina, animale-pianta, città-casa, potere-pietà, forza-tenerenza, mediazione-immediatezza, lavoro-riposo, scienza-intuizione, ragione-rappresentazione, universale-individuale) raggiunge nel matrimonio un significato spirituale. I sessi si distribuiscono fra loro le differenze della sostanza etica. L'uomo «è lo spirito che si sdoppia sia come autonomia del suo essere *per sé*, sia come conoscere e volere della libera universalità (*der freien Allgemeinheit*) nell'autocoscienza di un pensiero concettuale e nel volere di un fine ultimo oggettivo. L'altro [La donna] è lo spirito che si mantiene nell'unità come conoscere e volere di ciò che è sostanziale nella forma della concreta singolarità (*Einzelheit*) e del sentimento (*Empfindung*). Riguardo all'esterno, quello è il potente e l'attivo, questa il passivo e il soggettivo»¹⁰. Certamente, secondo Hegel, la donna ha alcuni aspetti di universalità, come il marito e i figli, manca però di universalità etica, poiché la sua singolarità è legata all'amore naturale, al piacere e alla contingenza: "questo" marito, "questi" figli.

Infine, per Nietzsche il dualismo sessuale è all'origine non solo della riproduzione della specie ma anche della creazione artistica. Come nell'antagonismo fra Dioniso e Apollo, fra l'uomo e la donna ci sarebbe un combattimento e una tensione previa a ogni posteriore e momentanea riconciliazione. Nietzsche accetta che fra uomo e donna si possa parlare d'amore, ma questo termine va inteso in modo differente dalla donna e dall'uomo: la prima lo concepisce come una donazione di sé in corpo e anima, senza riserve; il secondo come ciò che lui vuole da una donna, cioè

qualità trascendenti, o perché non le si affida la cura degli affari ardui e spinosi. Essa è bella; essa incanta; e ciò è molto. Essa vuole di più nell'uomo tutti quei nobili doni che le mancano, e l'elevazione dell'anima sua non si manifesta che in ciò che ella è degna di sentime il valore» (I. KANT, *Beobachtungen*, *ibid.*).

⁹ Gli altri gradi sono la società o comunità economica e lo stato o comunità politica. Di qui la critica di Hegel al cattolicesimo che considera i voti come uno stato di perfezione: castità (celibato e virginità), povertà e ubbidienza (cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979 § 163, Zusatz.

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.

un amore totale. Secondo Nietzsche questa differenza è così costitutiva dei sessi che quando viene modificata si produce una perdita della femminilità o della mascolinità. «Un uomo che ama come una donna si trasforma perciò in uno schiavo; ma una donna che ama come una donna diventa perciò una donna *più completa*»¹¹. Nelle relazioni fra uomo e donna esisterebbe, dunque, una mancanza di etica, poiché l'amore per natura è spietato ed egoistico. La fedeltà della donna non dovrebbe perciò essere considerata una virtù, perché è il modo femminile d'amare. Nell'uomo, invece, non è il dono di sé a mantenere il legame con una determinata donna, bensì il desiderio di possederla pienamente. «Infatti è la sete di possesso più fine e sottile dell'uomo, il quale si rende conto di questo 'avere' raramente e tardivamente, a far sì che il suo amore si mantenga; perfino, è possibile che esso aumenti dopo la donazione – egli non concede facilmente che una donna non abbia più nulla da 'donargli'»¹².

Alcune femministe di vecchio stampo, come E. Badinter, pensano che l'esaltazione dell'amore materno sia la causa della concezione tradizionale della sessualità¹³. Infatti, in modo simile a quanto sostiene Derrida, questa autrice scorge nella mistica della maternità la causa del confinamento della donna nella sfera della mera riproduzione naturale, della casa, della famiglia e dell'ambito privato¹⁴. Inoltre, sempre secondo l'opinione di Badinter, i filosofi hanno affrontato la sessualità umana a partire dai bisogni maschili, facendo della donna il complementare negativo dell'uomo. L'insistenza, infine, con cui essi hanno sottolineato la differenza fra i sessi e la dipendenza di uno dall'altro sarebbe la spia di una visione in cui la presunta diseguaglianza naturale tradirebbe una forma di discriminazione culturale la cui finalità è la conservazione dell'ordine politico maschile.

Anche se la critica di questa autrice al modello tradizionale è condivisibile in tanti punti, come la segregazione della donna, la subordinazione all'uomo, ecc., penso che la causa di queste concezioni filosofiche, per

¹¹ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Holzinger, Berliner 2014, 5, § 363.

¹² F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, 5, § 363.

¹³ Cfr. E. BADINTER, *L'éducation des filles selon Rousseau et Condorcet*, in AA.Vv., *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, Universitas, Paris 1992, pp. 285-291.

¹⁴ Derrida decostruisce la figura tradizionale della donna e della famiglia attraverso l'analisi genealogica in tre tappe: il principio di riproduzione, la segregazione domestica e familiare e, infine, la mistica della maternità (la figura della buona madre) (vid. J. DERRIDA, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

altro molto diverse su tanti punti, dipenda più da una visione naturalistica della sessualità umana che dalla focalizzazione sul fenomeno prettamente femminile della maternità. La natura, infatti, come per la stragrande maggioranza degli animali, mostra il maschio superiore alla femmina perché più forte e indipendente, in quanto non sottomesso alla gestazione e alla cura dei figli. In questo senso, i rapporti uomo-donna vengono modellati a partire dal dominio del maschio sulla femmina e dalle loro relazioni basate sulla riproduzione e cura dei piccoli.

Se la mia ipotesi è corretta, negli autori che concepiscono la sessualità in termini di dominio e sottomissione essa è vista fundamentalmente dalla prospettiva della corporeità intesa come tipo specifico, cioè come maschio o femmina. Di conseguenza, tutto ciò che nella persona è corporeo o legato alla corporeità, come la sessualità e i rapporti da essa derivati, è interpretato dal punto di vista della distinzione specifica fra maschio e femmina; e nel dare un senso puramente specifico alla corporeità, non si riesce a distinguere fra sessualità animale e sessualità umana. Certamente, molti di questi pensatori parlano di educazione, eticità, e perfino di reciprocità fra i sessi, ma sempre come qualcosa di posticcio in una relazione che in se stessa è puramente *specificata*. Ecco perché, in quasi tutti (forse con la sola eccezione di Nietzsche, che nega l'eticità dell'unione sessuale) si dà un dualismo fra una sessualità naturale e l'eticità del matrimonio.

D'altro canto, poiché si tende a ridurre la pluralità umana all'unità (sessualità della specie), le differenze sessuali vengono intese come un'opposizione di aspetti complementari suscettibili di essere unificati: dominio-sottomissione, attività-passività, forza-debolezza, ecc. Queste differenze non rispecchiano però le reali diversità fra i sessi, perché non tengono conto delle persone. Si tratta solo di differenze accidentali nell'ambito della persona, nel senso di non necessarie o contingenti. Infatti, ciò che è accidentale – come saper cucinare – può darsi o meno in una donna senza che la faccia perdere però la sua femminilità; invece ciò che essenziale, come l'essere figlia e tutte le altre relazioni conseguenti, non può mai mancare. Scambiare l'accidentale per l'essenziale è ciò che fanno il naturalismo e un certo femminismo, ognuno secondo i propri schemi. Così, per il naturalismo, la donna deve essere debole e bisognosa del sostegno maschile, o una 'liberata' dal legame con l'uomo secondo il femminismo radicale. Quando si considera l'accidentale come differenza essenziale nascono gli stereotipi, che portati all'estremo diventano caricaturali. Una di queste esagerazioni è il *machismo* che, basandosi

sulla disuguaglianza fisica, considera la donna una schiava al servizio dell'uomo; il *machismo* distingue in modo rigido ciò che un uomo e una donna possono sentire, desiderare, pensare, parlare o fare, creando così una costellazione di norme sociali e di divieti non scritti che regolano la loro intera esistenza.

3. L'IDEOLOGIA DI GENERE

Sostenendo che la sessualità umana è personale, l'ideologia di genere corregge l'unilateralismo naturalistico di quanti concepiscono la sessualità come qualcosa di puramente dato e specifico, senza tener conto dell'influsso che la società e la libertà hanno su di essa.

L'esistenza di una differenza essenziale fra sessualità animale e umana che si osserva in una serie di fenomeni come la riduzione dell'istinto sessuale umano alla fase finale dell'atto amoroso, la liberazione della tendenza sessuale dai cicli naturali di fertilità della donna, il desiderio erotico, l'unione coniugale stabile, la creazione di un'istituzione come la famiglia, rappresenta un dato oggettivo condiviso pacificamente da diverse discipline scientifiche. Lo stesso per il fatto che la regolazione della sessualità sia differente: mediante l'istinto nell'animale, mediante i valori nell'uomo. Il problema antropologico non è dunque accettare queste differenze, bensì scoprirne la radice.

Secondo l'ideologia di genere, la radice della differenza fra sessualità animale e sessualità umana si troverebbe nella scelta. Poiché il sesso corporeo è comune a tutti i maschi e le femmine della specie umana, la caratteristica personale della sessualità non può essere il sesso corporeo bensì l'uso del libero arbitrio. Perciò questi autori distinguono fra 'genere' e 'sesso'. Il termine 'genere' (in inglese *gender*) fa riferimento alla costruzione della propria identità sessuale mediante una scelta personale che tiene conto dei desideri, dei sentimenti, delle aspirazioni e del comportamento, ossia dell'orientamento sessuale; mentre il sesso (in inglese *sex*) fa riferimento solo alla connotazione di attributi corporei. Ne deriva che qualsiasi differenza sessuale prima della scelta è un mero aspetto biologico, sociale o culturale da modificare secondo il proprio volere. Ecco perché, sempre secondo questi autori, l'uomo e la donna, che come persone hanno un'uguale dignità, non dovrebbero mai essere condizionati nella scelta del proprio genere da tradizioni, stereotipi e

pregiudizi¹⁵. Il modo personale di essere uomo e donna non si baserebbe, dunque, su differenze sessuali né sui due modi corporei esistenti (maschio e femmina), bensì su interpretazioni culturali della sessualità concepita come un *continuum* tra due poli differenti. Questi autori propongono quindi cinque generi fondamentali: omosessuale, lesbico, bisessuale, transessuale ed eterosessuale. Ognuno di essi sarebbe una possibilità sempre aperta al libero arbitrio, quando esso rifiuta di legarsi agli stereotipi.

Sembrirebbe che la distinzione radicale fra sesso e genere riesca a risolvere il complesso problema della sessualità umana, che non sarebbe naturale ma libera. Invece, questa distinzione così semplice e pulita non consente di capire in che cosa consista esattamente il carattere personale della sessualità. Se la sessualità infatti diventa personale per il semplice fatto di essere libera ed è libera quando sceglie senza condizionamenti, sembra che per avere una sessualità personale basti scegliere in accordo con i propri gusti, inclinazioni e preferenze, giacché essi, nella misura in cui – secondo questi autori – rispecchiano ciò che di più profondo c'è nella persona, sembrano avere la medesima origine del libero arbitrio. Per una libertà disincarnata, il solo obbligo possibile è una pretesa "autenticità", intesa come corrispondenza fra l'orientamento sessuale che uno crede di sentire e la scelta di quel determinato genere. Ci si comporta in accordo con ciò che soggettivamente si crede di essere, giacché l'accesso al proprio essere – si pensa – si raggiunge attraverso i sentimenti e le inclinazioni (il cosiddetto orientamento sessuale). Ma il concetto stesso di orientamento sessuale comporta una contraddizione interna insanabile. Infatti, da una parte, l'orientamento sessuale non fa parte del sesso perché è personale; dall'altra, non fa parte del genere perché precede la propria scelta. In definitiva, non si sa se l'orientamento sessuale sia dato o costruito.

Inoltre, c'è il problema del rispecchiamento del desiderio del modello, che rende ancora più complessa la questione dell'orientamento

¹⁵ Il controllo despotico e la capacità di modificare la propria corporeità fanno parte di ciò che le femministe di genere considerano la dignità della persona. La considerazione di una soggettività sovrana – la stessa per tutti gli individui della specie – affonda le sue radici nel razionalismo cartesiano e viene sviluppata politicamente dai due grandi ideologi dell'individualismo: Hobbes e Locke. L'influsso di questa corrente razionalistica-liberale sui cosiddetti *diritti riproduttivi* è stata accuratamente analizzata da Vega (cfr. A. M. VEGA, *Los «Derechos Reproductivos» en la sociedad postmoderna: una defensa o una amenaza contra el derecho a la vida?*, in AA.Vv., *Derechos reproductivos y técnicas de reproducción asistida*, Editorial Comares, Granada 1998, p. 9).

sessuale. Ciò che sembra più autentico è ancor più sottomesso alle mode, pressioni e stereotipi, giacché il tipo di sessualità che si sceglie non è mai una creazione pura della propria libertà. Si sceglie un modello di quelli che ci sono in giro (ad esempio, fra i più di settanta generi che appaiono su Facebook), ce ne potrebbero però essere tanti altri ancora non scoperti. Una tale scelta è, quindi, chiaramente influenzata dai mass-media e dalla pubblicità. Ne deriva che la sessualità personale finisce per far parte di quanto di più impersonale ci possa essere: i modelli della società di consumo. Scegliere un genere implica, dunque, in un certo senso, una perdita di libertà. Ecco perché alcuni esponenti dell'ideologia di genere propongono la soluzione non veramente felice di cambiare genere ogni volta che si voglia farlo o anche di cambiarlo al solo scopo di non legarsi mai ad alcun genere concreto. In questo modo, l'ideologia di genere scivola da una pretesa sessualità personale, intesa come autenticità riguardo al proprio orientamento sessuale, a un rifiuto della stessa idea di identità perché essa impedirebbe l'attualizzazione di possibilità ancora sconosciute, ovvero una totale creatività. Il problema è che una tale creatività prima o poi finisce per trasformarsi in un modello fisso da proporre ad altri, anzi a volte da imporre agli altri.

I paradossi dell'ideologia di genere non derivano tanto da ciò che essa afferma – il carattere personale della sessualità – quanto da ciò che nega – il legame della sessualità umana con la corporeità e con una finalità indipendente dalla volontà umana (desiderio erotico, dono di sé e generazione). Ciò rende questa teoria una sorta di nuovo dualismo postmoderno: il corpo umano, mancante di qualsiasi significato, sarebbe lo spazio in cui la volontà potrebbe giocare mettendo in atto la sua creatività e il suo potere; un potere, che i classici avrebbero denominato dispotico, giacché non tiene conto della realtà, concretamente della condizione corporea nella quale emerge la libertà del soggetto dell'arbitrio. Infatti, la sessualità umana nelle sue diverse tappe e nei rapporti cui può dar origine non ha – secondo questi autori – una struttura precisa, perciò essa sarebbe suscettibile di essere modificata e trasformata dalla tecnica secondo le voglie del soggetto. La scelta di un determinato sesso biologico-psichico-sociale, la varietà di rapporti sessuali plurali, le esperienze di maternità e paternità sarebbero possibilità arricchenti da realizzare con l'aiuto del grande mercato della tecno-scienza e che dovrebbero essere garantiti e sovvenzionati dallo Stato come diritti individuali. Dove il carattere aleatorio di tali scelte si osserva ancora meglio è forse nella divisione operata dalla tecnica fra sessualità e generativi-

tà, che porta a diverse possibilità che vanno da relazioni sessuali che escludono i figli fino alla produzione dei figli senza relazioni sessuali. Insomma, l'ideologia di genere concepisce la sessualità come arbitrio disincarnato, in cui manca il riferimento al vero e proprio accoppiamento, alla generazione, ai legami generativi, e in generale a una dimensione diacronica e responsabile della sessualità.

Forse quest'ultimo punto è la chiave per capire perché alla sessualità umana non basta un certo dinamismo fisiologico e istintivo, come neppure l'uso arbitrario degli organi sessuali. Essa richiede soprattutto di essere integrata, cioè vissuta personalmente in tutta la sua dimensione storica. Perciò la sessualità umana è inseparabile dalla generazione e dall'intergeneratività. Quando esse vengono separate non abbiamo più sessualità, ma semplicemente genitalità. La sessualità di ogni persona ha una storia, che non consiste né solo né principalmente nelle sue scelte, ma nelle relazioni dalle quali procede e a cui si apre. È perciò curiosa la sintesi operata dalla teoria del Gender: nel rendere il genere puramente culturale e sociale lo sottrae alla propria storia e ai nessi parentali che lo hanno generato. In questo, la teoria di genere fa qualcosa di simile alla concezione tradizionale che rende la sessualità puramente naturale (una natura pura), perché ciò che permette di assimilare la sessualità umana alla natura è l'astrazione dalla storia, ossia una sessualità a storica.

La questione dell'identità di genere sollevata dalle femministe deve essere, quindi, ridimensionata: essa non dovrebbe riguardare la distinzione fra uomo e donna in quanto due modi differenti di essere persona in relazione, ma ciò che in questa relazione è immutabile e ciò che invece è mutevole. Il metodo non dovrebbe essere, perciò, quello di eliminare le differenze somatico-psichiche-spirituali, bensì di descriverle – per quanto possibile – distinguendo fra assoluti reali e stereotipi mediante appunto il confronto delle rispettive differenze secondo il modo che esse hanno di entrare in relazioni generative. Solo così sarà possibile sottolineare la specificità, l'originalità, la peculiarità propria di ogni genere.

4. IL CORPO È MASCHILE O FEMMINILE PERCHÉ GENERATO

Il corpo umano è maschile e femminile perché generato da un uomo e una donna. Infatti, il corpo sessuato è sia ciò che è all'origine della persona sia ciò che è la persona, come ciò che permette ad essa di poter generare. Il proprio sesso è preceduto da un incontro tra due sessi che ne

genera uno (si è figlio o figlia) e poi nell'unione con l'altro può generarli entrambi (si è genitore/genitrice di maschi e di femmine). Certamente, il cromosoma Y che è all'origine del sesso maschile è trasmesso solo dal padre; ciò nonostante, anche nel caso del figlio maschio, il padre ha avuto bisogno del concorso della donna per generarlo, come anche per essere egli stesso latore di cromosoma Y. In ogni persona, dunque, c'è un sesso ma la capacità di dare e di ricevere entrambi. La sessualità ha una bellissima ambivalenza: può diventare entrambi sessi, ma essa può "diventarlo" attraverso la relazione con l'altro sesso – non nell'autoreferenzialità dell'unico individuo – e nel tempo diacronico di una storia della persona, non sincronico di un istante d'arbitrio¹⁶. Ogni identità sessuata ha infatti una sua "storia", che da due ha fatto uno e poi di nuovo potrà fare due.

Il corpo umano non è, perciò, solo la datità biologica che lo individualizza in maschile o femminile (*materia signata quantitate*), ma è espressione dell'identità della persona (figlio/figlia marito/moglie, padre/madre, nonno/nonna) e veicolo di comunicazione personale (generazione, educazione, donazione). Attraverso i rapporti interpersonali, il corpo maschile e femminile si trova collocato in una rete di relazioni familiari, in una storia genealogica; tutto ciò si condensa nel nome proprio, che serve per riconoscere le persone e per riconoscersi. Certo, il nome proprio designa la persona non per se stessa (per il suo significato) ma per il suo riferimento irripetibile. Infatti, nonostante abbia una genealogia, ogni corpo personale introduce nella Storia la novità di ciò che è irripetibile. Ciò è possibile perché la persona umana non solo ha un corpo della specie *homo sapiens sapiens*, ma è corpo. La distinzione fra *essere* e *avere* è qui di grande importanza. Infatti, anche se l'irripetibilità personale non è corpo, essa si manifesta già dalla sua origine *nel* corpo, anche quando lo oltrepassa, come si osserva nel sorriso che il bambino piccolo rivolge a *sua* mamma e a *suo* papà. Il corpo maschile o femminile è, perciò, l'espressione originaria della persona e dei suoi rapporti con le altre persone; si è persona *come maschio* o *come femmina* (la persona non nasce neutra¹⁷).

In quanto espressione della persona, il corpo acquisisce un significato simbolico di *appartenenza* a una famiglia, a una comunità civile e religiosa,

¹⁶ Come indica Hadjadj, «ce qui m'apprend a m'ouvrir aux autres, au monde, à l'événement, ce n'est pas d'abord ma liberté, c'est le fait d'être venu à moi-même par d'autres déjà» (F. HADJADJ, *Qu'est-ce qu'une famille?*, Salvator, Paris 2014, p. 210).

¹⁷ È vero che esiste il caso dell'xxx, la cosiddetta superdonna, che però è una anomalia del DNA sul cromosoma del sesso.

a una cultura. Infatti, il corpo è il luogo in cui la datità biologica si articola con la coscienza della realtà – dell'altro e di sé – che non è puramente soggettiva perché di essa fanno parte il riconoscimento e la cura di altri, in quanto il bambino o la bambina dipendono dal rapporto con i genitori, con gli educatori e con i modelli, sia per soddisfare i propri bisogni e desiderare, sia per conoscere, e sia per amare ed esseri amati. Tutto ciò esige una riappropriazione personale del proprio corpo sessuato che non è ovviamente scontata; esige, cioè, identificarsi con la propria sessualità. Questo accade, per esempio, quando ci si confronta con i modelli maschile e femminile di cui disponiamo, in particolare con quelli dei propri genitori. Infatti, non si assimila il proprio sesso, anche in termini simbolici (desiderio dell'altro, linguaggio, azioni e relazioni), se non in riferimento a entrambi sessi, quello che si imita come proprio e quello da cui ci si differenzia.

Anche le attese della tradizione e della cultura alla quale apparteniamo influiscono sulla personalizzazione della propria sessualità. Così i nostri corpi vengono coperti, identificati e differenziati attraverso abiti, colori – come il blu e il rosa –, o giocattoli – come la bambola e i soldatini. Cominciamo a prendere coscienza della nostra identità sessuale attraverso questi simboli, attraverso delle proibizioni o delle aspettative.

Sulla personalizzazione della sessualità influisce pure il riconoscimento dell'altro e da parte dell'altro attraverso il corpo. Infatti, gli altri non incontrano inizialmente il nostro essere personale: ciò che è incontrato, ciò per cui si è ri-conosciuti è il corpo sessuato e le sue azioni significanti. Queste non sono mai pratiche che si inventano dal nulla, perché si fondano sul dato psico-corporeo e sulla loro interpretazione, sul loro simbolismo socio-culturale e sulla storia dei ri-conoscimenti e riappropriazioni. Mediante la coscienza e lo sguardo degli altri si impara ad avere coscienza della propria condizione sessuata e a determinarla identitariamente. Certamente, il riconoscimento più importante è quello delle persone cui si è affettivamente attaccati, perché riguardano la propria origine o i modelli principali di riferimento¹⁸. Ad esempio, per un figlio maschio, il riconoscimento da parte del padre ha un peso molto diverso da quello del compagno di scuola ammirato per le sue qualità sportive, perché il padre è il modello originario in quanto rappresenta per il figlio il cammino necessario per diventare padre. Il figlio maschio

¹⁸ Il riconoscimento dell'altro diventa perciò la prima verità logica e genealogica. «Ce n'est pas que je m'ouvre à autrui, ni que je suis ouvert dès l'origine à lui: c'est que par autrui je m'ouvre à moi-même» (F. HADJADJ, *Qu'est-ce qu'une famille?*, p. 211).

è tale, non solo perché sessualmente maschio, ma anche perché è in relazione di identificazione con il padre che l'ha generato. Certamente, si devono anche considerare gli effetti delle immagini negative o quelli delle immagini ricostruttive (quelle che salvano) come accade non solo per la maturazione dell'identità sessuale ma anche della maturità, o dell'essere vedova od orfano, o di tutte quelle soglie a cui la storia della persona sottopone la sua "identità".

In conclusione, la sessualità umana fa riferimento dunque alla corporeità maschile e femminile e con essa anche alla generazione, ma pure al suo valore simbolico e all'identificazione personale con le aspettative relative all'essere maschio e all'essere femmina, all'interno di un determinato ambito psicosociale e, soprattutto, nelle relazioni con le altre persone con cui ci identifichiamo o differenziamo. Quindi, di fronte a un concetto naturalistico o costruttivista, l'identità sessuale si raggiunge sempre nelle relazioni: sia nelle relazioni con i genitori e i modelli, sia nella riappropriazione della corporeità maschile/femminile, sia nella scelta personale delle relazioni con le altre identità. I turbamenti dell'identità sessuale sono turbamenti molto legati alla marginalizzazione della generazione, come esperienza dell'esser generati e del generare¹⁹.

5. CONDIZIONE SESSUATA E INTEGRAZIONE DELLA SESSUALITÀ

Per riferirsi a questa struttura relazionale generativa penso che il termine più calzante sia quello di *condizione sessuata*, giacché esso contiene in sé il riferimento al corpo e alla generazione e si relaziona con la situazione storica e biografica della sessualità personale. Infatti, a differenza del termine 'genere' difeso dalla *gender theory* che non riguarda il sesso corporeo né la generazione, la *condizione sessuata* contiene in sé la sessualità – anche terminologicamente – in tutta la sua ampiezza corporea, tendenziale-affettiva, razionale-volitiva e, soprattutto, relazionale, cioè generativa e generazionale.

Anche se non è questa la sede per approfondire il significato del termine generatività qui impiegato, si può dire che esso fa riferimento all'origine della persona, in particolare alla sua irripetibilità. Esso riguarda, perciò, sia la sua origine sessuata, sia l'educazione e la formazione della sua condizione sessuata, sia la sua stessa capacità generativa, giacché proprio qui si mostra la sua irripetibilità. Ne deriva che il concetto

¹⁹ Si vedano gli ultimi dati ISTAT sulla generatività in Italia.

di generatività, oltre ad essere molto complesso e articolato²⁰, sia intimamente legato all'esistenza del dono di sé, del matrimonio, della famiglia e dell'irripetibilità personale²¹.

D'altro canto, la condizione sessuata non è qualcosa d'interamente dato, ma deve passare attraverso diverse tappe di sviluppo spontaneo e personale, come la formazione della sessualità corporea, dell'identificazione psichica, dell'integrazione personale, della donazione, della paternità e maternità. Dunque, insieme al corpo personale, la libertà fa parte della condizione sessuata, la quale è relazionale. Infatti, la condizione sessuata della persona non corrisponde a una libertà disincarnata, ossia un arbitrio dispotico, bensì a un essere umano, che è sempre in relazione perché generato, cioè è figlio/figlia. La libertà nasce e si sviluppa nella relazione fra genitori e figli, a partire dall'interpretazione e valutazione degli affetti e desideri di questi ultimi, giacché il primo rapporto del figlio/figlia con la realtà, sebbene sia aperto alla ragione, non è strettamente parlando razionale. La condizione sessuata è, quindi, non solo il luogo della differenza sessuale individuale, ma lo spazio in cui la persona entra in relazione (genetica e generazionale, inclusa qui anche l'educazione) potendo così integrare personalmente la sua sessualità²². Ciò fa sì che la condizione sessuata abbia un valore sociale in quanto essenzialmente relazionale.

Non bisogna, perciò, confondere la sessualità, che si trova analogicamente anche negli animali, con la condizione sessuata, esclusiva della persona. Qui si scopre, a mio parere, la distinzione radicale con gli animali: la sessualità umana fa parte dell'esistere di ogni persona come figlio o figlia che può diventare marito o moglie, padre o madre. Perciò è sbagliato sia ridurre la condizione sessuata a pura sessualità, sia

²⁰ Su questo argomento si veda *Famiglia o famiglie? Verso una migliore comprensione dell'umanizzazione e della generatività*, in *Family and media (blog)*

²¹ Wojtyła, ad esempio, indica la relazione fra persona e famiglia: «è la famiglia – e deve esserlo – quel peculiare ordinamento di forze in cui ogni uomo è importante e necessario per il fatto che è e in virtù del chi è; [è] l'ordinamento il più intimamente "umano" edificato sul valore della persona e orientato sotto ogni aspetto verso questo valore» (K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona*, Bompiani, Milano 2003, p. 1464).

²² Come sottolinea Melchiorre, le differenze fra l'uomo e la donna nelle loro risultanze globali costituiscono le diversità degli orientamenti corporei e quindi le diversità dei vissuti intenzionali: «è in tal senso che sembra ineludibile la connessione fra l'orientamento delle forme corporee e l'essere in prospettiva dell'uomo, fra la dinamica intrusivo-recettiva e quella situazionale della coscienza» (V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, p. 125).

rifiutare questa con la pretesa di dover esistere e agire in modo personale, cioè libero, rischiando invece di divenire dispotici e autoreferenziali. La presenza di questi errori nel modo di comprendere la sessualità non è solo espressione della complessità della persona e della difficoltà che essa ha di trovare il suo posto nel cosmo, ma soprattutto della differenza reale fra sessualità e condizione sessuata che non deve essere né ignorata né soppressa, ma integrata nella persona.

Che cosa significa integrare la sessualità nella persona? Secondo me, integrare equivale a personalizzare la propria sessualità in modo che essa faccia parte di un'identità irripetibile. Ciò è possibile perché la persona dispone in un certo senso della sua sessualità, giacché può accettare o rifiutare le relazioni sulle quali si costruisce la sua identità. Certamente, poiché non può prescindere dal suo ancoraggio nella corporeità maschile o femminile che è stata generata, la condizione sessuata non deve essere intesa come il frutto di una pura scelta. La genealogia storico-biografica di ogni persona comporta, quindi, che la condizione sessuata abbia come inizio la stessa generazione prima ancora di una qualsiasi decisione. Solo in questo contesto, cioè nel contesto delle relazioni generative, si può dare una personalizzazione della sessualità. Per usare un'immagine, la persona possiede la sua sessualità non come l'artigiano possiede i suoi strumenti, cioè mediante l'uso che ne fa (la condizione sessuale non dipende dall'uso che si fa degli organi sessuali), ma come il sole possiede la luce, cioè in quanto quest'ultima è una partecipazione della sua energia; in modo analogo, la persona possiede la sua sessualità facendola partecipare della propria irripetibilità, la quale dipende anche da una genealogia nella sua origine e nel suo destino.

In virtù della partecipazione all'irripetibilità della persona, la sessualità può essere integrata sempre di più. La possibilità di una crescita nella propria identità personale attraverso l'integrazione della sessualità implica anche la possibilità contraria, cioè la disintegrazione progressiva che, però, non potrà mai arrivare a cancellare totalmente l'irripetibilità né di conseguenza la sua origine sessuata né la sua genealogia. Certamente, ci può essere disallineamento tra l'identità della persona e il proprio sesso, ma seguendo l'analogia del sole, così come l'energia del sole è sempre luce, l'identità della persona è dall'inizio sino alla fine generata e sessuata. Perciò, anche quando si decide di cambiare di sesso, l'identità rimane sessuata. Il che significa che l'irripetibilità, che è ontologica, si manifesta inizialmente attraverso la corporeità maschile o femminile, la quale, a sua volta, è il fondamento della condizione sessuata della perso-

na. È interessante perciò rilevare che il cambiamento di sesso provoca alienazione in sé e intorno a sé e riguardo alla genealogia. Come ci si può relazionare con una persona che cambia sesso? Spesso si interrompono le relazioni o si cambiano²³.

Oltre all'irripetibilità, la condizione sessuata richiede sia l'identità etica, perché la persona deve personalizzare la sua sessualità con l'uso o con il non uso di essa, sia una relazionalità adeguata, in quanto l'integrazione della tendenza sessuale ha come scopo il dono della persona che di per sé è generativo. L'integrazione è possibile mediante un desiderio sessuale che si apre al dono totale di sé sia nel matrimonio sia nel celibato, ossia mediante la castità; l'astinenza o la semplice continenza non equivalgono all'integrazione della sessualità, poiché in essa mancano la formalità e la finalità proprie dell'amore. Infatti, la castità non consiste nel mortificare il desiderio erotico, bensì nell'elevarlo intensificandolo fino al dono di sé, che è sempre accettazione dell'amato come dono. Di fronte alla disintegrazione provocata dalla lussuria o dalla repressione propria della semplice continenza (il divieto dell'incesto sarebbe, secondo alcuni psicoanalisti, la forma basilare di continenza), la castità appare così come la condizione di possibilità per integrare la sessualità nella persona. La mancanza di castità porta alla disintegrazione, in quanto da una parte la visione oggettivante del corpo dell'altro impedisce di accedere alla persona, dall'altra il desiderio perde la sua spinta erotica verso l'unione personale, per ridursi a puro desiderio di sesso. La trasformazione del corpo in uno strumento di piacere equivale a una reificazione del corpo proprio e altrui, che rende impossibile la coesistenza rispettosa e amorosa con se stessi e con gli altri (troviamo qui che c'è una relazione con il proprio corpo, che media non solo con il mondo ma con se stessi e con gli altri). L'integrazione della sessualità svolge una funzione di rilievo nell'identità personale perché la sessualità è connessa alle intime scelte di legame esistenziale, d'investimento affettivo, di coinvolgimento personale e di generatività. Perciò, la mancanza dell'identità in questo ambito porta – per dirla con le parole di Bauman – alla liquefazione dell'Io, come si osserva nella figura dell'*homo sexualis*, destinato a realizzare un viaggio «che non termina mai, l'itinerario viene ridefinito a ogni stazione e la destinazione finale resta perennemente ignota»²⁴.

²³ Questo straniamento appare chiaramente, ad esempio, nel film di Almodovar, *Tutto su mia madre*.

²⁴ Z. BAUMAN, *Amore liquido*, p. 77. Anche se Bauman non lo dice, per superare la figura dell'*homo sexualis* non basta scegliere a caso una determinata identità sessuale; ci

L'integrazione della sessualità nella persona implica non solo il potere dell'irripetibilità, ma anche il modo plasmabile della condizione sessuata. Per orientarsi veramente verso l'altro, la sessualità umana, a differenza da quella animale, ha bisogno dell'esperienza e dell'educazione del desiderio. Nella donazione a una persona dell'altro sesso, la condizione sessuata diventa capace di generazione, cioè d'aprirsi al figlio proprio o adottato. Infatti, per ricevere la responsabilità del figlio, l'uomo e la donna devono essere uniti in corpo e anima. Il figlio è un dono non solo per lo stesso figlio, ma anche per i suoi genitori, che vengono fatti crescere nella loro identità, come padre e madre. Ecco perché nella condizione sessuata non vanno separate la corporeità e l'aspetto simbolico dalla relazionalità. Il modo di essere uomo o donna, quando non viene concepito come condizione puramente naturale o costruzione puramente culturale, lungi dal chiudersi nell'ambito della sessualità corporea, si apre alla totalità dell'esistenza personale, riflettendosi nel modo di entrare in rapporto con il mondo, nel modo di agire e patire, e nella cooperazione e comunione con gli altri.

Al di là dagli stereotipi, la condizione sessuata si declina in due modi secondo l'origine (figlio/figlia; fratello/sorella) e le relazioni generative cui può dar luogo (marito/moglie, padre/madre; zio/zia; nonno/nonna). Le relazioni si basano sul modo differente in cui l'uomo e la donna entrano in relazione con l'altro e, in ultima analisi, con la trascendenza. Per l'uomo, l'altro si trova sempre fuori di sé, mentre per la donna l'altro si trova anche in se stessa. Questa differenza nel rapporto con l'altro che ci trascende è costitutiva di tutte le relazioni dell'uomo e della donna. Ciò spiega perché la figlia, sorella, moglie, madre e zia abbiano in comune la relazione interna con l'altro, la sua accoglienza e vicinanza, mentre l'uomo ha la relazione esterna, la separazione, la protezione. Queste differenze, oltre a non essere negative, sono necessarie perché l'identità personale si costituisca armonicamente mediante la vicinanza all'altro e la necessaria separazione. Per questo motivo, nonostante le somiglianze proprie di ogni relazione (filiazione, generazione), il modo di declinarsi al maschile o al femminile è sempre differente. Questo fa anche capire che i soggetti delle relazioni, differenti dal punto di vista della loro condizione sessuata, non possano essere scambiati; ad esempio, la donna non può essere marito, né l'uomo moglie, né la donna può essere padre né l'uomo madre. La sessualità umana e, di conseguenza

si deve appropriare della condizione sessuata.

la condizione sessuata, è nel contempo naturale e culturale, psicologica (mediante i processi d'identificazione e di differenziazione) ed etica (mediante l'integrazione) e, infine, relazionale.

Forse nella distinzione fra condizione sessuata e sessualità si trova la chiave di volta per mettere il punto finale alla discussione sul carattere ontologico o meno della sessualità. Se si accetta quanto detto poc'anzi, l'essere uomo o donna non dovrebbe essere concepito come una distinzione ontologica, bensì storica ed esistenziale. Infatti, ontologicamente sono le persone ad essere irripetibili, mentre il sesso maschile e il sesso femminile è qualcosa che si ha in comune rispettivamente con tutti gli uomini o con tutte le donne. Detto in altre parole, la persona si trova nell'ambito dell'essere, la condizione sessuata in quello dell'essenza grazie al suo carattere corporeo. Ma si badi bene: ciò non significa che l'essere uomo o donna sia un accidente dell'essenza, come l'aver il naso appuntito o camuso o il sorridere, bensì è una modalità dell'essere persona in quanto tale, per cui non lascia fuori di sé nulla che appartenga all'essenza umana: né nella sua composizione strutturale di corpo-psiche-spirito, né nell'integrazione della sessualità nella donazione né nella generazione e rigenerazione delle persone. Insomma, la condizione sessuata è parte costitutiva dell'essenza umana, la quale esiste come partecipazione all'atto di essere della persona. Allo stesso tempo, la condizione sessuata in atto permette di comprendere la natura umana non come un'essenza disincarnata ma come relazione continua tra persone attraverso le generazioni.

6. CONCLUSIONE

L'ideologia di genere corregge la concezione naturalistica della sessualità umana, indicando l'esistenza di altri aspetti, come la dimensione sociale e culturale, quella psicologica del desiderio o esistenziale dell'autenticità; trascura, però, realtà essenziali, come il corpo, la generazione, l'educazione del desiderio, la relazione generativa fra maschile e femminile.

A un primo sguardo sembrerebbe che la distinzione fra 'sessualità' e 'condizione sessuata' sia simile a quella fatta dalla cosiddetta ideologia di genere fra 'sesso' e 'genere', in quanto il genere – come la condizione sessuata – costituisce la forma personale della sessualità. C'è però una differenza molto importante fra 'genere' e 'condizione sessuata'. La con-

dizione sessuata – come abbiamo visto – non è diversa dalla sessualità, ma la include come elemento basilare perché l'origine e il fine della condizione sessuata è la generazione delle persone e delle loro relazioni. Inoltre, la sessualità non si riduce a puro dato corporeo, giacché si tratta di una tendenza personale, modellata dal desiderio, dalle prime esperienze, dall'identificazione e dalle relazioni. È vero, infine, che nella condizione sessuata occupano un posto di rilievo la cultura e le pratiche sociali, ma non fino al punto di poter inventare nuovi generi o di considerare la mascolinità e femminilità due costruzioni storico-sociali.

In virtù della sessualità, l'essere persona si realizza nella dualità uomo-donna, in cui ogni modalità è ugualmente personale e, perciò, dotata di una stessa dignità. Esistere in un modo o in un altro non contraddice l'irripetibilità della persona, ma ne fa parte: non è la mascolinità o la femminilità a essere irripetibile, ma la persona, la quale può per questo motivo rendere irripetibile il suo modo di essere uomo o donna.

A volte, come accade nella società attuale, non sempre si riesce a scoprire dove si trova quest'irripetibilità oppure la si scambia con mode o ideologie. Infatti, l'identità dell'uomo e della donna contemporanei è sicuramente più complessa, più flessibile e apparentemente lascia spazio maggiore alla libertà individuale, ma anche all'incertezza soggettiva, agli estremi (fanatismo e identità liquida), perché gli ambiti fondamentali (famiglia e società) hanno perso forza e valore strutturanti delle differenze maschile e femminile e delle loro relazioni sulle quali si basa la generazione, educazione e la rigenerazione delle persone. Ciò nonostante, la tappa attuale nella millenaria storia dell'amore non sarà negativa, se riusciamo a riscoprire la bellezza della famiglia. Così potremo continuare a scrivere questo meraviglioso racconto, fatto di luce e di ombre.