

SUL DUPLICE FINE DEL MATRIMONIO SECONDO LA DOTTRINA TOMISTA

Ai nostri tempi il matrimonio appare a molti soltanto come una mera convenzione che diventò una forma del costume borghese, ma si palesa frattanto obsoleto cosicché possa essere sostituito da altre forme. Secondo questa opinione pragmatista liberale il matrimonio non ha una essenza determinata definibile, ma è un fenomeno mutabile della convivenza umana, suscettibile di altre forme sempre nuove, p. e. monogame o poligame, nonché eterosessuali od omosessuali.

Intanto, se è un fatto che la unione sessuale tra persone influisca sulla vita intera corporale-psichica-spirituale e diventi una determinata forma di vita, essa comprende indubbiamente in sé un bene morale, il quale non può essere soggetto a qualsiasi cambiamenti. Piuttosto seguirà una certa normatività che si basa nell'essenza dell'uomo. Al contrario quell'opinione liberale che non consente al matrimonio un'essenza costante, la nega anche all'uomo.

Al contrario, si può dire che il matrimonio è un'istituzione che ha sì assunto forme convenzionali proprie dei vari popoli, ma che contiene nondimeno qualcosa di finalità normativa morale, basata sulla natura umana. Nella tradizione etica tomista il matrimonio era sempre considerato come una virtù che ha il suo fondamento nell'uomo e la cui perfezione resta un compito morale. Perciò esso trova anche un'approfondimento ulteriore della grazia divina nel sacramento cristiano, la quale non potrebbe aggiungersi a una mera convenzione. Il presente contributo vuole elaborare la duplice finalità, inclusa nel matrimonio, cioè progenie e amore mutuo, secondo la tradizione aristotelico-tomista, messa oggi in discussione¹.

I. RICUPERO DELLA DEFINIZIONE ARISTOTELICO-TOMISTA DEL MATRIMONIO

1. *Il matrimonio come comunità di amicizia.*

Fin dall'antichità il matrimonio, secondo il suo genere, è definito come una comunità di amicizia. Così in Aristotele, il quale definisce la amicizia come benevolenza mutua tra uomini, augurandosi consapevolmente a vicenda il bene, sotto la forma

¹ A questa discussione interviene in modo molto fruttuoso il volume *Humanae vitae: 20 anni dopo* (Atti 2. Congr. Int. Teol. Morale, Roma 1988), Milano 1989, cui il lettore sia rinviato. Lì si trova anche un mio contributo, pp. 653-659: «Sul matrimonio come virtù morale secondo S. Tomaso d'Aquino».

del virtuoso, o dell'utile o del piacevole². Ora, vi sono tre specie di amicizia secondo le tre specie del desiderabile, cioè del virtuoso/onesto, dell'utile e del piacevole. Però solo quella prima è l'amicizia nel senso proprio, a motivo della virtù, cui si aggiunge nell'uomo virtuoso anche il vero utile e piacevole. Al contrario, le amicizie, motivate solo dall'utile o dal piacevole in se stesso, sono accidentali³.

La forma globale della comunità è quella statale. Essa ha il suo fondamento naturale nell'uomo, che è un «animale sociale», ma include una formazione morale attraverso lo spirito dell'uomo, come compito morale, indirizzato verso un bene comune umano. Le forme speciali di comunità, come quelle della parentela, dei colleghi di professione, degli coniugi ecc., sono determinate forme di amicizia⁴.

2. *Il duplice fine del matrimonio: progenie e amore mutuo.*

Tra le diverse forme di amicizia quella del matrimonio si distingue dalle altre per il criterio della sessualità, con il fine specifico della generazione di progenie, rimanendo salvo il fine generale della comunità di amicizia cui si aggiunge il fine specifico.

Già Aristotele fa attenzione al duplice fine del matrimonio, constatando che esso ha come fine non solo quello naturale della progenie, ma contemporaneamente anche quello della comunità di vita, come una forma determinata di amicizia⁵. Seguendo Aristotele, poi s. Tommaso d'Aquino ha definito il matrimonio⁶ come «comunità umana» (*communitas humana, adunatio aliquorum*), con il duplice fine: primo della «generazione ed educazione di progenie» e, secondo, della «vita domestica» e dell' «amore mutuo». Tommaso aggiunge la «riunione dei corpi e degli affetti», ma non come fine ulteriore, bensì come conseguenza dei fini indicati. Il fine di una vita domestica e dell'amore reciproco corrispondono al genere del matrimonio, come comunità di amicizia in generale, mentre il fine della progenie corrisponde alla differenza specifica. Perciò questo fine deve stare in primo piano, l'altro, rispetto alla comunità di vita, invece in secondo piano, perché riceve solo dal primo fine la sua determinazione specifica quale comunità coniugale. Infatti, nella definizione il genere si rapporta alla differenza specifica come il principio determinabile al principio determinante.

3. *Conseguenze per la forma della vita coniugale.*

Dalla definizione classica del matrimonio, che abbraccia armonicamente i componenti necessari, risultano certe conseguenze per il modo della vita coniugale che vorremmo qui solo menzionare: secondo il suo primo fine, spettando alla progenie,

² ARISTOTELE, *Ethic. Nicom.* VIII 2.

³ *Ibid.* VIII 3.

⁴ Il tema della amicizia viene rivalutato nel mio articolo «Condizioni dell'amicizia oggi», in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea* (Atti del XXII Convegno Internaz. di Studi Italo-Tedeschi), Merano 1994, pp. 405-423.

⁵ *Ibid.* VIII 14: 1162 a 16-24.

⁶ *Summ. theol.* Suppl. q. 44 a. 1.

il matrimonio può compiersi solo tra persone di sesso diverso, tra uomo e donna, e deve essere portato dalla volontà generale alla progenie. Intanto non si consuma nel rapporto sessuale, ma si dispiega in un rapporto di amore personale, come virtù dell'amicizia. Quindi prende la sua norma dalla bontà dello spirito e richiede fedeltà indissolubile e promozione reciproca a una crescita spirituale e perfezione morale. Ciò esclude un rapporto temporaneo di partner, senza legame obbligante, nonché forme poligame. Inoltre risulta che la sessualità, perché deve essere integrata nel rapporto intero personale di amore, non può realizzarsi fuori del matrimonio.

II. FONDAMENTI ANTROPOLOGICI DEL MATRIMONIO

Per la comprensione completa del matrimonio è necessario risalire al suo fondamento antropologico; infatti alla base della definizione del matrimonio sta quella dell'uomo.

1. *Corpo-anima sensitiva-spirito.*

La questione dell'essenza, rispetto a qualsiasi cosa, mira alle cause costitutive, le quali nell'uomo sono il corpo e l'anima: questa come la causa dell'atto di vita, quello come causa materiale, portatore organico dell'anima, avendo potenzialmente la vita, disposto di riceverla. Poiché, inoltre, nell'uomo si distinguono operazioni vegetative, sensitive ed intellettive, si conclude che siano tre corrispondenti principi di vita nell'anima umana. Lo spirito sa, nell'auto-coscienza, della sua superiorità sugli altri principi, corporale, vegetativo e sensitivo; è consapevole quindi anche di essere superiore degli altri animali nella natura.

Vi sono teorie filosofiche che riconoscono solo cause materiali e negano un'anima spirituale immateriale nell'uomo. Intanto si può obiettare che è sempre lo spirito che forma tali teorie con cui tenta infine di negare se stesso. Ciò contraddice però la sua stessa auto-coscienza con cui è consapevole del suo essere sostanziale immateriale, molto diverso dal corpo e dalla sensitività. Tuttavia non possono più richiamarsi a questa coscienza realistica quelle teorie che restringono la realtà al mero reale materiale. Lo spirito, allora soltanto occupato ancora con oggetti materiali, alieni ad esso, si estrania e diventa alieno anche a se stesso.

Nella risposta alla domanda dell'essenza umana, lo spirito non ne può escludere se stesso, il domandante. Esso è incluso nell'essenza umana; anzi, se ne rivela come il principio più alto. Di ciò testimoniano non solo la sua auto-coscienza immediata, ma anche le proprie operazioni di conoscenza e di volontà. In contrasto con la sensazione analoga degli animali, la conoscenza intellettuale è universale e astratta, capace di afferrare le cause nelle cose. E contrastando con gli istinti la volontà dell'uomo è dotata della libertà e dell'amore degli esseri spirituali, cioè verso se stesso, il prossimo e Dio, dirigendosi al bene in essi.

2. *La definizione dell'uomo come animale razionale: discussione su essa.*

Da queste considerazioni si apre la possibilità di definire l'uomo in conformità con la tradizione aristotelico-tomista, basatasi su una alta auto-comprensione dello

spirito e una epistemologia realistica. Secondo il metodo definitorio che parte dal genere degli animali e procede verso le differenze specifiche tra di loro, la definizione classica arriva a quella differenza decisiva che distingue essenzialmente l'uomo dagli altri animali, cioè l'essere razionale, che esprime la superiorità dello spirito come principio più alto nell'ordine della natura.

La definizione classica è oggi esposta a molta critica, soprattutto dalla parte della psicologia e antropologia empirica che vede l'essenziale dell'uomo piuttosto nella sua natura istintuale, considerando lo spirito solo come una funzione periferica regolatrice degli istinti. Per contro, gli indirizzi esistenzialistici e personalistici mettono in risalto di più il valore proprio dello spirito, con i suoi adempimenti storico-culturali e sociali, ignorando però il suo essere sostanziale. Eppure deve convenirgli come il principio di vita più alto dell'uomo, secondo la dottrina tradizionale e l'autocoscienza dello spirito.

Vi è una critica esistenzialistica alla definizione classica dell'uomo nella sua forma universale astratta che, sembra, non soddisfi l'esistenza concreta dell'individuo, ma si allontani da essa. Tuttavia alla base della critica sta un empirismo che nega affatto un'essenza immutabile nell'uomo o la riduce alla sua stessa esistenza. Nell'accezione tradizionale invece l'esistenza è qualcosa di causato e diverso dalle cause essenziali costitutive. Perciò, nella definizione, la differenza specifica: l'essere razionale, non significa, con la sua universalità, una vaga possibilità generale dell'esistenza umana, bensì mira alla ragione come principio essenziale della vita nell'uomo, la quale vuole effettuarsi —in tutte le intenzioni, decisioni ed azioni— verso l'esistenza concreta che assume in tal modo il carattere dell'umano.

Un'altra critica contesta allo spirito la sua superiorità sugli istinti, assumendo che esso sia «senza potenza» (*ohnmächtig*, nel termine di Scheler ed altri) e dipendente dagli istinti e che domini piuttosto il piacere istintivo. Sorge però l'obiezione grave che nell'uomo, visto da vicino, non vi è un piacere puramente sensuale, poiché viene sempre accompagnato dalla coscienza dello spirito e goduto da esso. Facendo così, lo spirito, nel godimento del piacere illecito, si rende dipendente dagli istinti. Ma aveva la libertà di accettare un piacere istintuale e di goderlo o meno. Vale ancora la constatazione di s. Agostino⁷ che nessuno può costringere la volontà al male se non esso stesso.

Ciò confermano anche pratiche sessuali odierne così perverse come quelle del cosiddetto culto sado-masochistico, nella quale uomini si mostrano estremamente dipendenti dall'istinto sessuale e deboli, perché lo vogliono essere coscientemente: in giochi sessuali p. e. un uomo si abbassa volontariamente ad essere schiavo di una donna come «dominatrice», e si domanda poi se egli sia schiavo veramente, poiché lo voleva. A ciò si può commentare: davvero egli diventò schiavo dell'istinto, proprio perché lo voleva in modo cosciente e volontario, il che dimostra allo stesso tempo la sua volontà libera al male.

E' lo spirito che misura il bene e il male nella coscienza morale con la legge morale che rispecchia l'ordine prestabilito nella natura umana cioè di rispettare nelle azioni e nella vita intera la priorità dello spirito sugli istinti.

⁷ *De libero arbitrio* I. Cfr. il mio trattato *Sintesi di etica generale. Coscienza, libertà e legge morale*, Roma 1994.

Il male non si trova nell'istinto o nella sensitività come tale (è piuttosto buona in se stessa), ma nel suo uso o godimento disordinato dalla parte dello spirito. Così p. e. nudismo e pornografia non sono un problema della sensitività, ma dello spirito che è capace di godere la bellezza corporale di altri, nella relazione sessuale. Ciò non è qualcosa di cattivo di per sé, ma lo diventa solo per il fatto che lo spirito può goderla in modo disordinato, cioè quando e dove e con chi non è lecito. Tuttavia al godimento illecito di un piacere si aggiunge anche un dolore per lo spirito, con angoscia e coscienza cattiva, perché abbandona la sua superiorità. Ma anche ciò avviene volontariamente, facendo della perversione p. e. un gioco sessuale rituale, o una teoria.

3. *Il problema dell'unità e la soluzione.*

Se nell'uomo si trovano più principi costitutivi: cioè corpo e anima, e nell'anima i principi vegetativo, sensitivo e intellettuale, allora si pone il problema di come da essi risulti l'unità dell'uomo. Non soddisfano le soluzioni estreme che cadono o in un dualismo o in un monismo, perché violano i fatti: il dualismo non rispetta l'unità dell'uomo, mentre il monismo non rispetta la pluralità dei principi.

Nelle concezioni dualistiche l'opposizione tra corpo e anima razionale viene assolutizzata, mancando le caratteristiche essenziali di entrambi, nonché l'analogia dell'essere tra loro. Così Descartes definisce l'anima per l'io-penso e la materia per l'estensione⁸. Ma a torto, perché l'anima umana non è pensare per sostanza o essenza, essendo il pensare solo una proprietà, secondo una sua facoltà. Parimenti neanche la materia è estensione per sostanza o essenza, ma l'ha come proprietà. Di fatto la fisica c'insegna oggi che l'energia è un altro stato della materia, non esteso. Se l'estensione fosse un carattere essenziale della materia, allora si potrebbe concludere che l'anima, essendo non estesa, fosse paragonabile con il punto, perché non è esteso. Ciò significherebbe che in un corpo determinato ci potessero essere infinite anime, come anche infiniti punti: una conclusione che J. Eccles suppone in Leibniz⁹ e che non sarebbe giusta; infatti il punto, anche se non esteso, appartiene alla categoria della quantità, l'anima invece alla categoria della sostanza, cosicché, rispetto alle loro essenze, non hanno nulla di comparabile.

I filosofi antichi furono più sapienti nella questione rispettiva, definendo l'essenza del corpo e quella dell'anima, per quanto uniti negli animali e nell'uomo, così che la materia è potenza riguardo all'anima, perché capace di ricevere una formazione (vivificante) da essa, e l'anima è causa formale o atto riguardo alla materia, capace di formarla come organismo¹⁰. In tal modo materia o corpo e anima, nonostante la loro diversità essenziale, rimangono in una coordinazione, cioè come potenza e atto, che

⁸ Nelle *Meditationes de prima philosophia* (1641), I e II.

⁹ In K. POPPER-J. ECCLES, *The Self and its Brain*, Berlin 1977, pp. 148ss.

¹⁰ Cfr. anzitutto il testo fonte di ARISTOTELE, *De anima* II 1-2. Una interpretazione dettagliata offre la mia edizione *Aristoteles. Über die Seele*, Hamburg 1995 (=Meiners Philosophische Bibliothek 476).

sono due modi complementari dell'essere. Certo, il corpo umano di per sé è già una realtà in atto, ma si rapporta di nuovo potenziale rispetto all'atto della vita, cioè dell'essere del vivente, p. e. dell'uomo, il quale è causato dall'anima. Così si spiega l'unità dell'uomo. Analogamente anche l'anima è una unità complessa, nella quale i principi inferiori si rapportano ai superiori come la potenza all'atto. Così la sensitività, sebbene già in se stessa un principio reale in atto, è potenziale rispetto al principio intellettuale, che si sovrappone come il principio decisivo della vita umana in atto.

4. *Il matrimonio come unità da due principi, di uomo e donna.*

Ritornando al tema del matrimonio, dobbiamo discutere prima un problema che concerne i due sessi, il maschile e femminile, e poi chiarire la questione del duplice fine.

Secondo la concezione tradizionale si osserva, nel matrimonio, una certa subordinazione della donna all'uomo che è il capo della famiglia. Nel cristianesimo questo aspetto fu approfondito attraverso la comparazione paulina dell'uomo come capo della donna con Cristo come Capo della Chiesa¹¹. Questa concezione viene considerata oggi da molti come antiquata e obsoleta. Non si inquadra più nel nostro tempo, il quale si pronuncia con insistenza per l'eguaglianza della donna con l'uomo. Ma la discussione rispettiva spesso non prende atto che l'eguaglianza concerne uomo e donna in quanto uomini o persone, mentre l'essere uomo e l'essere donna si distinguono dall'essere uomo. La differenza sessuale non è una differenza essenziale; in caso contrario ambedue non sarebbero uomini. Essa significa piuttosto una proprietà degli uomini che hanno analogamente comune con gli animali. La priorità dell'uomo nel matrimonio non tocca dunque la posizione eguale della donna in quanto uomo o persona, ma concerne il fine speciale del matrimonio, la sua unità e perfezione.

Inoltre sembra che la concezione antica della priorità dell'uomo non sia solo condizionata da quei tempi; infatti le corrisponde un principio generale, anche comprensibile metafisicamente, secondo cui dovunque si trova un'unità complessa da due principi, l'uno dev'essere subordinato all'altro. Se entrambi fossero coordinate egualmente, non potrebbe risulterne un'unità. Poiché il matrimonio si basa sulla polarità tra il sesso maschile e femminile, occorre trovare una certa subordinazione, riguardo al fine specifico del matrimonio.

In *I Cor* 11,2ss., s. Paolo consiglia la veletta per la donna, sconsigliandola per l'uomo, da ragioni teologiche e antropologiche, dalla natura dell'uomo e della donna e dal buono costume. La veletta è un simbolo della subordinazione della donna all'uomo davanti al pubblico: qui ambedue devono presentarsi con una voce, quella dell'uomo, in virtù di autorità maggiore.

In *Eph* 5,21ss., la priorità dell'uomo riguarda la santificazione nella vita comune coniugale. Ambedue devono santificarsi e a vicenda, ma occorre che l'uomo rappresenti Cristo, essendo così di maggiore autorità. L'ordine di cui si tratta è qui un principio di unità e perfezione del matrimonio in santità cristiana. La priorità del-

¹¹ Si veda *I Cor* 11,3.

l'uomo sulla donna sta in analogia con la priorità di Cristo sulla Chiesa con cui è unito, nonché con la priorità di Dio Padre sul Figlio incarnato con cui è uno.

Quindi si palesa che una relazione tra partner omosessuali non può condurre all'unione del matrimonio. Del resto, come dimostrano le statistiche, tali relazioni sono di breve durata e cambiano spesso. Inoltre descrizioni di relazioni omosessuali manifestano che i compagni mostrano contrasti del maschile e del femminile, nel comportamento, come una sorta di sostituzione della mancante opposizione sessuale tra uomo e donna.

III. SULLA RELAZIONE TRA I DUE FINI MATRIMONIALI

1. *Problema di priorità rispetto al duplice fine del matrimonio: priorità inversa dei fini sull'aspetto antropologico.*

Andiamo adesso a discutere i due fini, contenuti nella definizione tradizionale del matrimonio, per chiarire il loro rapporto di priorità; infatti essa nomina come primo fine la progenie e come secondo fine l'amore personale vicendevole. Contro ciò oggi sorge una critica insistente, soprattutto dal punto di vista personalistico, che pone l'essenza dell'uomo nelle sue attività personali. Secondo la concezione personalistica la natura umana come tale ancora sotto-personale, istintivo, se lo spirito non si eleva su essa con le sue attività spirituali culturali e socio-politiche. In queste l'uomo crea se stesso come persona. In tale prospettiva anche il matrimonio, con le sue attività personali acquisisce un alto significato. A ciò dovrebbe corrispondere l'amore personale come primo fine del matrimonio, non la procreazione progenie.

La critica concerne il problema in quale rapporto l'essere sposo o l'essere sposa sta con l'essere personale dell'uomo stesso. Infatti secondo la critica ambedue sembrano coincidere cosicché il primo fine del matrimonio si troverebbe nell'auto-realizzazione degli sposi in quanto persone. Tuttavia, si pone la questione se tale visione del matrimonio non lo sovraccarichi di significato, perché l'essere sposi non è identico con l'essere uomo o persona. Molti uomini vivono celibi e nondimeno realizzano pienamente il loro essere umano. Anche nei casi dei divorziati la vita continua e deve avere ancora un senso di vita umana.

Per risolvere il problema ci sembra inevitabile distinguere tra la vita matrimoniale e la vita totale dell'uomo, nella quale si inserisce sia la vita matrimoniale sia quella celibe. Pertanto anche il fine del matrimonio deve essere più limitato del fine della vita umana in generale che si chiama tradizionalmente «fine ultimo». Esso abbraccia tutte le virtù umane; si chiama anche la perfezione e felicità dell'uomo, mirando a una destinazione trascendente che si compie nella fede cristiana totalmente (nell'unione con Dio, al di là della morte).

Al contrario, il matrimonio è una virtù determinata, come forma di una amicizia, che si stabilisce tra uomini di diverso sesso, con il fine della progenie. Perciò questo fine viene messo in primo piano, perché è specifico di tale forma di amicizia, a differenza dell'amore personale come fine secondario.

Rispetto dunque al matrimonio si evidenzia questo ordine dei fini. Non significa un disprezzo dell'amore personale, ma risulta dall'ambito più ristretto del matrimonio dinanzi alla vita umana in totale. Con il secondo fine il matrimonio sorpassa il suo ambito limitato verso la dimensione della vita totale dell'uomo.

Rispetto all'essere uomo «l'ultimo fine» si trova nella sua perfezione, nelle virtù formate dallo spirito, in conoscenza e amore. L'amore nella perfezione dell'uomo non è solo quello verso il coniuge, ma piuttosto verso ogni uomo e verso Dio. Nella prospettiva antropologica dunque la priorità dei due fini si inverte: per l'uomo in quanto tale il fine ultimo, cioè primo, è l'amore personale, mentre il fine della progenie si aggiunge come secondo, quando entra nel matrimonio.

Se compariamo la definizione del matrimonio con quella dell'uomo, le relazioni dei termini si incrociano: ciò che appartiene al genere nella definizione del matrimonio —l'amore umano— si riferisce nella definizione dell'uomo alla differenza specifica —l'essere razionale—. E viceversa: ciò che appartiene alla differenza specifica nella definizione del matrimonio —la progenie— si riferisce nella definizione dell'uomo al genere —l'essere animale—. In altre parole: il matrimonio mostra il suo alto significato, come una via possibile alla realizzazione della vita umana, se viene visto nella sua limitatezza, ma visto nella sua limitatezza. In conclusione, la critica summenzionata risulta dal fatto che essa non distingue le due prospettive diverse, quella matrimoniale e quella umana in generale. Negli indirizzi filosofici indicati dei nostri tempi la vita dell'uomo si consuma nelle sue attività, in azioni, mentre la tradizione aristotelico-tomista distingue da esse la vita (con i suoi gradi di perfezione), come distingue in generale dal movimento l'essere stesso. Quegli indirizzi moderni, invece, restringono l'essere persona alle attività personali, mentre la tradizione lo vede nell'essere sostanziale dell'uomo stesso, anche se riconosce che la persona si realizza solo nelle sue attività.

I due fini matrimoniali devono essere considerati nella loro connessione. Né il fine nell'amore personale amichevole da solo effettua già il matrimonio, né il fine della progenie da solo; infatti di per sé qualcuno può avere più amicizie ed avere progenie da più persone. Solo la connessione dei due fini fonda il matrimonio come legame indissolubile di una persona ad un'unica altra. In tal modo il rapporto spirituale personale di amore diventa un rapporto tra due persone di sesso diverso e conduce alla loro unione corporale, la quale si limita soltanto ai due coniugi, perché integrata nel loro rapporto intero personale di amore.

2. *Il rapporto del matrimonio all'essenza dell'uomo.*

In seguito mettiamo in rilievo il riferimento del matrimonio all'essenza dell'uomo. Si manifesta già dai testi fonti che considerano il matrimonio come forma di amicizia. Aristotele rileva che il rapporto amichevole dell'uno all'altro è lo stesso del rapporto di ciascuno a se medesimo. Auguriamo all'altro amico lo stesso bene che a noi stessi, poiché siamo amici anche a noi stessi. La considerazione conduce al «sé», l'essenza comune dell'uomo. Questa è in ciascuno la sua natura intellettuale o spirituale, la quale in uomini buoni che sono amici è realizzata (attuata) e amabile. Perciò

l'uno amico vede nell'altro «l'altro sé» (ἕτερος αὐτός) che gli è altrettanto amico che il suo¹². E' notevole che Aristotele parla di «ciascuna ragione», attribuendo la ragione a ciascun individuo.

Inspirato da questi testi Manl. Sever. Boezio, un conoscitore eccellente di Aristotele, ha definito la persona come «sostanza individua di natura razionale»¹³. Inoltre, l'interpretazione di Averroè nel Medioevo è falsa secondo cui vi sarebbe solo un'unica ragione per tutti gli uomini.

IV. COMMENTO A OPINIONI ATTUALI SU UN MATRIMONIO SENZA FINALITÀ

Oltre alla critica summenzionata, riguardo alla dottrina tomista del duplice fine del matrimonio, vi sono oggi opinioni su forme matrimoniali senza finalità che vorremmo ancora discutere brevemente.

1. *Sul normale e anormale rispetto all'uomo; la sua finalità immanente e trascendente.*

E' caratteristico di tali opinioni che, rispetto al matrimonio, non amettono più una distinzione tra forme normali o anormali, perché non riconoscono più la natura spirituale dell'uomo, neanche un fine o senso della vita, basata su essa.

Il fine della vita, che è anche il bene morale, si trova nella realizzazione dell'essenza umana, secondo l'ordine essenziale nell'uomo, con la subordinazione del corpo e dell'istinto allo spirito, e con la superiorità di quest'ultimo. Ciascuno dei principi subordinati ha la sua finalità parziale che serve alla finalità superiore dello spirito. Perciò questo non può assentire a nessuna opinione che nega la sua superiorità o mette il fine dell'istinto al primo piano. Essendo sempre lo spirito che forma tali opinioni, esse equivalgono a un'auto-mutilazione o auto-distruzione cui deve resistere. Quando si nega la progenie come fine naturale del matrimonio, lo spirito può assentire, perché vuole riconoscere la finalità disposta nella natura e sostenerla.

Il fine della vita umana o la perfezione (in tutte le virtù), sotto la guida dello spirito, rivela un aspetto immanente e uno trascendente. S. Tommaso d'Aquino ha definito «l'ultimo fine», secondo entrambi gli aspetti, come «beatitudine» e come «Dio»¹⁴; infatti la perfezione dell'uomo significa la realizzazione della sua natura spirituale, in contatto con la prima causa trascendente, Dio, cui l'anima umana è diretta per natura fin dall'inizio.

In discussioni attuali sulla parificazione delle relazioni omosessuali con quelle eterosessuali, secondo cui le relazioni omosessuali sarebbero da considerare altrettanto «normali» e «matrimoniali» come quelle eterosessuali, mancano criteri di giudizio basati sulla natura umana. Si trascura soprattutto che la differenza dei sessi non è solo corporale, ma anche psichica, e perciò dell'intera persona; infatti include una

¹² *Ethic. Nicom.* IX 4: 1166 a 10-12.

¹³ In *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3.

¹⁴ *Summ. theol.* I-II q. 1ss.

complementarietà verso una comunità di vita. Pertanto il matrimonio può essere solo eterosessuale, distinguendosi, a questo riguardo, dalle altre forme di amicizia. Se si favorisce il «matrimonio» omosessuale, si ignora proprio la stretta unità tra corpo e anima su cui insistono tanto la psicologia e antropologia moderne, spesso criticando la concezione dualistica che spaccerebbe l'uomo in corpo e anima, perdendo la sua unità.

2. *Sulla relazione tra piacere e fine.*

Nelle opinioni che considerano ogni forma di relazione sessuale, sia omosessuale sia eterosessuale, come «normale», il criterio del normale e del lecito è la sola soddisfazione piacevole, con il piacere come l'ultimo fine.

Certo, il piacere è una componente importante della vita, e non mancarono, nella storia della filosofia, i tentativi di elevare il piacere come il proprio fine della vita, o come il bene. Tuttavia tale edonismo fu rifiutato già da Platone e Aristotele: infatti il fine si trova in una perfezione o virtù, nella realizzazione di un bene o di un compito o funzione secondo disposizioni naturali. Ciò vale in tutti i campi della vita, anche in quello sessuale. Quando una funzione viene compiuta secondo la disposizione naturale, come quella della generazione, con il fine di procreare nuova vita, si presenta un piacere. Esso accede al fine compiuto, quasi come indice del successo del compimento, essendo di per sé diverso dal fine¹⁵. L'edonismo erroneamente considera il piacere, che accompagna il fine compiuto, come fine stesso, corrompendo così il fine, perché questo vuol essere compiuto non per il piacere, ma per il suo bene interno. Anche l'atto sessuale possiede una finalità interna, non per un piacere, ma compiendo una funzione importante nella natura, è accompagnato dal piacere.

Se si assolutizza il piacere, il fine va perduto. Allora si cerca il piacere ad ogni costo, sia nella relazione eterosessuale sia in quella omosessuale, fino ad abizzuarsi ad atteggiamenti bisessuali. Facendo così, la sessualità viene disintegrata dalla finalità della progenie e dalla vita umana in generale.

3. *Sull'opinione di una sessualità polivalente.*

Presupponendo che non vi sia una natura umana, una certa opinione viene alla conclusione che ciascuno dovrebbe crearsi il suo fine di vita; la sessualità, non avendo nessuna finalità interna di progenie, sarebbe «polivalente» e disposta ad essere finalizzata a diversi progetti (personali, culturali, sociali) della vita. Fra di essi potrebbe essere incluso anche quello della progenie, ma non come fine primario o esclusivo.

Questa opinione si appoggia su fatti biologici e psicologici secondo cui nell'uomo la sessualità non è così «fissata» (p. e. da tempi di frega ecc.) come negli altri animali, ma specificamente aperta. Si richiama anche alle pratiche degli omosessuali. Contro ciò, però, si deve mantenere la natura essenziale immutabile dell'uomo, per-

¹⁵ Si veda *Ethic. Nicom.* X 5.

ché intellegibile all'intelletto/spirito che appartiene ad essa. Lo spirito comprende se stesso come dato a sé, non come creato da sé. Inoltre, esso comprende la sua superiorità nell'uomo, come fatto e come compito morale.

Parimenti lo spirito comprende la natura istintiva, con la sessualità, come subordinata, specificamente non-fissata, aperta, ma non nel senso di essere indeterminata nella sua finalità sessuale o di essere polivante. La natura istintiva possiede piuttosto tale finalità in modo determinato, ma si mostra aperta per essere formata e guidata dallo spirito. Infatti essa ha bisogno di essere coltivata ed educata, per essere integrata nella vita intera personale. Il fenomeno che nell'uomo la sessualità è specificamente indeterminata, viene falsata dall'opinione summenzionata che da questo fenomeno conclude che la sessualità non avrebbe nessuna finalità interna alla generazione. Al contrario, l'antropologia tradizionale può spiegarlo bene, la quale mantiene la finalità immanente della sessualità, ma le riconosce una certa disponibilità ad essere formata da parte dello spirito.

Lo spirito è consapevole della sua posizione superiore alla sessualità e della possibilità o del compito morale di formarla o personalizzarla. La prassi omosessuale non lo soddisfa. Trascurando la finalità interna della sessualità (verso la generazione di vita nuova), non mostra una responsabilità per il compito dello spirito.

Rapporti su pratiche omosessuali non confermano che la sessualità umana sia polivalente o senza finalità, ma solo che sia formabile, con la possibilità di venir deformata. Ciò accade quando essa non è più formata e guidata dallo spirito, perché questo ha lasciato la sua funzione di guida. In tal modo esso permette poi anche una soddisfazione sessuale in contatti omosessuali, sebbene a ciò non può assentire, perché quella pratica sia contro l'ordine intellegibile della natura. Nel caso inverso lo spirito può formare la sessualità, quando cerca di proposito la relazione sessuale con una persona dell'altro sesso e la sostiene con la volontà principale della generazione di nuova vita. L'abitudine esercita una grande potenza. Se guidate dallo spirito, si fanno abitudini buone, senza tale guida invece cattive. Ma lo spirito ha bisogno, anch'esso, di guida e insegnamento; infatti deve acquisire buone conoscenze sulla natura dell'uomo e di se stesso.

HORST SEIDL

Pontificia Università Lateranense.