

LA CONDIZIONE SESSUATA. TENDENZA SESSUATA, EROS E DONAZIONE

ANTONIO MALO*

SOMMARIO: 1. *La condizione sessuata come superamento del naturalismo e del costruttivismo postmoderno.* 2. *La tendenza sessuata.* 3. *L'eros o desiderio sessuale.* 4. *La donazione.* 5. *Conclusione.*

ANDRÉ GIDE era solito dire che l'attrazione verso altri uomini per lui era naturale. Perciò nel suo saggio *Corydon*, scritto in difesa dell'omosessualità, afferma: «l'importante è comprendere che, là dove voi dite *contro natura*, basterebbe dire *contro costume*». ¹ La tesi del romanziere francese potrebbe essere vista come un precedente di ciò che gli studi di genere chiamano oggi *orientamento sessuale*. Secondo i loro autori, in luogo di una sessualità naturale unica ci sarebbe una sessualità polimorfa, risultato della combinazione del sesso biologico con il genere. Quest'ultimo sarebbe, a sua volta, costituito sia socialmente sia mediante la scelta che uno ne fa d'accordo con il proprio orientamento sessuale.

Il concetto stesso di orientamento sessuale comporta, però, una contraddizione interna insanabile. Infatti, da una parte, come afferma Gide, l'orientamento sessuale non sembra essere specifico ma personale, perché si basa sull'attrazione che ognuno prova; dall'altra, sembra essere dato poiché precede la propria scelta. In definitiva, non si sa se l'orientamento sessuale sia naturale o meno. Di qui il dibattito fra quelli che affermano il carattere genetico dell'omosessualità e quelli che invece sostengono la sua origine comportamentale.

Anche se non mancano attivisti del collettivo LGBT (lesbiche, gays, bisessuali e transessuali) che sostengono l'origine genetica del loro orientamento sessuale, questa tesi è un'arma a doppio taglio. ² Se è vero che essa, da una

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: malo@pusc.it

¹ A. GIDE, *Corydon*, traduzione di L.G. Ianconi, Dall'Oglio, Milano 1952, cap. iv.

² <http://www.gaywave.it/articolo/omosessualita-esistono-cause-genetiche-scoperto-un-gene-nelle-madri-di-figli-gay/35501/>. In questo articolo si fa riferimento ai risultati di una ricerca svolta dal prof. Andrea Camperio dell'Università di Padova, secondo la quale l'omosessualità ha una causa genetica. Si tratta di una teoria che troverà sicuramente una forte opposizione tra gli evoluzionisti: com'è possibile accettare l'esistenza di un gene che non permette la procreazione, ma, al contrario, ne rappresenta un forte ostacolo?

parte, esclude qualsiasi tipo di responsabilità all'origine delle loro inclinazioni sessuali, facendole apparire naturali come il colore dei propri occhi, dall'altra, può sfociare nel razzismo e nell'eugenetica. Perciò non esiste una posizione univoca di questo collettivo su tale questione.

Ad ogni modo, i risultati delle ricerche scientifiche non sembrano confermare le tesi di quanti, omosessuali o meno, sostengono l'origine genetica dell'omosessualità. Gli studi più recenti, eseguiti dopo la mappatura del genoma umano, non hanno scoperto il cosiddetto gene dell'omosessualità. Piuttosto, hanno individuato che nel 20% dei gemelli dizigoti e nel 50% di quelli monozigoti alcune modifiche in certi geni possono essere messe in relazione con una propensione a sentire attrazione verso le persone dello stesso sesso.³ Il che significa che la genetica, anche se può influire sull'orientamento sessuale, lo fa sempre in modo limitato e contingente. In sostanza, l'orientamento sessuale non sembra avere un'origine genetica o almeno essa sarebbe solo una delle sue cause. Comunque, la ricerca di un gene dell'omosessualità maschile o del lesbismo è molto istruttiva, soprattutto quando è sostenuta dai difensori degli studi di genere. Dovrebbe, infatti, stupire che proprio quanti rifiutano la decisività della sessualità biologica, siano così interessati a trovare un gene che spieghi il carattere polimorfico della sessualità umana. Però, forse questa contraddizione dipende dalla difficoltà di comprendere il carattere articolato e complesso di questa realtà.

1. LA CONDIZIONE SESSUATA COME SUPERAMENTO DEL NATURALISMO E DEL COSTRUTTIVISMO POSTMODERNO

Prima dell'ideologia di genere, il modo più abituale di concepire la sessualità umana consisteva in una specie di naturalismo. La sessualità umana appariva come un istinto legato alla generazione. Perciò essa era considerata uguale a quella animale in tutto ciò che si riferiva al corpo e all'inclinazione ad esso legata. La differenza si sarebbe trovata nell'uso della razionalità, giacché la sessualità umana deve sottomettersi a una serie di divieti, come quelli dell'incesto, della fornicazione e dell'adulterio, eretti a difesa di istituzioni come il matrimonio e la famiglia, le quali hanno come fine la generazione e l'educazione dei figli.

³ In uno studio sull'omosessualità maschile, Michael Bailey della Northwestern University, Illinois, sostiene di aver trovato alcuni geni del cromosoma X che possono influire sull'orientamento sessuale, essi però non sono completamente determinativi, per cui si deve tener conto di altri fattori, come l'ambiente, le esperienze avute e i cambiamenti nella personalità (cfr. M. BAILEY, R.C. PILLARD, *A genetic study of male sexual orientation*, «Archives of General Psychiatry», 48 (1991), pp. 1089-1096). Nei successivi studi di Bailey le percentuali sono diminuite ancora di più (cfr. J. M. BAILEY, M.P. DUNNE, N.G. MARTIN, *Genetic and environmental influences on sexual orientation and its correlates in an Australian twin sample*, «Journal of Personality and Social Psychology», 78-3 [2000], pp. 524-536).

Questo modo di comprendere la sessualità troverebbe conferma nella distinzione platonica fra anima e corpo: solo il corpo sarebbe sessuato, mentre l'anima sarebbe asessuata. In parte questo naturalismo razionale scompare con la dottrina ilemorfica di Aristotele, in virtù della quale a determinati aspetti della sessualità corporea corrispondono caratteristiche psichiche.⁴ Certamente, com'è noto, queste caratteristiche psichiche non vengono analizzate dallo Stagirita sia perché egli ha della sessualità una conoscenza insufficiente e anche sbagliata dal punto di vista biologico, sia perché nel suo modo di comprendere la psicologia femminile dominano gli stereotipi culturali greci, quali l'impossibilità da parte della donna di governare se stessa, di essere cittadina o di avere un qualche ruolo al di fuori della casa. Anche San Tommaso, nonostante l'influsso della dottrina di Sant'Agostino della donna come immagine di Dio, continua a condividere gli stessi stereotipi naturalisti.⁵

Forse tutte queste difficoltà della posizione naturalistica sono dovute al luogo che, secondo questi autori, la sessualità occupa nella natura umana. Essa sembra puramente funzionale alla riproduzione e, nel caso di San Tommaso, anche al reciproco aiuto fra uomo e donna e all'essere un rimedio alla concupiscenza. La sessualità non è vista, invece, nel suo rapporto con la formazione e lo sviluppo dell'identità personale. Perciò, in questi autori, c'è un paradosso: la natura di ogni persona, soprattutto dell'uomo, è completa e ciò nonostante ha bisogno della persona dell'altro sesso.

Credo che nella distinzione fra natura e persona si trovi la soluzione dell'apparente paradosso della complementarità naturale fra uomo e donna e nel contempo della non necessità personale del matrimonio per il perfezionamento della persona. Infatti, se non ci fosse questa distinzione, avremmo due possibilità. Secondo la prima, si dovrebbe affermare, come Solov'ëv, che il celibe è una persona imperfetta, in quanto l'uomo e la donna sono «due potenzialità che agiscono diversamente e che tuttavia sono imperfette, giacché esse ottengono la perfezione solo in un processo di reciprocità».⁶ La seconda possibilità sarebbe sostenere, come nell'individualismo postmoderno, che è la scelta personale a costituire la sessualità umana. Infatti, se la sessualità fa riferimento a una potenzialità naturale, la quale presa individualmente è imperfetta, significa che la persona può perfezionarsi solo nella relazione coniu-

⁴ Rist propone uno schema di sviluppo dell'opera di Aristotele secondo cui nella relazione fra corpo e anima ci sarebbero due tappe: nella prima, lo Stagirita avrebbe considerato l'anima una sostanza separata alla stregua di quanto si legge nel *Fedone* platonico, nella seconda invece avrebbe formulato la dottrina ilemorfica, come appare nel *De Anima* (cfr. J. RIST, *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, Toronto 1989, pp. 165-170).

⁵ Cfr. J. RIST, *What is Truth? From the Academy to the Vatican*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 81.

⁶ V. SOLOV'ËV, *The meaning of love*, Lindisfarne Press, Herndon VA 1985, p. 85.

gale. E se, invece, la sessualità è perfetta in se stessa, perché non dipendente da nessuna potenzialità naturale riguardo a una determinata relazione, sembra che allora essa dipenda semplicemente dalla propria scelta. In questo secondo caso la sessualità umana non si baserebbe su differenze sessuali né su due modi corporei esistenti (maschio e femmina), bensì su interpretazioni culturali della sessualità concepita come un *continuum* tra due poli: *omosessuale*, lesbico, bisessuale, transessuale, ed *eterosessuale*. Ognuno di essi sarebbe – secondo alcuni fautori della teoria di genere – una possibilità sempre aperta al libero arbitrio, che si rifiuta di legarsi agli stereotipi nati da un’eterosessualità compulsiva.⁷

Sembrerebbe allora che la distinzione radicale fra sesso, ciò che si è ricevuto, e genere, ciò che si è acquisito, riesca a risolvere il problema della sessualità umana, che non sarebbe naturale ma libera. Invece, questa distinzione così semplice e lineare 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, cioè non data, ed è libera quando sceglie senza tener conto di nessun tipo di legame e di regola, sembra che per avere una sessualità personale basti scegliere in accordo con l’inclinazione sessuale che uno crede di sentire qui e adesso. Ma quando si agisce solo secondo questo criterio, la sessualità, invece di diventare personale, si spersonalizza perché si sottomette a mode e ad altri condizionamenti.

Quindi, in entrambe le concezioni della sessualità, come potenza naturale o come libera scelta, c’è una sorta di dualismo perché si parte da un’analisi – logica in un caso ed esistenziale nell’altro – che non corrisponde all’unità della persona. Infatti, da una parte, si pensa che l’essenza umana sia in se stessa asessuata, sicché il sesso sarebbe semplicemente una differenza accidentale o una potenza, legata solo al corpo o tutt’al più all’unione; dall’altra, si pensa che la sessualità sia personale e non naturale, perché non legata al corpo ma all’uso della libertà.

Forse, per trovare una via d’uscita a questo falso dilemma (sessualità naturale o personale), si deve partire dall’origine della persona umana, generata da un uomo e da una donna (non semplicemente da due corpi sessuati) e normalmente capace a sua volta di generare uomini e donne. Ciò vuol dire che l’aspetto naturale e personale della sessualità non dovrebbe essere separato da quello storico, cioè dalla generazione e dalle generazioni. Infatti, proprio perché la dualità sessuale si trova all’origine della persona, la sessualità è ori-

⁷ Ad esempio, secondo Butler, la sessualità umana non avrebbe niente a che vedere con i cromosomi o con gli organi genitali, né con un desiderio fissato in anticipo, ma solo con una performance che mediante la ripetizione di atti sessuali si trasforma in una certa ritualizzazione, senza però dover escludere necessariamente altre possibilità (cfr. J. BUTLER, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York 1993, p. 95).

ginariamente naturale e personale. Quindi, nella generazione ha inizio la relazione intima fra natura e persona generata, come anche la trasmissione della stessa sessualità umana: due modi di essere persona (maschile e femminile) con capacità, a loro volta, di essere generativi.⁸

La differenza rispetto alla sessualità animale non consiste, dunque, solo nella razionalità né solo nella scelta, ma si trova più a monte: uomo e donna sono i due modi originari di essere persona la cui unione è capace di generare persone.

Essendo generata, la persona è allo stesso tempo contingente, in quanto originata da una serie di incontri sessuali non predeterminati, e necessaria, in quanto ne è il risultato. Nella nascita di ogni persona si uniscono così contingenza e necessità, attrazione sessuale e libertà. Il che significa che nella stessa sorgente di ogni scelta c'è una dipendenza dalla mia origine previa a ogni mio atto, ossia che la mia libertà ha radici nella mia origine; un'origine che mi è stata data attraverso una storia di incontri generativi.⁹ Ebbene, questa sintesi di origine data, mediante la generazione, e di libertà incarnata con i suoi condizionamenti sociali e culturali, che è capace a sua volta di generare mediante l'unione con una persona dell'altro sesso, è ciò che qui chiamerò condizione sessuata. Anche se ha in comune con la sessualità animale la capacità generativa, la condizione sessuata se ne distingue perché non lascia fuori di sé nulla che appartenga all'essenza umana: né nella sua origine, né nella composizione strutturale di corpo-psiche-spirito, né nel desiderio dell'altro, né nel dono di sé. La condizione sessuata fa dunque riferimento a ciò che è dato – una prospettiva sessuata originaria del mondo e degli altri assieme alla tendenza verso l'altro –, a ciò che in parte è dato e in parte costruito – l'eros o desiderio sessuale –, e infine a ciò che è libero: il dono di sé.

La limitazione propria della condizione sessuata non equivale, perciò, alla mancanza di qualcosa di fondante (la potenza naturale che individualmente sarebbe imperfetta e di cui parla Solov'ëv); ma piuttosto a una determinazione positiva, che perciò ha la potenzialità di originare una relazione nuova con l'altro, perfetta e generativa. Poiché le due condizioni sessuate (maschile e femminile) appartengono alla stessa natura umana, la condizione maschile si trova naturalmente in un rapporto di reciprocità con quella femminile e viceversa. Proprio su questo rapporto naturale, più che sulle potenze naturali o sulla scelta arbitraria, si basa la relazione fra uomini e donne, soprattutto

⁸ «Il concetto di genitore, che è originariamente relazionale, in un certo senso mal sopporta il singolare: si è sempre genitori al plurale perché si è padri solo in riferimento a madri e si è madri soltanto in riferimento a padri, così come si è figli nella carne e nelle relazioni simboliche solo in riferimento ai genitori» (A. PESSINA, *Editoriale*, «Medicina e Morale», 1 (2015), p. 13).

⁹ Cfr. P. RICOEUR, *L'uomo fallibile. Filosofia della volontà*, introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970, p. 67.

nell'unione coniugale in cui uomo e donna condividono la loro condizione sessuata rispettivamente come marito e moglie.

Di qui che sia possibile distinguere fra persona – il soggetto irripetibile e non-condivisibile – e la sua condizione sessuata, che in quanto prospettiva sessuata è comune a tutti gli uomini o a tutte le donne e, perciò, condivisibile in un certo modo. Come vedremo, la condizione sessuata può essere condivisa perché ammette di essere comunicata attraverso la prospettiva, la tendenza, il desiderio e l'amore dell'altro.

2. LA TENDENZA SESSUATA

La prima differenza importante fra la condizione sessuata e la sessualità animale è la tendenza sessuata, che non è più un istinto ma un'inclinazione flessibile. Come ho spiegato in un'altra sede, l'istinto sessuale e la tendenza sessuata hanno in comune una serie di caratteristiche essenziali: sono potenzialità di tutto l'animale o di tutta la persona, hanno un orientamento verso un fine (la riproduzione della specie e la generazione delle persone: delle loro identità e delle loro relazioni) e sono aperte all'azione (accoppiamento nell'animale e dono generativo ed educativo nelle persone). Quindi, si tratta di caratteristiche che sono analogiche.¹⁰

Quest'analogia possiamo anche trovarla nelle potenzialità che sono coinvolte: fisiche e psichiche nell'animale, e anche spirituali nella persona. Infatti, nell'animale l'istinto sessuale si attualizza necessariamente secondo i cicli vitali e la percezione del compagno sessuale. Perciò, l'animale non può inibire o sublimare l'istinto: è la specie ad agire in lui e attraverso di lui. Nella persona, invece, la tendenza non fa riferimento solo agli aspetti corporei e psichici, ma anche spirituali, intendendo spirituali in un senso ampio come apertura alla realtà, specialmente all'altro da sé. Infatti, l'apertura della sessualità all'altro è necessaria perché la persona scopra il senso della tendenza sessuale, la educhi e possa liberamente orientarsi verso il suo fine, il dono di sé nel matrimonio o nel celibato.

L'idea di tendenza sessuata va quindi intesa come *potenzialità di tutta la persona*, non solo in senso individuale o specifico, ma soprattutto relazionale. Infatti, il ruolo che l'altro ha nella tendenza è importante quanto la sessualità genetica, ormonale e cerebrale, perché la propria identità come uomo o donna si scopre attraverso la relazione con le altre persone, le quali appartengono sempre a una delle due condizioni sessuate. La tendenza sessuata porta verso l'identificazione con la persona dello stesso sesso e la differenziazione dall'altro e, in questo modo, riconoscendosi nell'altro si scopre la propria identità.

Infatti, prima di essere desiderio sessuale, la tendenza è sessuata; è maschile

¹⁰ Cfr. A. MALO, *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*, Armando, Roma 2013, pp. 80 ss.

o femminile in quanto ha un'intenzionalità ancora inconscia: essere riconosciuti e amati dall'altro per riconoscere e amare e riconoscere se stessi nell'altro e l'altro in se stessi. In questo senso, si può dire che la condizione sessuata presenta le due funzioni ascritte da Platone al *logos*: comunicare qualcosa agli altri o *rhema* (la propria condizione sessuata) e designare qualcosa o qualcuno o *onoma* (la tendenza verso l'altro, che ha sempre una determinata condizione sessuata che noi riconosciamo).¹¹ Perciò, è proprio nel reciproco riconoscersi riconoscendo l'altro che la tendenza diventa desiderio sessuale. Ecco perché la persona si scopre desiderando l'altro senza poter conoscere l'origine di questo desiderio. Ciò non significa che il desiderio dipenda da fattori genetici non modificabili, come vorrebbe una certa cultura LGTB, ma piuttosto che esso si forma attraverso le relazioni con le altre persone della stessa e di distinta condizione sessuata prima ancora di avere coscienza di sé.

La distinzione fra tendenza sessuata e desiderio sessuale ha, perciò, una grande portata euristica non solo nel campo del cosiddetto orientamento sessuale, che sarebbe meglio chiamare desiderio sessuale, ma anche nella scoperta dell'esistenza di una condizione sessuata che, come accade anche con il linguaggio, per potersi sviluppare ha bisogno delle relazioni interpersonali. Infatti, così come possiamo affermare che non esiste una lingua naturale ma solo la capacità naturale di parlare (le lingue sono contingenti e sottomesse al tempo), possiamo dire che non esiste una sessualità naturale istintiva o potenza specifica, ma una condizione sessuata che deve essere personalizzata attraverso le relazioni.

3. L'EROS O DESIDERIO SESSUALE

A differenza della tendenza, l'*eros* implica la coscienza di se stesso e dell'altro, come soggetti desideranti, come qualcuno cioè che desideriamo ci desideri. Perciò, di fronte alla tendenza, il desiderio sessuale è già un'esperienza umana in prima persona: non è inconscio né proprio del bambino.¹² Di qui la critica che si può fare a Freud: il riferimento del desiderio sessuale è l'altro e non il piacere o i sentimenti legati alla relazione con l'altro. È vero che si può separare il desiderio dal desiderio dell'altro. Ma così facendo lo si distrugge: si va dal desiderio del corpo dell'altro alla pura rappresentazione di esso come accade nella pornografia.¹³

¹¹ Cfr. PLATONE, *Sofista*, 262.

¹² Freud ritiene, invece, che il desiderio sessuale incominci già con le prime esperienze della vita del bambino. «Nessun autore, per quel che ne so, ha riconosciuto chiaramente la regolarità, la normalità di una pulsione sessuale nell'infanzia» (S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti (1900-1905)*, in *Opere*, volume 4, Bollati Boringhieri, Torino 1970, p. 484).

¹³ Da questo punto di vista è interessante il fenomeno dell'autoginefilia, che prende diverse forme: alcuni uomini si eccitano sessualmente tramite l'idea di vestire indumenti

La trasformazione freudiana del desiderio sessuale in *libido*, intesa come pura energia fisica immagazzinata che per mantenere l'equilibrio omeostatico ha bisogno di essere scaricata, fa sì che la pulsione, inizialmente inconscia, si rivolga prima a determinati oggetti che la soddisfano, per poi indirizzarsi alla fine del suo processo di maturità a una persona dell'altro sesso.¹⁴ Come abbiamo osservato, questa spiegazione non corrisponde al dinamismo psichico della tendenza sessuata, perché essa sin dall'inizio è rivolta all'altro. D'altro canto, se la tendenza fosse in origine puramente fisica o rivolta solo a oggetti, non si potrebbe spiegare come si trasformi in desiderio dell'altro.¹⁵

Ma che cosa aggiunge il desiderio alla tendenza sessuata? Credo che aggiunga la coscienza della persona di un'altra condizione sessuata che ci attrae. L'*eros* è così un uscire verso l'altro a partire dalla propria condizione sessuata. Anche se è conscio, questo uscire non è volontario. Infatti, proprio nella consapevolezza involontaria dell'altro che ci trascina consiste l'innamoramento, il quale dipende dal bisogno che abbiamo dell'altro per amare ed essere amati come uomini o donne. Perciò, il «desiderio non mi mostra il modo in cui sono toccato intimamente, non mi chiude dentro il mio sé desiderante, non mi parla in primo luogo di me stesso perché non è in primo luogo un modo di essere conscio di me stesso, e ancora di meno esso è una "sensazione interna". Esso è un'esperienza di mancanza di..., un impulso orientato verso».¹⁶

Si potrebbe, perciò, dire che il desiderio sessuale ha una speciale intenzionalità: desiderare che l'altro ci desideri come uomo o come donna. Nell'*eros* c'è quindi un'intenzionalità relazionale involontaria a partire da una prospettiva sessuata. Nel desiderare l'altro si riconosce la propria povertà (desiderio come bisogno dell'altro o *penia* platonica), mentre nell'essere desiderato si riconosce la propria ricchezza (desiderio dell'altro come *poros* del proprio sé). Questa sintesi di povertà e ricchezza è inscindibile poiché fa parte della stessa essenza dell'*eros*, come Platone ha visto molto bene.¹⁷ Quando si assolutizza l'aspetto di ricchezza o, in termini moderni, di autosufficienza, l'*eros* porta con sé necessariamente la dinamica hegeliana del signore e del servo, allora l'amore è concepito come una lotta mortale con l'amante per il riconoscimento. Le analisi fenomenologiche di Sartre sullo scambio di sguardi fra gli amanti corrispondono a questa visione narcisistica dell'*eros*: lo sguardo dell'amante (essere-per sé) oggettiva l'amato rendendolo oggetto del suo desiderio

femminili e sono molto interessati a indossarli; altri si eccitano all'idea di avere un corpo femminile e cercano di acquisirlo (cfr. R. BLANCHARD, *The Origins of the Concept of Autogynephilia*, February 2004, <http://www.autogynephilia.org/origins.htm>).

¹⁴ Cfr. S. FREUD, o.c., p. 531.

¹⁵ Qualcosa di simile sostiene Scruton (cfr. R. SCRUTON, *Sexual desire. A Philosophical Investigation*, Continuum, London-New York 2006, p. 163).

¹⁶ P. RICOEUR, *L'uomo fallibile*, cit., p. 53.

¹⁷ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 203b-203e.

(essere-per me), ma quando l'amante diventa amato perde la sua soggettività trasformandosi a sua volta in oggetto (essere-per me).¹⁸

La situazione tragica creata dall'*eros* sembra senza soluzione. Perciò, Simone de Beauvoir, compagna per molti anni di Sartre, conclude che il modo per evitare l'oggettivazione della propria libertà consiste nel rifiuto della differenza fra amante e amato: gli amanti devono possedersi mutuamente senza donarsi; altrimenti, scompaiono come amanti. Ma un rapporto così inteso non lascia spazio a nessun tipo di unione, per cui la stessa unione sessuale alla fine dovrebbe scomparire: «due esseri che si raggiungono nel momento stesso della loro trascendenza, attraverso il mondo e le loro comuni iniziative, non hanno più bisogno di unirsi carnalmente; e proprio per il fatto che questa unione ha perso significato, essi ne hanno ripugnanza».¹⁹

La tesi di de Beauvoir corrisponde all'essenza dell'*eros* oppure si tratta di una sua corruzione? Per trovare una risposta è meglio tener conto del pensiero del marchese de Sade, poiché, a differenza delle maschere utilizzate da Sartre e da de Beauvoir per nascondere il loro narcisismo, egli non cerca di celare che per lui l'*eros* è solo desiderio di godimento. Due secoli prima di de Beauvoir, de Sade capisce che lo scopo ultimo della rivoluzione consiste nella riduzione delle persone a corpi da scambiare come oggetti del godimento. Egli sa bene che inizialmente l'*eros* è desiderio dell'altro, ma ciò gli impedisce di godere a pieno dei corpi, in quanto l'alterità si presenta come l'ultimo limite alla ricerca del puro piacere.²⁰ Perciò de Sade, nel suo desiderio, vuole cancellare completamente la persona dell'altro. In questo senso, de Sade è l'autore che più radicalmente distrugge l'*eros*: il desiderio, nella sua ricerca di piacere, si curva su se stesso. «Egli ha percepito con più chiarezza delle femministe che la sola libertà sotto il capitalismo finisce nella stessa cosa, lo stesso obbligo universale di godere ed essere goduto».²¹

Perciò, la donna, per perdere la sua alterità, deve poter godere degli stessi diritti sessuali dell'uomo in modo da disporre del proprio corpo in piena libertà, poiché così esso diventa strumento del piacere di qualcuno. Il modello propagandato da de Sade e Sartre e accettato acriticamente da de Beauvoir presenta come unico destino dell'*eros* la corruzione del desiderio maschile, che diventa proditore e irresponsabile perché da esso si toglie qualsiasi riferimento all'alterità femminile, la quale invece costituisce l'essenza dell'intenzionalità del desiderio maschile.

¹⁸ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 460-461.

¹⁹ S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1976, p. 256.

²⁰ Ciò porta de Sade al tentativo di distruggere tutto quanto è naturale, perché opposto al godimento (cfr. D.A.F. DE SADE, *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice (1797)*, Sceaux 1954, tr. it. parziale, *Storia di Giulietta ovvero la prosperità del vizio*, in *Opere scelte*, a cura di G. Brega, Milano 1966).

²¹ CH. LASCH, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York 1991, p. 70.

Nel desiderio si scopre in questo modo la differente intenzionalità delle due condizioni sessuate e nel contempo la loro reciproca appartenenza. Infatti, attraverso il desiderio, l'uomo entra in relazione con la donna come altra da lui, esterna a lui, separata e, ciò nonostante, riconosciuta come facente parte di lui in quanto possiede l'altro modo di essere persona; un modo che richiede da lui un'attenzione, una cura e un amore speciali. Perciò, nel tentativo di superare la distanza dall'altro modo di essere, il desiderio maschile porta l'uomo al contatto fisico, alla carezza, all'abbraccio, all'unione.²²

Nel desiderio sessuale femminile, invece, l'altro è percepito dall'interno, soprattutto a livello affettivo e di legami personali, perciò il desiderio femminile porta la donna all'accoglienza dell'altro affettivamente, fisicamente e spiritualmente. Un tratto cruciale dell'intenzionalità verso l'altro è la disposizione a trovare sul corpo dell'altro i segni del proprio desiderio. Ad esempio, nella carezza e nello sguardo c'è l'anticipo del desiderio dell'altro che, perciò, eccita il proprio desiderio: nello sguardo c'è il rendersi conto del desiderio dell'altro e nella carezza la coscienza del piacere dell'altro. Questa coscienza propria del desiderio, come ho indicato, è intenzionale senza essere oggettiva. Certamente può darsi un'intenzionalità oggettiva: la ricerca che il proprio desiderio sia riconosciuto o il far conoscere all'altro che il suo desiderio è stato riconosciuto; l'espressione del desiderio diventa allora oggettiva e anche riflessiva.²³ Normalmente, però, nel desiderio sessuale c'è una prima intenzionalità senza oggetto: la proiezione della propria identità sessuale verso colui che si desidera e anche il desiderio di sentirsi desiderati. Il desiderio si rivolge verso il desiderio dell'altro nel tentativo di accordarlo al proprio desiderio. Solo nella sua dinamica si scopre che il desiderio tende naturalmente all'unione fisica, affettiva e spirituale delle due persone coinvolte. Dunque, il desiderio sessuale contiene sempre l'intenzionalità dell'altro secondo la propria condizione sessuata.

Proprio quest'intenzionalità rende il soggetto desiderante responsabile dei suoi desideri, poiché essi tendono, sebbene inizialmente in modo non volontario, a influire sui desideri dell'altro o dell'altra. Qui si trova il carattere etico del desiderio sessuale. Il desiderio è morale perché riguarda il desiderio dell'altro, giacché nel desiderarlo si agisce sul suo desiderio. «Vediamo, quindi, che la prospettiva della prima persona entra nell'intenzionalità del sentimento solo nella misura in cui il soggetto è fatto responsabile di ciò che sente. Appena

²² Da questo punto di vista è interessante come Ricoeur, un uomo, descrive fenomenologicamente il desiderio: «la carne del desiderio è completamente un anticipo, cioè una prefigurazione di un cogliere o afferrare più in là, in qualsiasi luogo, in nessun luogo, fuori di me» (P. RICOEUR, *L'uomo fallibile*, cit., p. 53).

²³ Anche se Scruton parla sempre di oggettivazione per riferirsi al pensiero dal quale dipende il desiderio, ci sono testi in cui è possibile cogliere una diversità di gradi di coscienza (cfr. R. SCRUTON, *Sexual desire*, cit., p. 25).

soffro questa emozione interpersonale, la mia responsabilità si vede impegnata. Non importa che l'emozione non sia qualcosa che io *faccio*, la sola cosa che importa è che essa ha un'intenzionalità interpersonale che mi porta ad "avere certi disegni su" un altro». ²⁴

Perciò non è che il desiderio si rivolga a un altro perché dipende da un pensiero individualizzante, ossia un'intenzionalità oggettiva, in quanto quella persona e nessun'altra entrerebbe necessariamente nella descrizione di ciò che si desidera. ²⁵ Piuttosto, il desiderio sessuale si rivolge spontaneamente al desiderio dell'altro, prima ancora di potersene rendere conto. Il pensiero individualizzante sorge, quindi, dopo l'oggettivazione del proprio desiderio e del suo contenuto, e si esprime con la massima intensità nel nome dell'amato. Per gli innamorati il nome dell'amato o amata non è semplicemente l'individualizzazione di un pensiero su qualcuno (o *individualising thought*), ma piuttosto la manifestazione di avere verso lui o lei un desiderio capace d'individualizzare, fra tutti gli uomini o donne, lui o lei come unici. Ne deriva il paradosso del nome proprio che, sebbene sia applicabile a molte persone, per l'amante ha un significato irripetibile. Qualcosa di simile accade con il corpo dell'amato: nonostante sia un tipo di corpo (maschile o femminile) partecipato da tutti gli uomini o da tutte le donne, viene individualizzato dal desiderio fino a diventare unico e irripetibile.

L'essenza del desiderio sessuale non è, dunque, il desiderio del corpo dell'altro e, meno ancora, il piacere che si prova usandolo come uno strumento al servizio del proprio godimento, come sostiene de Sade. Se così fosse, Kant avrebbe ragione nel considerare l'unione coniugale come opposta al desiderio, perché essa si basa sulla ragione, la sola in grado di concedere il diritto a usare il corpo dell'altro. L'unione coniugale non è, però, contraria al desiderio, bensì il suo compimento, giacché questo è essenzialmente relazionale (punta verso il desiderio dell'altro).

D'altro canto, l'amore coniugale non cerca un rispetto astratto e freddo di sé e dell'altro, ma il coinvolgimento mutuo. Forse dove ciò si vede meglio è nella scoperta dell'altro, inizialmente mediante la bellezza del suo corpo, in particolare del suo viso, la parte meno sessuale e più erotica del corpo umano perché più personale. Infatti, come già osserva Platone, la bellezza ha un ruolo centrale nell'origine di *eros*, perché riguarda un primo apprezzamento del valore trascendente dell'altro che ci trascina verso di lui. ²⁶ Non si tratta,

²⁴ *Ibidem*, p. 55.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 65. La dipendenza del desiderio da questo tipo di pensiero, sostenuta da Scruton, si deve mettere in relazione con l'appartenenza di questo autore alla filosofia analitica, la quale trascura qualsiasi tipo di pensiero che non sia proposizionale.

²⁶ Secondo Diotima, la sacerdotessa di Mantinea, l'*eros* è desiderio del bello (cfr. PLATONE, *Simposio*, 201d-212c).

però, di un assolutamente altro trascendente, come le Idee platoniche e neppure come l'epifania dell'Altro²⁷ di Lévinas, bensì di un'immagine dell'Infinito che si scopre nella carne dell'altro e che ci appare in certo modo collegata intimamente alla nostra felicità. Perciò il desiderio sessuale è essenzialmente valutativo dell'altro e delle sue qualità.²⁸ Il suo oggetto non è «il carattere dell'altro, astrattamente considerato, bensì l'incarnazione concreta di questo carattere in una figura umana individuale, che lega insieme il qui e l'adesso di una presenza corporea, di una prospettiva e una responsabilità che costituisce la persona conscia di sé».²⁹

Nell'*eros* c'è, dunque, bisogno di reciprocità: i segni che ci fanno capire che l'altro ha anche desiderio di noi costituiscono in questo senso il suo principale motore. Perciò, il ciclo tomistico amore-desiderio-piacere è adeguato solo per i bisogni fisiologici, come quelli della nutrizione, ma non per l'amore umano. Esso non si soddisfa, tranne in caso d'im maturità, patologia o perversione, con l'orgasmo, soprattutto quando l'altra persona si trasforma in puro strumento del mio piacere.³⁰ Il desiderio sessuale è sempre desiderio del desiderio dell'altro. Ed è qui che si scopre l'importanza della differenza sessuale. In quanto l'uomo desidera il desiderio che la donna ha verso di lui come altro e viceversa. In questo gioco di scoperte, riconoscimenti e nuove scoperte del desiderio di sé e dell'altro, il desiderio cresce fino a portare l'uomo e la donna all'unione affettiva, fisica e spirituale di due soggetti che si desiderano reciprocamente secondo le loro condizioni sessuate. Perciò, senza la differenza sessuale non c'è l'unione dei due in una sola carne anche quando si tenta d'imitarla, come senza l'unione non c'è la generazione delle persone; certo, la si può imitare mediante la tecnica ma essa non genera, può solo produrre. Il desiderio sessuale è, dunque, ciò che a partire dalla propria condizione sessuata permette di uscire da sé verso l'altro per poter giungere all'unione con lui, potendo così entrambi diventare generativi.

Certamente, nel desiderio, non solo c'è il sentirsi attratti sessualmente, ma anche la ricerca di quelle che Kant chiama le tre passioni umane fondamentali: possesso, potere e stima. Infatti, il desiderio tende a essere possessivo, a stabilire giochi di forza fra gli amanti. Comunque, quando vengono ricono-

²⁷ Secondo Lévinas c'è una relazione stretta fra l'Altro e il *logos* (cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 60-61).

²⁸ Anche se rifiuta il desiderio perché lo ritiene sempre egoistico e strumentale, Kant si rende conto che fra gli oggetti che hanno un prezzo di mercato e il soggetto che non ha prezzo ma dignità si trova una categoria di oggetti che non hanno prezzo e, sebbene non abbiano dignità perché sono oggetti, hanno valore, ossia un prezzo d'affezione (cfr. I. KANT, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 2010, p. 127). Mi sembra che la sessualità, secondo Kant, appartarrebbe a questa categoria di oggetto, che ha un prezzo d'affezione.

²⁹ R. SCRUTON, *Sexual desire*, cit., p. 200.

³⁰ Cfr. P. RICOEUR, *L'uomo fallibile*, cit., p. 109.

sciute e integrate, queste tendenze, lungi dall'essere un ostacolo per giungere all'unione con l'altro, sono il motore che porta alla trasformazione di se stessi mediante l'altro, per l'altro e con l'altro. L'integrazione è possibile mediante un desiderio che si apre al dono totale di sé sia nel matrimonio sia nel celibato, ossia un desiderio informato dalla castità; l'astinenza o la semplice continenza non equivalgono all'integrazione della sessualità, poiché in esse mancano la formalità e la finalità proprie dell'amore.

4. LA DONAZIONE

Nel cammino che va dal desiderio all'amore ci sono due tappe: il progetto di vita in comune e il perfezionamento del desiderio nell'amore coniugale. Gli sguardi e lo scoprirsi mutuo portano con sé l'intimità degli innamorati, che esclude gli sguardi altrui, per cui essi cercano la separazione da tutti e la solitudine a due. In quest'ambiente, nasce e si sviluppa l'intimità della coppia, in cui si realizzano progetti in comune, il più importante dei quali è mettere su famiglia. Questo progetto si realizza naturalmente nell'amore coniugale. Intimità fisica e affettiva, desiderio e amore s'integrano solo mediante il dono di sé, altrimenti essi possono facilmente degradarsi e trasformarsi nei loro contrari: autoerotismo a due, voyeurismo, esibizionismo.

A differenza del desiderio, il dono di sé coinvolge non solo sentimenti e fini, ma anche progetti, valutazioni razionali, impegno e sacrificio di sé per l'altro. Perciò, si può, ad esempio, sentire 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 o non si ha fiducia in essa, non la si potrà amare. Ciò non vuol dire che l'amore sia stima o fiducia. Infatti, la stima è solo la condizione per amare, ma non è ancora amore sessuato, giacché quest'ultimo è una specie di attenzione, apprezzamento e cura fisica-psichica-spirituale nei confronti dell'altro come uomo o donna.

Ciò potrebbe spiegare perché Freud confonde la relazione genitoriale di cura del bambino con l'amore sessuale, soprattutto da parte di quest'ultimo. Infatti, a un primo sguardo sembrerebbe che l'essenza dell'amore sessuale sia la cura, in realtà non è una cura qualsiasi bensì un tipo determinato di cura: la cura dell'altro in quanto marito o moglie, cioè carne della propria carne. È vero che dall'esterno non è facile distinguere fra le carezze e i baci dei genitori al figlio e quelli fra gli sposi, perché la differenza non si trova nella fisicità di questi atti, né nella loro *Gestalt* o figura, bensì nella relazione dalla quale essi scaturiscono per esprimerla e rafforzarla. Le espressioni di amore sono sempre le stesse, sebbene possano essere modificate in parte dalle culture, non invece l'intenzione che dovrebbe essere adeguata alla relazione: il bacio al figlio, alla madre, allo sposo, all'amico dovrebbero essere differenti perché nascono da differenti relazioni.

Da questa prospettiva si capisce perché l'uso della sessualità non implica necessariamente amore né viceversa (il non fare uso della sessualità non implica mancanza d'amore, anzi a volte ne è l'espressione più alta); ciò nonostante, nella cultura occidentale contemporanea si tende a farli coincidere fino a usarli quasi come sinonimi, ad esempio nell'espressione *fare l'amore*. Invece, in tutte le relazioni, tranne quella coniugale, l'atto sessuale o è contrario al tipo d'amore che dovrebbe caratterizzare queste diverse relazioni, come nel caso dell'incesto che è contrario all'amore parentale, dell'omosessualità che è contraria all'amicizia, dell'adulterio che è contrario alla fedeltà degli sposi, o è contrario alla dignità della persona, come nella prostituzione, o addirittura è disumano come nello stupro.

Il carattere sessuato della persona non è, dunque, orientato di per sé all'attualizzazione della potenza generativa o relazionale con l'altro sesso ma in un'altra direzione: alla risposta alla chiamata al dono di sé. La dualità umana maschile e femminile, dal punto di vista personale, è la forma che esprime originariamente tale chiamata. Non è quindi solo la generazione biologica a essere sorgente della paternità e della maternità umane, ma soprattutto la donazione di sé in quanto maschio o femmina secondo due modalità: quella riguardante la relazione coniugale e quella riguardante il celibato. Tutt'e due hanno in comune la possibilità di generare in senso ampio, nel caso del matrimonio anche dal punto di vista fisico, poiché il dono di sé, in virtù della partecipazione del corpo, è fecondo anche in senso fisico. Di qui che la generazione della persona non dovrebbe essere slegata dalla donazione reciproca dei genitori, la quale, lungi dall'essere una funzione della specie, rappresenta per coloro che hanno ricevuto questa vocazione la massima individualizzazione nell'ambito personale. Nel caso dei celibi, tale generazione è spirituale. La maturità del dono di sé personale, quindi, è all'origine della paternità e della maternità e, in un senso ampio, di tutte le relazioni umane, a cominciare da quelle che costituiscono la famiglia.

Quindi, l'atto sessuale umano dovrebbe essere espressione di una relazione e di un amore unici: un dono di sé come marito o moglie. Sicché se fosse realizzato fra un uomo e una donna che si desiderano mutuamente ma non sono sposati o sono sposati con altri, esso diventa falso, in quanto esprime qualcosa che non esiste o non esiste ancora, per mancanza di progetto comune o d'impegno a darsi totalmente e per sempre all'altro o perché la persona si è già data a un altro e, quindi, non si appartiene più.

La donazione di sé nella relazione coniugale, dunque, dovrebbe essere intesa come l'atto che realizza una possibilità decisiva per la persona nella sua condizione sessuata: l'atto di donazione di sé come marito/moglie e possibile padre/madre, in cui si dà un'integrazione della propria condizione sessuata secondo la coniugalità. Il vincolo coniugale, quindi, consiste nella nascita di una relazione, la quale non è solo inclinazione ma vero possesso di sé secondo

la propria condizione sessuata e donazione all'altro come marito o moglie. Per questo motivo il dono di sé, una volta accettato dall'altro, fonda la fedeltà nei confronti dell'altro coniuge e della propria identità la quale, a partire dal consenso, è legata intimamente all'altro. Ecco perché l'oggetto del consenso matrimoniale è la relazione coniugale con l'altro. Infatti, il marito non solo vuole darsi a quella donna come marito; egli vuole anche che quella donna lo accetti come marito, ma questa seconda parte della sua volizione non dipende da lui. Il consenso matrimoniale, dunque, a differenza degli altri consensi, non può essere compreso a partire dalla struttura tipica dell'azione umana: ogni soggetto ha un'intenzionalità propria che dipende solo da lui, per cui l'unione fra due atti di due soggetti si realizza solo nel volere uno stesso oggetto. Nel consenso matrimoniale, invece, l'unione non si dà nel volere un oggetto, bensì nel volere con una stessa intenzionalità, cioè nel voler essere amato dall'altro come marito o moglie, ovvero nella relazione coniugale con l'altro.

L'unione di due atti di volontà con una stessa intenzionalità fa emergere nella condizione sessuata una nuova realtà, la relazione coniugale che, per il fatto di essere basata sulla relazione naturale di reciprocità (prospettiva, tendenza, desiderio e dono di sé) fra le condizioni sessuate di due persone, esula dal potere delle volontà che l'hanno posta in essere; anzi essa non è più revocabile da nessuna volontà umana. Nel consenso matrimoniale scopriamo così qualcosa di trascendente: la persona umana, oltre ad essere in grado di darsi a un'altra persona che può riceverla, è capace di avere come intenzione del suo volere la relazione per sempre con un'altra persona, come suo marito o sua moglie e ciò, lungi dal portare all'alienazione dalla propria libertà, dà luogo a una realtà assolutamente nuova e perfezionante delle persone, la relazione coniugale. Ecco perché, in virtù del consenso, il rapporto desiderativo reciproco fra due persone di distinta condizione sessuata diventa relazione coniugale. La promessa del dono di sé e la fedeltà alla relazione con l'altro costituiscono così l'essenza dell'amore coniugale.

Perciò, la fedeltà può e deve crescere sempre. Questo è il solo modo di evitare la scomparsa dell'amore e con esso la rottura della relazione coniugale. Poiché, sebbene la fedeltà sia un abito essenziale, può scomparire facilmente. E la tentazione della sua perdita è contenuta nel desiderio stesso, «nell'elemento di generalità che ci tenta sempre a sperimentare, verificare, separarci da ciò che è troppo familiare a favore dell'eccitazione e del rischio. Il desiderio virtuoso è fedele; ma il desiderio virtuoso è anche una costruzione, resa possibile da un processo di educazione morale che in realtà non capiamo in tutta la sua complessità».³¹

Infatti, se la virtù della castità rende possibile che la persona giunga alla maturità sessuale integrando il desiderio, quella della fedeltà rende possibile che i

³¹ R. SCRUTON, *Sexual desire*, cit., p. 268.

coniugi maturino nella loro relazione coniugale. Perciò la fedeltà non ha una sola manifestazione, ma una pluralità secondo i diversi momenti attraversati dalla relazione: a volte essa si manifesta come desiderio appassionato; a volte come sacrificio dei propri gusti per amore dell'altro; a volte, come pentimento o perdono.

5. CONCLUSIONE

La sessualità umana non va compresa né come qualcosa di puramente naturale (genetica, ormonale e organica) né come il risultato di una costruzione socio-culturale o di una scelta, bensì come una condizione sessuata, ossia una struttura composta da una pluralità di elementi da integrare (prospettiva, tendenza sessuata, desiderio), il cui fine è il dono di sé come uomo o donna sia nel matrimonio sia nel celibato.

Nella condizione sessuata, dunque, si deve distinguere fra il sentire e percepire l'altro (proprio della prospettiva e della tendenza sessuata), l'intenzione conscia del sentirsi attirati dalla persona di un'altra condizione sessuata (l'*eros*), e l'amore per l'altro nei modi e nei tempi adeguati ai diversi tipi di relazione. Questa distinzione dipende dal livello dal quale provengono i diversi elementi. Infatti, a differenza della prospettiva che è originariamente soggettiva e inconscia, la tendenza è aperta all'altro, nel senso che trascende intenzionalmente – non realmente – la propria soggettività; il desiderio, infine, si trova fra la tendenza sessuata e l'amore personale. Il desiderio contiene così una sua logica, che si manifesta nell'intenzionalità conscia verso l'altro di differente condizione sessuata e nella comunicazione della propria intenzionalità all'altro, perché anche lui entri in risonanza. Perciò si può affermare che il desiderio sessuale umano è *desiderio del desiderio di un altro che in qualche modo ci appartiene*. Il corpo dell'altro nella sua differente condizione sessuata è il simbolo di questa mutua appartenenza: dell'altro in me e di me nell'altro, il che implica un paradosso o, meglio ancora, un enigma.³² Ciò fa sì che il desiderio sia la base di importanti passioni umane, come la gelosia, l'invidia, l'ambizione, ecc. Da questa prospettiva è particolarmente interessante l'idolatria amorosa, poiché mostra l'orizzonte infinito cui è rivolto l'*eros*. Infatti, solo l'essere che è capace di avere un desiderio d'infinito (di compiutezza esistenziale o felicità) può riversarlo su altre cose e soprattutto su un altro, trasformandoli in un falso infinito. Quando ciò accade, da immagine dell'Infinito l'altro diventa idolo che lo sostituisce, sfumandosi così il suo il carattere simbolico e con esso l'apertura del desiderio alla trascendenza. Se il desiderio dell'uomo o della donna – sia nel matrimonio sia nel celibato – si apre all'a-

³² Sulla relazione-distinzione fra paradossi ed enigmi si veda P.P. DONATI, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015, p. 20.

more e alla comunione con l'altro, diventa allora massimamente generativo e gioioso.

ABSTRACT: This essay examines the anthropological character of human sexuality. For this purpose there is, first, a review of the two most current ways of understanding sexuality: naturalistic and constructivist. Afterwards, the author shows how both ways reduce the anthropological significance of human sexuality, that should not be understood neither as something completely given nor as the result of a social construction or of an arbitrary choice, but as a structure composed of a plurality of elements that are to be integrated, that is, the sexual condition (condizione sessuata). In addition to the body, the psyche and the spirit, the sexual condition takes account of generation, the experience of childhood with its periods of identification and differentiation respect to parental figures, interpersonal relationships, especially with persons belonging to the 'other sexual condition', and the call to self-giving in marriage and in celibacy. Therefore, the sexual condition is presented here as a key that allows us to understand the different phenomena related to human sexuality (modesty, shame, idolatry, jealousy, chastity, fidelity). In order to demonstrate this thesis, the author examines in detail the sexual desire, that contains implicitly the different elements that make up the sexual condition.

KEYWORDS: tendency, desire, sex, gender, integration, self-giving, marriage, fidelity.